



UNICAMP

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

JOSÉ VICTOR ALVES DA SILVA

ANTICOLONIALISMO E PEDAGOGIA LIBERTADORA:
A CONTRIBUIÇÃO DE FRANTZ FANON PARA PAULO FREIRE

CAMPINAS

2025

JOSÉ VICTOR ALVES DA SILVA

**ANTICOLONIALISMO E PEDAGOGIA LIBERTADORA:
A CONTRIBUIÇÃO DE FRANTZ FANON PARA PAULO FREIRE**

Dissertação apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas como parte dos requisitos exigidos para a obtenção do título de Mestre em Ciência Política.

Orientação: André Kaysel Velasco e Cruz

ESTE TRABALHO CORRESPONDE À
VERSÃO FINAL DA DISSERTAÇÃO
DEFENDIDA PELO JOSÉ VICTOR
ALVES DA SILVA, ORIENTADO PELO
PROFESSOR ANDRÉ KAYSEL V. CRUZ.

CAMPINAS

2025

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP)
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Paulo Roberto de Oliveira - CRB 8/6272

Si38a Silva, José Victor Alves da, 1995-
Anticolonialismo e pedagogia libertadora : A contribuição de Frantz Fanon para Paulo Freire / José Victor Alves da Silva. – Campinas, SP : [s.n.], 2025.

Orientador: André Kaysel Velasco e Cruz.
Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Ciência Política. 2. Descolonização. 3. Alienação (Filosofia). 4. Violência. I. Kaysel, André, 1984-. II. Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Informações complementares

Título em outro idioma: Anticolonialism and liberating pedagogy : Frantz Fanon's contribution to Paulo Freire

Palavras-chave em inglês:

Political science

Decolonization

Alienation (Philosophy)

Violence

Área de concentração: Ciência Política

Titulação: Mestre em Ciência Política

Banca examinadora:

André Kaysel Velasco e Cruz [Orientador]

Fabiana de Cassia Rodrigues

Fabício Pereira da Silva

Data de defesa: 28-02-2025

Programa de Pós-Graduação: Ciência Política

Objetivos de Desenvolvimento Sustentável (ODS)

ODS: 4. Educação de qualidade

ODS: 10. Redução das desigualdades

ODS: 16. Paz, justiça e instituições eficazes

Identificação e informações acadêmicas do(a) aluno(a)

- ORCID do autor: <https://orcid.org/0000-0001-7593-712X>

- Currículo Lattes do autor: <http://lattes.cnpq.br/0450384082462828>



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa da Dissertação de Mestrado composta pelos Professores Doutores a seguir descritos, em sessão pública realizada em 28 de fevereiro de 2025, considerou o candidato José Victor Alves da Silva aprovado.

Prof. Dr. André Kaysel Velasco e Cruz

Profa. Dra. Fabiana de Cassia Rodrigues

Prof. Dr. Fabrício Pereira da Silva

A Ata de Defesa com as respectivas assinaturas dos membros encontra-se no SIGA/Sistema de Fluxo de Dissertação/Tese e na Coordenadoria do Programa de Pós-Graduação em Ciência Política do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH-Unicamp).

Agradecimentos

Agradeço primeiramente à minha família, que sempre me apoiou de muitas formas, sobretudo minha mãe, desde antes e desde depois da escolha arriscada de cursar filosofia, uma área de trabalho tão desvalorizada nesse país tão sofrido.

Agradeço atenciosamente às professoras e professores André Kaysel, Mário Medeiros, Fabiana Rodrigues, Fabrício Pereira, Yara Frateschi, Wilson Almeida, Isabella Cardoso, Maria Amoroso, Rafael Garcia, Mariana Chaguri, Lucilene Reginaldo, Monique Hulshof, Teófilo Reis, entre outras e outros, tantos do ensino superior, mas também do ensino básico, pelas contribuições ao longo dessa jornada.

Agradeço sem dúvida às minhas amigas e amigos, que também sempre me apoiaram muito, Caique, Daniel, Matheus Lopes e Mateus Oliveira, Fábio, Lucas, Mari, Bruno, Rômulo, Diego, Reginaldo, Ju Guedes, Zênite, Malu, Sayuri, Gabis, Igor, Ju Fireman, Anastácio, Seu Carlos, Grazi, Renato, Evelyn, Débora, Flora, Lari, Dona Maria, Isaac. Agradeço, ainda, às companheiras de militância política nos movimentos sociais.

Agradeço também à Casa de Capoeira Avuô, Professor Passarinho e suas alunas e alunos e toda comunidade da Roda de Terça por me acolherem desde sempre.

Um agradecimento todo especial à Pâmela, minha grande companheira na vida.

Agradeço aos profissionais da Unicamp (Universidade Estadual de Campinas, em especial do IFCH (Instituto de Filosofia e Ciências Humanas), por todo apoio técnico ao longo dos anos. Também agradeço à Ângela Antunes e toda a rede envolvida pelo Instituto Paulo Freire por propiciar minha visita à Biblioteca de Paulo Freire.

Agradeço, por fim, que o presente trabalho tenha sido realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) – Código de Financiamento 001.

RESUMO

Nesta pesquisa, investigo a contribuição do pensamento político de Frantz Fanon (1925-1961) para a reformulação da filosofia da educação de Paulo Freire (1921-1997). Em um diálogo na história do pensamento entre África e América Latina, tal investigação enfrenta dilemas de meados do século passado, cujas disputas envolvem problemas relacionados às opressões sociais e as lutas de resistência à opressão e libertação humana. Com uma abordagem contextualista da circulação de ideias anticoloniais, minha pesquisa envolve tanto os escritos de Freire quanto a sua trajetória e as transformações do seu pensamento, suas experiências no Brasil e no Chile, os desafios desencadeados pelo golpe empresarial-militar de 1964 e os novos desafios encontrados no exílio, além de velhos dilemas, como o imperialismo, a Guerra Fria, a dependência da América Latina e o subdesenvolvimento do Terceiro Mundo. Freire toma contato com o livro de Fanon, *Os condenados da Terra* (1961), em um momento de grande preocupação com os desafios subjetivos envolvidos em transformações estruturais revolucionárias. Enfrentando problemas históricos concretos, os primeiros escritos de Freire refletem a busca por respostas emancipatórias para lidar sobretudo com esses aspectos subjetivos dos trabalhos nos quais estava envolvido, quando formula a introdução de uma teoria político-pedagógica revolucionária, a *Pedagogia do Oprimido* (1968), que intencionava contribuir com outros movimentos políticos. Nesse processo, a obra de Fanon, analisada junto à sua trajetória e o contexto da revolução argelina, fez parte de um movimento de novas referências que impacta na radicalização política do pensamento freireano, cujos debates em torno da alienação e da violência se tornam os eixos do meu próprio debate nesta pesquisa.

Palavras-chave: Ciência Política; Descolonização; Alienação; Violência.

ABSTRACT

In this research, I investigate the contribution of Frantz Fanon's (1925-1961) political thought to the reformulation of Paulo Freire's (1921-1997) philosophy of education. In a dialogue on the history of thought between Africa and Latin America, this investigation addresses dilemmas from the middle of the last century, whose disputes involve problems related to social oppression and the struggles of resistance to oppression and human liberation. With a contextualist approach to the circulation of anticolonial ideas, my research involves both Freire's writings and his trajectory and the transformations of his thought, his experiences in Brazil and Chile, the challenges triggered by the 1964 military-business coup and the new challenges encountered in exile, as well as old dilemmas, such as imperialism, the Cold War, Latin America's dependence and the underdevelopment of the Third World. Freire comes into contact with Fanon's book, *The Wretched of the Earth* (1961), at a time of great concern with the subjective challenges involved in revolutionary structural transformations. Facing concrete historical problems, the first writings of Freire reflect the search for emancipatory answers to deal especially with these subjective aspects of the work in which he was involved, when he formulated the introduction of a revolutionary political-pedagogical theory, *Pedagogy of the Oppressed* (1968), which intended to contribute to other political movements. In this process, Fanon's work, analyzed together with his trajectory and the context of the Algerian revolution, was part of a movement of new references that impacted the political radicalization of Freirean thought, whose debates around alienation and violence became the axes of my own debate in this research.

Keywords: Political Science; Decolonization; Alienation; Violence.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Capa de *La pedagogia degli oppressi* _____ p. 18

Figura 2: Ficha de inscrição para coordenadores do MCP _____ p. 75

Figura 3: Carta de Paulo Freire _____ p. 94

Figura 4: Folha de rosto de *Black Skin, White Masks* _____ p. 141

LISTA DE SIGLAS

- AP (Ação Popular)
- CAFIL (Centro Acadêmico da Filosofia da Unicamp)
- CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior)
- CEPAL (Comissão Econômica para a América Latina)
- CEPLAR (Campanha de Educação Popular da Paraíba)
- CIA (Central Intelligence Agency)
- CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil)
- CNPq (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico)
- CORA (Corporação da Reforma Agrária)
- CPC (Centros de Cultura Popular)
- DC (Democracia Cristã)
- EUA (Estados Unidos da América)
- FAPESP (Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo)
- FARP (Forças Armadas Revolucionárias do Povo)
- FLN (Frente de Libertação Nacional da Argélia)
- GEFAA (Grupo de Estudos de Filosofias Africanas e Afrodiaspóricas da Unicamp)
- GPRA (Governo Provisório da República Argelina)
- ICIRA (Instituto de Capacitação e Investigação em Reforma Agrária)
- IFCH (Instituto de Filosofia e Ciências Humanas)
- INDAP (Instituto de Desenvolvimento Agropecuário)
- INNPd (Iniciativa Negra por uma Nova Política sobre Drogas)
- ISEB (Instituto Superior de Estudos Brasileiros)
- JUC (Juventude Universitária Católica)
- MCP (Movimento de Cultura Popular)

MEB (Movimento de Educação de Base)

MIR (Movimiento de Izquierda Revolucionaria)

NCN (Núcleo de Consciência Negra da Unicamp)

OEA (Organização dos Estados Americanos)

ONU (Organização das Nações Unidas)

PAIGC (Partido Africano da Independência da Guiné e Cabo Verde)

PCB (Partido Comunista do Brasil)

PSB (Partido Socialista Brasileiro)

PTB (Partido Trabalhista Brasileiro)

PSD (Partido Social Democrático)

PIBIC (Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica)

SESI (Serviço Social da Indústria)

SUDENE (Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste)

UNE (União Nacional dos Estudantes)

UNESCO (United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization)

UNICAMP (Universidade Estadual de Campinas)

UNCTAD (United Nations Conference on Trade and Development)

UNIVESP (Universidade Virtual do Estado de São Paulo)

Sumário

Apresentação	12
Introdução	17
Capítulo 1 – O projeto anticolonial do Terceiro Mundo	36
1.1 – As raízes do pensamento terceiro-mundista	39
1.2 – A questão econômica	42
1.3 – O <i>Espírito de Bandung</i>	45
1.4 – A luta de gênero e a reforma agrária	48
1.5 – O problema da luta armada	51
Capítulo 2 – O <i>Condenados</i> de Fanon e a <i>Pedagogia</i> de Freire	56
2.1 – Frantz Fanon e a luta de libertação argelina	57
2.2 – Suas últimas palavras para os Condenados da Terra	63
2.3 – Paulo Freire, de Recife a Santiago	71
2.4 – Escrita e publicação da <i>Pedagogia do Oprimido</i>	79
Capítulo 3 – Alienação colonial e aderência ao opressor	89
3.1 – Opressão, colonialismo e racismo	93
3.1.1 – Nação e raça entre o ISEB, Freire e Fanon	101
3.2 – O homem negro não é um homem	111
3.2.1 – Um Hegel afrancesado por Kojève	112
3.2.2 – Revolução Haitiana: <i>Liberdade ou Morte!</i>	116
3.2.3 – Alienação e reação: Hegel <i>versus</i> Fanon	121
3.3 – Os esfarrapados do mundo	128
Capítulo 4 – Violência colonial, violência horizontal e contraviolência	145
4.1 – A violência é atmosférica	148
4.2 – As armas da opressão não podem libertar o oprimido	155
4.3 – As ferramentas do oprimido libertam oprimidos e opressores	162
4.4 – “Morrer para viver”: sobre o direito e o dever de reagir à violência	172
Considerações finais	183
Bibliografia	189

Apresentação

Dizer que vou contar aqui a minha história eu não digo, porque se eu fosse contar tudo, “fica uma coisa muito longa... e parece que eu estou no céu...”, como diria Mestre Pastinha (1969), mestre de capoeira. Serei breve me apresentando. Sou neto de Margarida da Silva e José Simplicio da Silva e filho de Leide Alves Bezerra da Silva. Eu nasci na ilha de São Vicente, litoral paulista, ao fim do meio dia do sétimo de abril, no ano de 1995, em plena sexta-feira, Dia de Oxalá. Fui registrado como José Victor Alves da Silva, alguns dias mais tarde. Nasci irmão da Stephanie e dois anos e meio depois me tornei irmão da Millena. Hoje, sou também tio do Erick e da Lunna.

Diversas experiências e reflexões fazem de mim quem eu sou, quem eu fui, me tornei e estou me tornando. Além do meu contexto familiar, quero mencionar também minha trajetória em escolas públicas, as experiências de trabalho como menor aprendiz entre outras, informais, inclusive na confecção e venda de artesanatos, o movimento de poetas da baixada santista, as amizades, encontros e desencontros, anteriores ao meu ingresso na universidade, minhas vivências com as culturas do skate de rua e da capoeira angola, como processos muito significativos nisso tudo. O skate na encruzilhada dos movimentos hip-hop e punk da baixada santista e depois a capoeira, que conheci na universidade, me levando para vários lugares da região de Campinas e do Brasil, bem como para vários novos lugares dentro de mim.

Para dizer como cheguei ao ponto de trabalhar como estudante-pesquisador de mestrado, investigando os pensamentos de Frantz Fanon e Paulo Freire, depois de ter sido auxiliar de escritório, office boy, garçom, balconista de lojas de videogame e estagiário de Segurança do Trabalho na Prefeitura de São Vicente, digo apenas que a principal força que me trouxe até aqui foi sem dúvida a luta e o exemplo da minha mãe, uma pessoa entre tantas e tantas outras dessa infinidade de mulheres guerreiras que são nossas referências de sabedoria com muita perseverança.

Minha mãe começou a trabalhar muito, mas muito cedo, ainda criança, em casa alheia, limpando, cozinhando e cuidando de crianças ainda menores. A força dela em sobreviver a tantos desafios ao longo da vida, o seu trabalho cotidiano como empregada doméstica diarista, entre outros fatores, me possibilitaram materialmente e me inspiraram espiritualmente como pessoa. Sabiamente, ela me aconselhava a me concentrar nos meus estudos, trabalhar e ganhar dinheiro, me sustentar, ética e economicamente. Aos oito anos, ela já me dizia assim: “Os estudo é sua responsabilidade, a minha trabalhar. Hoje eu te sustento. Quando tu fizer dezoito, vai embora de casa”. Eu fui com vinte.

Ingressei no curso de filosofia da Unicamp no verão de 2015, chegando no distrito de Barão Geraldo em uma dessas típicas tardes ensolaradas de Campinas, com algumas roupas na mochila e pronto para ficar. Nessa trajetória, conheci o trabalho de Frantz Fanon como referência intelectual e política por meio das minhas colegas do NCN (Núcleo de Consciência Negra da Unicamp), do qual participei em 2015 e 2016. “Tem que ler Fanon”, a Taína nos dizia. Naquele tempo, como representante do NCN e do CAFIL (Centro Acadêmico da Filosofia), uma experiência fenomenal marca minha trajetória, quando participei ativamente da Greve da Unicamp de 2016 em todos os seus âmbitos, desde mobilizações internas no meu curso, nas assembleias de base e piquetes de outros cursos, as assembleias gerais, rodas de conversa e nas reuniões de negociação com Pró-Reitores, em uma luta política que levou à aprovação das cotas sociais e raciais, do vestibular indígena e da ampliação das políticas de permanência estudantil dessa universidade.

Junto com a experiência de militância no movimento estudantil negro e a leitura de textos da intelectualidade negra de esquerda, a radicalidade das ideias de Fanon me contagiaram profundamente – eu, um jovem revoltado que “parecia um sindicalista”, como certa vez me disseram nos tempos de ensino fundamental. Talvez hoje alguém dissesse que parecia mais um pequeno filho de Xangô, reclamando por justiça.

Comprei o livro *Pele negra, máscaras brancas* e depois ganhei, em 2017, um exemplar físico da edição portuguesa de *Os condenados da Terra*, além de *Colonialismo e alienação: Contribuição para a teoria política de Frantz Fanon* da cientista política Renate Zaher, diretamente das mãos do professor convidado Wilson Gomes de Almeida, quando cursei sua disciplina sobre o subdesenvolvimento africano, ofertada na Faculdade de Educação.

Além de estudos individuais que contribuíram para as minhas pesquisas, estudei autores e autoras anticoloniais e antirracistas coletivamente, através de encontros do GEFAA (Grupo de Estudos de Filosofias Africanas e Afrodiaspóricas da Unicamp), fundado por mim no segundo ano da licenciatura. Até onde eu sei, estudamos juntas filósofos e filósofas que nunca foram estudadas nas salas de aula dos cursos de ciências humanas dessa universidade, alguns não antes, outros nem depois. O GEFAA foi ativo de 2016 a 2022, por exatos seis anos, sendo reativado neste segundo semestre de 2024. Disponibilizamos textos divulgando filosofias africanas e da diáspora negra e também promovemos reuniões abertas para pessoas de fora do grupo participarem das discussões, além de uma série de atividades formativas dentro e fora da universidade, em centros culturais, escola técnica, cursinhos populares, quilombos urbanos, até em “centro de atendimento socioeducativo”, essa instituição absurda de aprisionamento de adolescentes negros e periféricos.

Nesse meio tempo, entre outras movimentações, de 2017 a 2019 fui também organizador e educador de um cursinho popular periférico pré-vestibular, o Cursinho Popular do Quilombo Urbano OMG, com foco na comunidade dos bairros do Oziel, Monte Cristo e Gleba B, que já foi a maior ocupação urbana da América Latina, nas margens da Rodovia Santos Dumont. Foi através dos movimentos de educação popular e principalmente do movimento de cursinhos populares de Campinas e região que Paulo Freire apareceu para mim como uma referência fundamental, embora apenas anos mais tarde eu me dedicaria a um estudo sistemático do seu pensamento. Mas aí já descobria também que, no Brasil, o educador pernambucano pode ter sido o primeiro brasileiro a absorver as ideias de Fanon em seu trabalho, conforme pesquisou Antônio Sérgio Guimarães (2008).

Esse movimento de estudo do pensamento fanoniano, entre outros, me levou a procurar o professor André Kaysel, com quem eu cursava a sua disciplina de Tradições Filosóficas do Pensamento Político, também em 2017, para dar início à escrita de um projeto de pesquisa de iniciação científica, sugerindo como fonte autores como o próprio Fanon e minhas leituras de filósofos como Aristóteles, Hobbes, Rousseau, Bakunin, Honneth, bem como do brasileiro Renato Noguera, da estadunidense Angela Davis e do camaronês Achille Mbembe. Conversamos logo depois da aula da semana seguinte, quando ele me apresentou ao pensamento do sociólogo baiano Guerreiro Ramos e ao capítulo de um livro do professor Renato Ortiz comparando Frantz Fanon e os intelectuais do ISEB (Instituto de Estudos Superiores do Brasil). Então, prontamente, tomei três livros de Guerreiro Ramos emprestados na biblioteca do IFCH, folheei, folheei, e me identifiquei com as ideias.

A partir deste pontapé inicial, realizei duas iniciações científicas sobre Guerreiro e Fanon e suas propostas anticoloniais para superação do colonialismo. Na primeira, estudei as suas teorias anticoloniais, as suas trajetórias e assim também os seus contextos nacionais e continentais, respectivamente Brasil-América Latina e Argélia-África, durante as décadas de 1940 e sobretudo 1950, compreendidos dentro das disputas maiores que envolviam o Terceiro Mundo. Para tal, utilizei inicialmente os livros *O problema nacional do Brasil* (1960 [1957-1960]) e *Introdução crítica à sociologia brasileira* (1957 [1953-1957]) de Guerreiro Ramos e os *Os condenados da Terra* (1961) de Frantz Fanon, além de *Pele negra, máscaras brancas* (1952). Depois, em uma segunda iniciação, ampliamos este escopo com os livros *A Crise do Poder no Brasil* (1961 [1954-1961]) de Guerreiro e *Em defesa da revolução africana* (1964 [1952-1961]) de Fanon.

Tive muitos interesses de pesquisa no início da minha formação em filosofia, como em Filosofia da Mente e Estética, além de Ética e Política. Contudo, a rotina universitária não era

tão receptiva aos meus anseios intelectuais contra-hegemônicos, me parecia, mas eu insistia. Ao longo da graduação, busquei orientação de professores de diferentes áreas, da filosofia política, da sociologia, da história e até da antropologia, quando considerava investigar a atuação da *Iniciativa Negra por uma Nova Política sobre Drogas (INNPD)* e sua luta pela construção de uma agenda de justiça racial e econômica, com foco na relação entre o combate às drogas e o racismo. Porém, a falta de abertura temática das agendas de pesquisas dentro da filosofia acadêmica e as distâncias envolvidas nas projeções de pesquisa em outras áreas, como sociologia, história e antropologia, foram os principais fatores que me levaram a pesquisar na área da ciência política que eu descobriria mais tarde. A relativa proximidade entre as subáreas de História do Pensamento Político e de História da Filosofia, Ética e Filosofia Política, junto com a fundamental disposição do professor para me orientar, possibilitaram que finalmente eu fosse iniciado cientificamente, por assim dizer.

Como um acadêmico muito crítico das instituições científicas e universitárias e das relações raciais, Guerreiro Ramos me despertou imensa identificação pessoal. Ele foi um militante de esquerda muito importante para as ciências sociais brasileiras e o movimento negro da época, pelas suas contribuições teóricas e práticas anteriores ao Golpe de 1964, sendo o único intelectual negro do ISEB. Os principais conceitos analisados naquelas pesquisas foram os de consciência e alienação, engajamento e responsabilidade, colonialismo e neocolonialismo, violência, povo e revolução. Debates do seu tempo, como a oposição entre “reforma ou revolução”, faziam parte do meu debate dentro da pesquisa. Recentemente, o pensamento de Guerreiro passou por um renovado movimento interessado em sua contribuição, manifesto pela publicação via mercado editorial de seus textos *A nova ciência das organizações: Uma reconceituação da riqueza das nações* (2022 [1981]), *Negro sou – A questão étnico-racial e o Brasil: Ensaio, artigos e outros textos* (2023 [1949-73]) e *A redução sociológica* (2024 [1958]). Em 2023, parte do resultado das minhas pesquisas sobre Guerreiro e Fanon foi publicada no artigo *Nacionalismo e revolução no terceiro mundo: as propostas anticoloniais de Guerreiro Ramos e Frantz Fanon*.

Finalizando a graduação, em meio a pandemia de covid-19 e todas as inseguranças envolvidas, interrompi por um mês os trabalhos relativos a minha segunda iniciação científica financiada pela FAPESP e as disciplinas de conclusão do curso, para focar na escrita de dois projetos de mestrado, um inscrito na Filosofia, outro na Ciência Política, ambos na Unicamp. Os dois projetos foram aprovados e em ambos os programas de pós-graduação a minha colocação me garantia uma bolsa de fomento à pesquisa financiada pela CAPES. Então, decidi continuar investigando a história do pensamento político anticolonial e a circulação de

ideias entre África e América Latina. Na filosofia, a saber, meu projeto versava sobre o abolicionismo penal de Angela Davis.

Assim, no mestrado, continuei investigando o anticolonialismo, a obra de Frantz Fanon e pensamentos afro-latino-americanos. O debate proposto, por sua vez, diferente de uma análise comparada como foi feita na pesquisa anterior, é investigar a contribuição de Frantz Fanon para o pensamento de Paulo Freire da perspectiva de uma pesquisa de circulação de ideias. Agora me aprofundando em um novo autor, eu passo a estudar também as teorias e trajetórias do pedagogo pernambucano e o contexto latino-americano da época, especialmente do Brasil e do Chile, durante as décadas de 1960-1970, ainda sob uma chave de leitura histórica anticolonial e terceiro-mundista. Em referência ao horizonte intelectual da época e as apropriações teóricas deste filósofo da educação, utilizo principalmente os conceitos de *alienação* e *violência*, entre outros, observados dentro da atuação de Freire, enquanto o educador brasileiro trabalhava como assessor da reforma agrária chilena, exilado pelo golpe empresarial-militar de 1964, portanto em seu próprio contexto histórico e suas disputas políticas em torno do problema da dominação dos povos oprimidos e, em decorrência dessa dominação, também em torno da necessária luta humanista e revolucionária de libertação.

Introdução

Nesta pesquisa, está em jogo a investigação da contribuição do pensamento político anticolonial de Frantz Fanon (1925-1961) para a reformulação da filosofia da educação de Paulo Freire (1921-1997). Tal investigação envolve tanto os escritos de Freire quanto a sua trajetória, as transformações do seu pensamento, suas experiências no Brasil e no Chile, as revoluções argelina, cubana, entre outras, as esperanças nacionais dissolvidas pelo golpe empresarial-militar e os novos desafios encontrados, alguns velhos dilemas também, a Guerra Fria, a dependência da América Latina, o subdesenvolvimento do Terceiro Mundo. Ele toma contato com o livro de Fanon, *Os condenados da Terra* (1961), em um momento de muita preocupação com os dilemas e desafios subjetivos envolvidos em transformações estruturais revolucionárias. Enfrentando problemas históricos concretos, os primeiros escritos do pedagogo pernambucano, à época exilado na capital chilena, refletem a busca por respostas emancipatórias para lidar sobretudo com esses aspectos subjetivos das transformações estruturais nas quais estava envolvido, quando formula a introdução de uma teoria político-pedagógica revolucionária, a *Pedagogia do Oprimido* (1968), que intencionava contribuir com outros processos políticos.

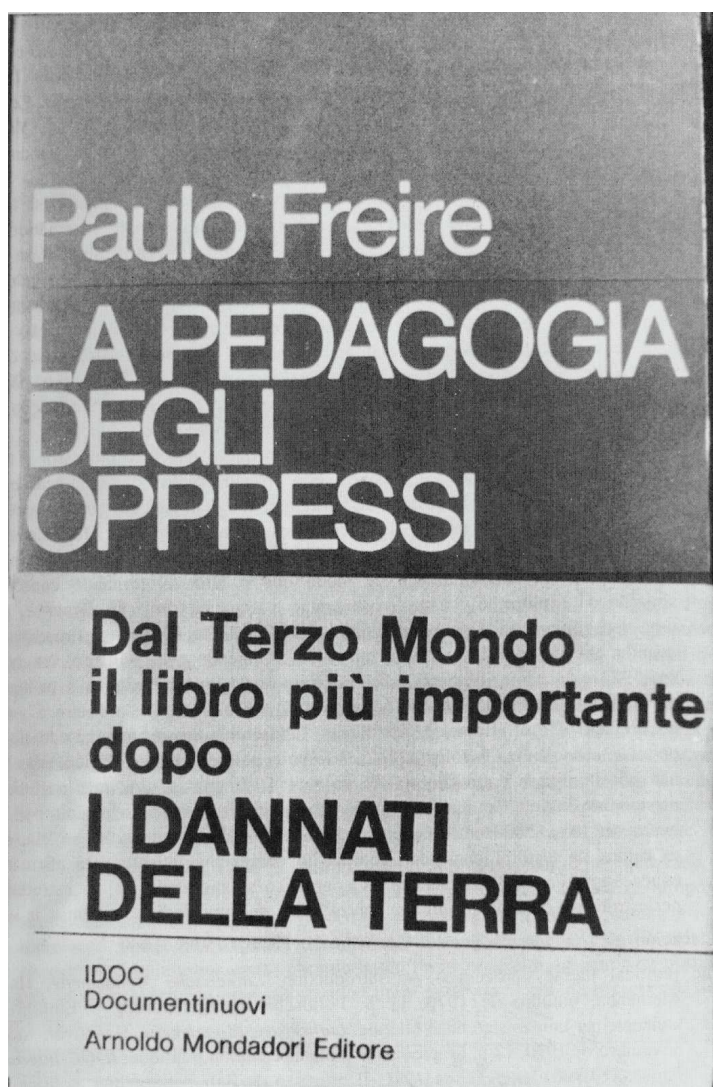
O Fanon de *Condenados da Terra* em breve seria considerado um autor “datado” àquela época de descolonizações dos anos 1950-70, cuja contribuição só teria feito sentido para o contexto das lutas de libertação nacional no qual foi escrito. Futuramente, entretanto, com a atenção dada ao seu primeiro livro, *Pele negra, máscaras brancas* (1952), no estabelecimento da teoria pós-colonial nos anos 1980¹ e surgimento da teoria decolonial nos anos 1990² – ambas centradas nos problemas da cultura, subjetividade e dependência epistêmica –, foi assim ampliado o reconhecimento da importância de Fanon, um martinicano naturalizado argelino, psiquiatra e militante das lutas anticoloniais africanas, considerado então uma das principais referências do pós-colonialismo e da decolonialidade. Paulo Freire, por sua vez, educador e filósofo da pedagogia da libertação, também é uma importante referência para muitos teóricos pós-coloniais e decoloniais dentro e fora do Brasil.

¹ Resumidamente, conforme recupera Deivison Faustino (2022, p. 121), “a teoria pós-colonial foi apresentada por intelectuais migrantes oriundos das ex-colônias britânicas que viviam no Reino Unido no final do século XX, período de grande debate sobre cultura, identidades, diferenças, fronteiras nacionais e autoritarismo, presente inclusive em experiências históricas de orientação socialista ou anticolonial”.

² Novamente com Faustino: “Tal empreendimento teórico se originou a partir de uma série de diálogos” de pensadores latino-americanos com os estudos pós-coloniais articulados “aos grandes debates já existentes no continente americano, em que se destacavam a filosofia da libertação, a teoria da dependência e a teoria do sistema-mundo” (ibidem, p. 138-139).

Com efeito, embora a relação direta entre Fanon e Freire estivesse manifestada desde meados do século passado, apenas por volta dos anos de 2010 surgiram alguns novos estudos sobre essa relação. Um interessante exemplo da manifesta associação entre Fanon e Freire é a primeira edição italiana da *Pedagogia do Oprimido* de Paulo Freire, publicada em Milão no ano de 1971, na qual foram impressos na capa do livro os dizeres: “Paulo Freire. A PEDAGOGIA DO OPRIMIDO. Do Terceiro Mundo o livro mais importante depois de OS CONDENADOS DA TERRA”³.

Figura 1 – Capa da edição italiana.



Fonte: O material faz parte da Coleção de Fotografias do Acervo Educador Paulo Freire do Instituto de Educação e Direitos Humanos Paulo Freire, disponível em:

<https://acervo.paulofreire.org/items/7fd52e48-7459-41b2-a24c-6e1acc6d8b93>. Acesso em: 30/09/2024.

³ As traduções de citações em línguas estrangeiras para o português brasileiro são de minha autoria.

⁴ Descrição da imagem: Foto em preto e branco com fundo dividido ao meio, com a metade de cima mais escura, escrito em letras brancas “Paulo Freire” e, em letras garrafais, “LA PEDAGOGIA DEGLI OPPRESSI”, e na parte mais clara na metade de baixo, com letras pretas escrito “Dal Terzo Mondo il libro più importante dopo” e, em letras garrafais, “I DANNATI DELLA TERRA”, além de breves informações editoriais: “IDOC /Documentinuovi /Arnoldo Mondadori Editore”.

Tendo circulado à época, *Os condenados* de Fanon foi lido por Freire e citado já em seu primeiro livro, *Educação como prática da liberdade* (1967), depois na *Pedagogia*. Contudo, essa relação havia sido pouco investigada pelos biógrafos e demais estudiosos da vida e obra de Paulo Freire, ou ao menos mencionada, até muito recentemente. Logo, se antes havia uma baixíssima representação de Fanon como uma referência intelectual e política para Freire sendo reconhecida pelos pesquisadores, agora a contribuição do primeiro para o segundo se tornou alvo de novas pesquisas, por vezes supondo uma grande influência. A partir disso, meu principal objetivo foi identificar a contribuição específica do militante e teórico anticolonial Frantz Fanon, em especial através de *Os condenados da Terra*, para nosso patrono da Educação, o pernambucano Paulo Freire, abordando a teoria freireana como um pensamento em processo, com destaque aqui para *Educação como prática da liberdade* e *Pedagogia do oprimido*. Ainda, além desses e outros livros dos autores como minhas fontes de pesquisa, essa contribuição é melhor identificada estudando o contexto histórico e intelectual da época, junto com outras fontes como cartas, entrevistas e manuscritos.

Meu ponto de partida é que a contribuição de Fanon para Freire precisa ser observada em relação ao contexto histórico compartilhado por esses autores. Entre as décadas de 1950 e 1970, período de fortalecimento das “perspectivas revolucionárias em todo o mundo” (Faustino, 2022, p. 116), a Revolução Chinesa (1946-1949), as vitórias do Vietnã contra a França (1954) e os EUA (1975), a Revolução Cubana (1953-1959) e a Guerra de Independência Argelina (1954-1962) foram grandes referências de movimentações políticas libertadoras, entre outras, se tornando catalisadoras de uma circulação de ideias a nível internacional. Nessa conjuntura, em que países africanos travavam suas lutas de libertação nacional, enquanto países latino-americanos enfrentavam ditaduras militares, Fanon e Freire foram influenciados por toda esta efervescência e logo se destacaram com contribuições que repercutiram nos dois continentes, bem como na América do Norte e na Europa.

Em sua *Pedagogia da Esperança: Um reencontro com a Pedagogia do oprimido* (1992), Paulo Freire reúne suas memórias ao lembrar a história dos processos de produção e circulação da *Pedagogia do Oprimido*. Entre outras, uma das questões para a qual ele nos chama atenção são os contextos nacional e internacional nos quais a *Pedagogia do Oprimido* surge e se espalha. Conforme observa Freire:

O livro apareceu numa fase histórica cheia de intensa inquietação. Os movimentos sociais na Europa, nos Estados Unidos, na América Latina, em cada espaço-tempo com suas características próprias. A luta contra a discriminação sexual, racial, cultural, de classe, a luta em defesa do ambiente, os Verdes, na Europa. Os golpes de Estado com a nova face, na América Latina, e seus governos militares que se alongaram da década anterior. Os golpes de Estado agora ideologicamente fundados,

e todos eles ligados de uma ou de outra maneira ao carro-chefe do Norte, na busca de viabilizar o que lhe parecia dever ser o destino capitalista do continente. As guerrilhas na América Latina, as comunidades de base, os movimentos de libertação na África, a independência das ex-colônias portuguesas, a luta na Namíbia, Amílcar Cabral, Julius Nyerere, sua liderança na África e sua repercussão fora da África. A China. Mao. A Revolução Cultural. A extensão viva do significado de maio de 1968. As lutas político-sindicais e pedagógico-sindicais, todas obviamente políticas, sobretudo na Itália. Guevara assassinado na década anterior e sua presença como símbolo não apenas para movimentos revolucionários latino-americanos, mas também para lideranças e ativistas progressistas do mundo todo. A guerra do Vietnã e a reação no interior dos Estados Unidos. A luta pelos direitos civis e o transbordamento do clima político-cultural dos anos 60, naquele país, para a década de 70 (Freire, 2022, p. 167).

Foi então nesse contexto de agitação política que o mundo ao mesmo tempo propiciou e recebeu as obras de Fanon e as primeiras obras de Freire. Com seu engajamento na Frente de Libertação Nacional da Argélia (FLN), Frantz Fanon se tornou um intelectual militante dos movimentos de independência africanos, em especial argelino, contribuindo com seu trabalho clínico e escritos políticos, entre outras atividades. Já Paulo Freire, a partir do seu contato com os intelectuais do Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB) e a sua experiência com o Movimento de Cultura Popular (MCP), projetos político-pedagógicos no nordeste brasileiro e cargos governamentais dentro e fora da América Latina, impactou decisivamente diferentes campos da educação, bem como foi influente para diversos movimentos progressistas.

Assim, foi nesse processo de participações políticas e contato com movimentos sociais que Freire conheceu o livro de Fanon. Em 1988, Paulo Freire e o educador estadunidense Myles Horton, no “livro-falado” *O caminho se faz caminhando* (1989) – uma conversa-entrevista entre os dois educadores sobre suas infâncias, trajetórias escolares, suas formações políticas e intelectuais –, Horton menciona que algumas leituras foram muito influentes em sua formação (Freire, 2003). “Pois é”, compartilha Freire em resposta:

Lembro, por exemplo, como ter lido Frantz Fanon me ajudou. Aquilo é escrever bem. Quando li Fanon estava exilado no Chile. Um jovem que estava em Santiago para uma tarefa política me deu o livro *Os condenados da terra*. Eu estava escrevendo *Pedagogia do Oprimido* e o livro estava quase terminado quando li Fanon. Tive que reescrever o livro para começar a citar Fanon (ibidem, p. 62).

Então, naquela conversa, atribui uma significativa importância aos *Condenados*, inclusive no processo de re-escrita da sua *Pedagogia*, ao mesmo tempo que uma circulação de pessoas, organizações e ideias revolucionárias possibilita a escrita e recepção das obras dos autores. Apesar de certas diferenças entre os dois autores, ressalto que as duas obras fazem parte de um amplo contexto político e intelectual em comum, sendo o livro de Fanon publicado apenas alguns anos antes do livro de Freire. O período de 1950 a 1970 se destaca como a primeira fase da recepção internacional do pensamento fanoniano, “de embocadura

terceiro-mundista e voltada a aplicações e reações imediatas à obra fanoniana e a temas como violência e práxis revolucionária” (Faustino, 2022, p. 114). Nos primeiros textos de Freire, por sua vez, alienação, violência e práxis também são temas importantes, muitas vezes revisitados em escritos futuros.

Na obra de Fanon, a própria intenção projetada pelo autor corresponde à repetida escolha do *Condenados*, feita por aquela geração, como um dos principais livros de referência para os movimentos de lutas democráticas e revolucionárias em várias partes do mundo⁵. Segundo o sociólogo Deivison Faustino:

É fundamental reconhecer que Fanon apostou a sua vida na conformação de um bloco de resistência intercontinental anti-imperialista e anticolonial de luta, protagonizado pelos povos colonizados em aliança com todas as forças progressistas que a isso se dispusessem (ibidem, p. 119).

Nessas lutas, tanto a dominação psicossocial de povos explorados, quanto a extensão da violência nesses territórios conquistados, foram percebidas como problemas compartilhados pelas regiões subdesenvolvidas do mundo, sendo estas duas das principais questões em debate na época, discutidas também por Fanon e Freire. Embora o intelectual pernambucano esteja mais associado à educação, estudar as suas ideias na história do pensamento político também converge com as suas próprias intenções e seu posicionamento político como educador progressista. Um dos pontos de partida mais importante nos seus ensinamentos foi justamente:

O reconhecimento do ato de educar e de educar-se como um ato político: “sou substantivamente político”, disse, “e só adjetivamente pedagógico” (Paulo Freire, 2003), ao mesmo tempo que fez entender a importância da prática educativa como lugar para intervir e lutar (Walsh, 2009, p. 29).

Nesta pesquisa, portanto, investigo qual a contribuição que Frantz Fanon, através do seu último livro publicado em vida, *Os condenados da Terra*, deixou para a teoria político-pedagógica de Paulo Freire, em especial sua *Pedagogia do Oprimido*. Utilizando também outros livros dos dois autores e outras fontes e discussões bibliográficas, estudo a relação entre Fanon e Freire sob os eixos temáticos da alienação e da violência, conectados pela problematização da práxis. Em ambos os autores, tais questões são contrapostas à necessidade e qualidade dos trabalhos de conscientização e participação políticas como meios de superação da situação de opressão; e à crítica da violência como elemento fundamental na constituição das relações opressoras, cuja superação não poderia prescindir da reação de contraviolência do oprimido que promova maiores espaços de diálogo e participação.

⁵ Mesmo militantes afro-estadunidenses ligados ao Partido dos Panteras Negras liam Fanon e se consideravam negros do Terceiro Mundo, colonizados pelo governo estadunidense (Kerswell, 2020; Luques, 2021).

– Hipóteses e levantamento bibliográfico

A partir destas primeiras considerações, levanto os seguintes questionamentos. Por que a relação entre Fanon e Freire foi pouco investigada pelos estudiosos da obra freireana? Antes negligenciado como sua referência intelectual, apesar das indicações do próprio Freire sobre tal importância, qual é a contribuição específica de Fanon para o autor? E como qualificar essa influência? Partindo de algumas referências teóricas e políticas em comum, Fanon foi mais um teórico da libertação, entre outros, que contribuiu para um esforço no qual Freire já estava engajado, ou ele exerceu uma influência crucial para o pensamento do educador brasileiro, contribuindo decisivamente para sua radicalização política e revisão dos seus princípios filosóficos?

De acordo com Renato Ortiz (1985), comparando as teorias de Fanon com o pensamento de alguns movimentos teóricos e políticos das décadas de 1950 e 1960, como o ISEB, o MCP e o educador pernambucano Freire, se percebe o compartilhamento de referências teóricas em comum, como Hegel, Marx e Sartre. (Entre Frantz Fanon e Alberto Guerreiro Ramos, especificamente, se inclui aí a referência comum de Aimé Césaire, lido por Guerreiro Ramos, sendo este, por sua vez, lido e citado por Paulo Freire⁶.) Vanilda Paiva (1980) dedicou um estudo sobre as raízes isebianas de Freire, reforçando a aproximação entre esses pensadores em um mesmo movimento de ideias em circulação. Desse modo, intelectuais daquele período como Fanon e Freire escolheram alguns dos mesmos referenciais teóricos considerados pertinentes para a formulação de teorias da libertação (Guimarães, 2008).

Nesse sentido, é possível questionar em que medida as supostas influências de Fanon para Freire derivariam, na verdade, desse horizonte intelectual compartilhado, por um lado, e da leitura de fato feita por Freire do *Condenados da Terra*, por outro. A relação que Freire estabeleceu com o livro de Fanon indica uma forte influência do pensamento fanoniano para o pensamento freireano? Qual é a importância particular deste teórico anticolonial para o pedagogo brasileiro? Assim como “as referências marxianas sobre Hegel, nos *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*, estavam presentes muito além das passagens nas quais ele fora citado textualmente” (Musto, 2019, p. 406-407), seria um caso análogo em relação a estes outros dois autores? Isto é, Fanon estaria para Freire como Hegel esteve para Marx?

⁶ Intelectuais isebianos como o filósofo Álvaro Vieira Pinto e o sociólogo Alberto Guerreiro Ramos foram referências muito importantes para Paulo Freire. Nas iniciações científicas, investiguei como os escritos de Guerreiro Ramos – responsável pela área de Sociologia do ISEB até 1958 – e de Fanon se estruturaram a partir de alguns conceitos em comum fundamentais para suas teorias de superação da situação colonial, a partir de suas apropriações criativas das contribuições de Balandier, Sartre, Hegel, Marx, Césaire, embora fossem apropriadas para conclusões divergentes em certos aspectos. Para saber mais, veja Silva (2023).

Uma constatação feita inicialmente é de que havia citações de Fanon na *Pedagogia do Oprimido* que foram removidas antes da publicação do livro. Essa remoção não tem sido tematizada, o que pode ser relacionado à baixa atenção dada pelas pesquisas acadêmicas para a relação entre Fanon e Freire, além do racismo envolvido na formação de cânones acadêmicos que marginaliza pensadores negros e negras em geral. A nível de contextualização dessa circulação de ideias, movimentos políticos e produções escritas, surgem algumas hipóteses para essa relativa ocultação teórica de Fanon como uma das referências intelectuais que embasam o texto freireano.

Nos manuscritos da *Pedagogia* de Freire, duas das quatro citações de Fanon foram removidas na edição publicada, pois, a partir do que tenho investigado: 1) possivelmente se trataria, em parte, de uma prática comum de escrita ensaística no tratamento mais livre das fontes bibliográficas – provavelmente em menor medida como fator explicativo, afinal as citações já tinham sido inseridas; 2) enquanto, ao mesmo tempo, no contexto de censura ditatorial pelo regime militar, autores de esquerda como Fanon eram considerados perigosos e alvos de perseguição política, o que acarretaria nos riscos envolvidos em citar autores perseguidos e censurados para o autor e a circulação mesma do livro; 3) além de que, entre as esquerdas brasileiras, não havia um consenso sobre a adesão ou pertinência das ideias radicais de Fanon para o nosso contexto, de modo que essa remoção das citações poderia ser uma espécie de negociação político-intelectual, isto é, uma possível tentativa de conciliação na disputa com diferentes vertentes de pensamento e movimentos políticos, considerando o que o nome de Fanon e sua defesa da luta armada significava naquele período.

Essa radicalidade de Fanon não foi rejeitada por Freire, mas pelo contrário, ele endossou a sua defesa da chamada violência do oprimido; portanto, penso que se pode cogitar tanto essa “negociação” cogitada, ao invés de um hipotético posicionamento divergente do próprio autor, quanto a política ditatorial que justificasse essas remoções. De fato, o foco de Freire não foi discutir nem participar da luta armada. Pela esquerda revolucionária da época, Fanon seria idolatrado, mas a sua radicalidade seria temida tanto pela direita conservadora quanto pela esquerda moderada. Contudo, tanto esta explicação via negociação com as esquerdas quanto àquela sobre a censura, que se justificam pelo contexto histórico, podem ser relativizadas, a partir da constatação de que outros revolucionários foram mantidos no livro, como Rosa Luxemburgo e Che Guevara, além das ideias do livro como um todo.

No fim, mesmo que respostas definitivas sejam inviáveis, considero pertinente o exercício dessas reflexões. Determinar as razões exatas para a remoção das citações de Fanon do livro de Freire ou mesmo os contornos precisos e definitivos da contribuição do primeiro

para o segundo, parece improvável, de fato. É possível que todos os três fatores tenham pesado sobre as relações e decisões de Freire. Por último, 4) outra hipótese levantada é que foi justamente a recepção da teoria decolonial no Brasil, sobretudo nos anos 2010, que explicaria a passagem de uma baixa representação de Fanon, como referência de Freire, para uma forte associação que atualmente começa a ser estabelecida entre os autores.

A partir disso, minha principal hipótese sobre essa contribuição é que, entre outras referências, *Os condenados da Terra* de fato impactou significativamente no aprofundamento teórico e radicalização política do pensamento freireano, apresentando uma abordagem das relações antagônicas de opressão aplicada ao antagonismo entre os colonizadores da Europa e os colonizados do Terceiro Mundo, o colono e o colonizado, brancos e negros, nação e anti-nação, que Freire utiliza como uma das suas referências para filosofar sobre a relação entre opressores e oprimidos, as elites e as massas, a partir da oposição entre diálogo e anti-diálogo, a ação cultural dialógica e a anti-dialógica; a colaboração, a união, a organização e a síntese cultural, de um lado, e, de outro, a conquista, a divisão, a manipulação e a invasão cultural. Vinculada a isso, não só os temas da introjeção da opressão na consciência oprimida e da práxis revolucionária, mas o modo como a teoria fanoniana articulou *alienação* e *violência* parece ter sido uma relevante fonte de inspiração para a teoria freireana da libertação. Meu objetivo geral, portanto, é identificar essas contribuições e suas discussões em torno dos problemas da alienação e da violência.

O desafio se encontra na típica orientação intelectual eclética desses autores terceiro-mundistas, que, interessados na libertação humana, faziam mediações críticas com diferentes teorias nacionais e estrangeiras, sendo um focado na libertação nacional e o outro na educação libertadora. Ou seja, Fanon e Freire fizeram parte deste movimento intelectual de síntese criativa das contribuições marxistas, existencialistas, das interpretações socialistas da dialética hegeliana e até mesmo da psicanálise, cujas sínteses foram aplicadas às lutas políticas e disputas locais nas quais estavam inseridos. Assim, ambos foram leitores de alguns dos mesmos teóricos, como os já mencionados Hegel e Marx, mas também Lenin, Mao Tsé-Tung, Fidel Castro, Simone de Beauvoir, e se inspiraram também nos mesmos eventos políticos como referências de lutas de libertação, em especial a Revolução Cubana.

Na trajetória de Freire, é perceptível que houve um processo de transformação do seu pensamento político, que coincide com o período de radicalização política da América Latina, com os ciclos de ditaduras militares e depois também com a leitura de Fanon e outros teóricos feita pelo autor na época. Segundo Scocuglia:

Apesar da sua importância “em si”, a Pedagogia do Oprimido faz parte de uma tríade iniciada com Educação e Atualidade Brasileira e Educação Como Prática da Liberdade, isto é, constitui-se sequência de uma obra em constante movimento de reelaboração e de reconstrução (Scocuglia, 1999, p. 55-56).

Educação e atualidade brasileira (1959), livro de Freire marcado por sua filiação à ideologia do nacionalismo-desenvolvimentista (Paiva, 1980), foi sua tese defendida para o concurso de História e Filosofia da Educação da então Universidade do Recife, hoje Universidade Federal de Pernambuco. Para Vanilda Paiva, *Educação como prática da liberdade*, seu livro subsequente, é apenas uma reelaboração da sua tese (ibidem, p. 141). Depois, com *Pedagogia do oprimido*, nesse processo de aprimoramento da sua teoria política da libertação a partir da perspectiva pedagógica, há uma radicalização política ainda maior do seu pensamento. Segundo Mota Neto (2015, p. 176):

[Paulo Freire] fez a autocrítica ao livro Educação como Prática da Liberdade por nele não ter feito nenhuma referência mais contundente à natureza política da educação e ao problema das classes sociais, o que deu margem para que muita gente fizesse uma leitura reformista de suas ideias.

Por outro lado, apesar de mudanças significativas da *Educação* para a *Pedagogia* – como o deslocamento do debate em torno do desenvolvimento nacional para uma abordagem ética mais revolucionária –, em geral se aponta não para uma ruptura, mas para uma continuidade e aprofundamento teórico-político do pensamento de Freire ao longo do seu exílio (Martins, 2012; Cortez, 2016). Observa-se como o próprio Freire descreve esse amadurecimento intelectual em *Pedagogia da Esperança*, lembrando desde os tempos em que esteve, ainda no Brasil, trabalhando no Serviço Social da Indústria (SESI), em sua Divisão de Educação e Cultura:

A passagem pelo SESI tramou algo de que a *Pedagogia* foi uma espécie de alongamento necessário. Refiro-me à tese universitária que defendi na então Universidade do Recife, depois Federal de Pernambuco: *Educação e atualidade brasileira* que, no fundo, desdobrando-se em *Educação como prática da liberdade*, anuncia a *Pedagogia do oprimido* (Freire, 2022, p. 26).

Entre outras referências do campo marxista e socialista – tais como “Karl Marx, Friedrich Engels, Georg Lukács, Rosa Luxemburgo, Che Guevara, Eric Fromm, Herbert Marcuse, Camilo Torres, Mao Tsé-Tung” (Mota Neto, 2015, p. 176) –, o livro de Fanon foi incorporado em tal processo, primeiramente em *Educação como prática*, mas mais profundamente na *Pedagogia*. Assim, se pode discutir a contribuição de Frantz Fanon para a transformação do pensamento político freireano, cujo caráter socialista se tornará ainda mais manifesto em textos como as suas *Cartas à Guiné-Bissau: registro de uma experiência em processo* (1977 [1975-1976]).

Deve-se notar que Fanon foi marcante para toda uma geração. Naquele contexto de efervescências políticas, “o imaginário militante das ‘novas esquerdas’”, como localiza Facundo Ferreirós (2020, p. 58), se alimenta com “o livro *Los condenados de la Tierra* de Frantz Fanon”, entre outras referências e experiências “que nutriram o imaginário político revolucionário”. Essas leituras foram importantes para Freire porque, morando no Chile e trabalhando no Instituto de Desenvolvimento Agropecuário (Indap) e no Instituto de Capacitação e Investigação em Reforma Agrária (Icira):

Absorvido pelo trabalho prático desde a criação do seu método, restara a Freire pouco tempo para o trabalho teórico, e quando a queda do governo Goulart o obriga a parar, ele precisa recuperar o seu ponto de partida em 1959. [...] Freire não pudera ainda digerir as novas influências e incorporar teoricamente novas posições; por isso, sua consciência teórica já não dava conta de toda a sua prática e ele carecia, naquele momento, de instrumentos teóricos e metodológicos que possibilitassem uma reinterpretação da realidade e uma revisão profunda do seu discurso pedagógico. Um esforço mais consequente nesta direção ele o fará mais tarde e *Pedagogia do oprimido* é o seu resultado (Paiva, 1980, p. 141).

Trabalhando na reforma agrária chilena enquanto reformula sua teoria política da educação, ele levou a *Pedagogia do Oprimido* para o seu campo de trabalho, onde, segundo o autor, os camponeses poderiam ter se identificado com o livro. Nas suas lembranças da *Pedagogia da Esperança*, Freire (2022, p. 195) diria que:

Tudo isso os estimulava [os educandos dos programas de reforma democrática] como a mim me estimulava a leitura de Fanon e de Memmi, feita quando de minhas releituras dos originais da *Pedagogia*. Possivelmente, ao estabelecerem sua convivência com a *Pedagogia do oprimido*, em referência à prática educativa que vinham tendo, devem ter sentido a mesma emoção que me tomou ao me adentrar nos *Condenados da terra* e no *The Colonizer and The Colonized*.

Assim, Freire atribui um significado específico aos dois livros em sua trajetória. Apesar do reconhecimento nacional e internacional da importância de Fanon e Freire, e cada vez mais das suas fortes ligações, essa relação foi pouco discutida no Brasil até recentemente. Em *Paulo Freire: Uma biobibliografia* (1996), um livro com mais de setecentas páginas, a pesquisa de diversos autores é reunida para discutir a trajetória, os trabalhos, os escritos e as influências teóricas de Paulo Freire, mas o nome de Frantz Fanon é mencionado apenas três vezes, sem nenhum aprofundamento. Em *A História das Idéias de Paulo Freire* (1997), Afonso Scocuglia também discute as influências de Freire, considerando que autores como Marx, Engels, Gramsci, Sartre, Lukács e Cabral foram as principais referências em seu propósito de compreender os grupos populares e aprimorar seu trabalho, mas não menciona Fanon⁷ (Scocuglia, 1999, p. 101).

⁷ Curiosamente, a expressão “condenados da Terra” aparece no prefácio à segunda edição do livro de Scocuglia, escrito por Moacir Gadotti, ainda que o autor da expressão não seja mencionado no livro. Já naquela *Biobibliografia* de 1996, há no fim do livro um Glossário, onde se atribui erroneamente a expressão “condenados

Porém, como diria Pablo Martins, o nome de Frantz Fanon deveria ser incluído nessas listas (Martins, 2012, p. 244). Anos mais tarde, Scocuglia (2018) publica *Pedagogia do Oprimido (1968-2018): Da revolução ao reencontro da esperança*, artigo no qual retoma seus estudos do pensamento freireano, mas Fanon sequer foi mencionado. Em 2008, Antonio Sérgio Guimarães, em *A recepção de Fanon no Brasil e a identidade negra*, já havia chamado atenção para a importância do educador pernambucano para a recepção da teoria fanoniana no pensamento brasileiro:

No exílio chileno desde 1964, foi o pedagogo revolucionário Paulo Freire, também muito influenciado pelo pensamento existencialista católico e pelo nacionalismo anticolonialista do Iseb, quem fez a leitura de Fanon mais absorvedora. Em sua *Pedagogia do oprimido*, Freire foi, talvez, o primeiro brasileiro a abraçar as ideias de Fanon (Guimarães, 2008, p. 106).

De acordo com o meu levantamento bibliográfico, apenas recentemente esta relação começou a ser mais trabalhada pelas pesquisas acadêmicas⁸. Sobretudo a partir dos anos de 2010, alguns trabalhos foram realizados abordando essa relação específica entre Fanon e Freire. Contudo, frequentemente as relações estabelecidas não vão muito além da menção e associação de expressões como “condenados da terra” e “esfarrapados do mundo”, “colonizadores e colonizados”, “opressores e oprimidos” (Andreola, 2007; Lima, 2011; Lauriti, 2018; Harfouch, 2020). Concordaria Ferreirós: “geralmente, as alusões de Freire a autores como Fanon ou Memmi são simplesmente mencionadas” (Ferreirós, 2020, p. 73). E em geral, os paralelos traçados sobre a relação entre Fanon e Freire enfatizam uma comparação das suas teorias, sobretudo por semelhanças, não um estudo focado nas diferenças ou na contribuição do primeiro para o segundo.

Sem dúvida, o tema de convergência mais destacado é a alienação, abordada como uma forma de introjeção do opressor no oprimido (Mouján, 2019; Silva, 2021), através da tese de que “o colonizado é o hospedeiro do colonizador” (Mota Neto, 2013, p. 29-35), também referenciada como “a hospedagem ou a imersão dos opressores nos oprimidos” (Borges, 2014, p. 218), a “introjeção do opressor na psique do oprimido” (Silva, 2021, p. 129), a “força de atração que o primeiro exerce sobre o segundo” (Mesquida *et al.*, 2014, p. 98-99). Da minha parte, concordo com esses autores ao identificar que, para Fanon, enquanto o sujeito estiver alienado, “o olhar do colonizado reflete o olhar do próprio colonizador” e que esta concepção influenciaria decisivamente a teoria de Freire (*ibidem*, p. 99).

da terra” à Albert Memmi, autor de *Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador* (1957), outro livro lido e citado por Freire.

⁸ O livro do holandês Hans Achterhuis poderia contribuir com a pesquisa, *Filosofen van de derde wereld – Frantz Fanon, Che Guevara, Paulo Freire, Ivan Illich, Mao Tse-Toeng* (1975), mas não obtive acesso.

Concordaria também Venício Lima (2021, p. 54-55) que, apresentando uma “série de citações [de Fanon em textos de Freire], a primeira de 1965 e a última de 1996, ou seja, ao longo de um período de mais de 30 anos”, demonstra que a sua presença no pensamento freireano se faz presente também no modo como “Freire incorpora em diferentes dimensões de seu pensamento a interpretação de que os opressores vivem, habitam, se introjetam nos modos de ser e de pensar dos oprimidos”. Assim, relativamente, foi mais enfatizado a teoria de Fanon sobre a *alienação colonial* do povo dominado como sua contribuição para a teoria de Freire sobre a *ambiguidade* ou *dualidade existencial* do oprimido ou sua *aderência ao opressor*, do que o tema da violência em suas obras.

Sobre a questão da violência, as pesquisas que comentam o tema normalmente já assinalam uma diferença importante feita por Fanon e Freire ao distinguirem a violência para dominação, dos opressores, e a violência para libertação, dos oprimidos (Lippold, 2005; Irwin, 2012; Oliveira *et al.*, 2020, 2021; Silva, 2021; Faustino, 2022; Green, 2023; Darder, 2024), mas sem maiores aprofundamentos, salvo exceções (Cortez, 2016; Lima, 2021; Lamboloto, 2024). Além disso, ao invés de uma abordagem voltada para a compreensão dos textos a partir dos seus próprios contextos e categorias, é comum que os estudos da relação Fanon-Freire feitos em outras áreas, como Educação, Psicologia, Sociologia, Serviço Social, Educação Física, utilizem perspectivas interpretativas posteriores à produção teórica desses autores, como o pós-colonialismo e comumente a decolonialidade (Walsh, 2009; Miglievich-Ribeiro, 2018; Smith, 2020; Sousa *et al.*, 2021, Gonzalez, 2022, Silva, 2023a, Silva Júnior *et al.*, 2024), o que pode tender a um certo anacronismo que deve ser evitado em uma metodologia contextualista.

No meu caso, minha abordagem enfatiza o pensamento anticolonial em diálogo no Terceiro Mundo. Nesse sentido, por fim, vale reforçar a observação de Ferreirós (2020) sobre a falta de reconhecimento da importância do conceito de Terceiro Mundo como uma chave de leitura histórica mais adequada para compreender tal contexto, assim como tem feito Germán Albuquerque (2011, 2014) em seus escritos. Assim, assumo aqui como eixo central da análise não os estudos pós-coloniais e decoloniais, posteriores aos seus escritos, mas sim o anticolonialismo terceiro-mundista próprio daquele tempo⁹. De uma perspectiva da história do

⁹ Em relação a outras correntes de pensamento, entendo que o anticolonialismo foi a base política, moral e epistêmica predominante a partir da qual Fanon se apropria criticamente de diversas referências, teóricas e políticas, pensadores, pensadoras e suas ideias, de eventos políticos e movimentos sociais. Concordo que é “um esforço em vão tentar enquadrar o autor em qualquer uma dessas correntes teóricas [marxismo, existencialismo, psicanálise]. [...] Ao segmentá-lo, perdemos de vista sua originalidade. Penso ser mais produtivo deixar-se conduzir pela *especificidade* de seus trabalhos. Assim, ao colocarmos sua obra numa visão panorâmica, acredito não ser exagero afirmar que vemos uma formulação única de uma teoria do sujeito colonial, seu desenvolvimento e uma aposta para a sua dissolução” (Ferreira, 2022, p. 12).

pensamento político, importa analisar a contribuição de Fanon para Freire de forma contextualizada no pensamento terceiro-mundista dos anos 1950 e 1960 – assim como fazem Jones Irwin (2012) e Luiz Eduardo Motta (2021), ainda que com um escopo reduzido. Portanto, uma pesquisa de mestrado centrada nessa relação aprofunda alguns desses vínculos relativamente negligenciados, colaborando para revelar mais nitidamente a dinâmica teórica de apropriação crítica do *Condenados da Terra na Pedagogia do Oprimido*.

– Métodos e abordagens

Por conseguinte, esses dois livros e seus contextos são as fontes principais da pesquisa. Metodologicamente, a investigação se aproxima, de modo entrecruzado, de duas problemáticas gerais em torno da identificação da contribuição de Fanon para Freire, por meio da: 1) contraposição da *Pedagogia do oprimido* à *Educação como prática da liberdade e Educação e atualidade brasileira*; e da 2) contraposição das ideias de Freire em relação às de Fanon, bem como à dialética hegeliana, abordada nesta pesquisa, entre outras apenas elucidadas, como a teoria marxista e a filosofia existencialista. A primeira se refere ao caráter processual do pensamento freireano em suas transformações, continuidades e descontinuidades. A segunda reconhece a heterogeneidade na circulação de ideias, postulando que, para que se identifique contribuições específicas, se considere a existência de diferentes influências sendo apropriadas pelo autor, neste caso em um horizonte intelectual comum sendo compartilhado. Evidente que, devido aos limites da pesquisa de mestrado, essas duas problemáticas não podem ser investigadas minuciosamente, mas apresento aqui uma aproximação e algumas sistematizações.

Com isto em mente, proponho interpretar as obras principais da pesquisa através de um método contextualista da história do pensamento político, orientado pelo contextualismo linguístico do historiador britânico Quentin Skinner. Conforme apresenta em *Significação e compreensão na história das ideias*, texto¹⁰ inserido como quarto capítulo de *Visões da Política* (2002), o contextualismo skinneriano enfatiza o contexto intelectual dos autores, seus conceitos e a intencionalidade, pois:

Se o que pretendemos é uma história da filosofia feita com um espírito genuinamente histórico, devemos ter como uma de nossas principais tarefas a contextualização intelectual dos textos em estudo de forma a que possamos dar sentido ao que os seus autores estavam a fazer quando os escreviam. [...] Trata-se apenas de utilizar as técnicas básicas da investigação histórica de forma a captar os seus conceitos, seguir as suas distinções, apreciar as suas crenças e, tanto quanto possível, ver as coisas como elas são (Skinner, 2005, p. 4).

¹⁰ Trata-se de uma versão abreviada e revisada de um artigo publicado originalmente em 1969.

Dessa forma, à luz dos contextos nos quais estavam inseridas, a análise das relações entre as duas obras principais requer a investigação dos conceitos encontradas no “vocabulário normativo” utilizado pelos autores e os efeitos que pretendiam promover ao utilizá-los – seus “atos discursivos” como Skinner denomina (ibidem, p. 10-11, 136, 211). Assim, compreender o texto e o contexto envolve também a investigação das intenções dos autores. Em suas palavras:

Devemos atentar-nos não somente ao significado do que é dito, mas ao mesmo tempo na força da intenção com a qual a afirmação é exposta. Precisamos, assim, concentrar-nos não só naquilo que as pessoas estão dizendo, mas também naquilo que estão fazendo ao dizê-lo (ibidem, p. 390).

Investigando as intenções de Freire em relação ao livro de Fanon, se trata aqui de revelar quais são o sentido e a função que ele atribui ao *Condenados da Terra* em sua *Pedagogia*. Em suas *Considerações em torno do ato de estudar*, texto de abertura do livro *Ação cultural para a liberdade e outros escritos* (1975 [1968-1974]), Freire chama atenção para o caráter dialógico de todo estudo, compreendido não como um ato passivo, mas como ação de um sujeito que estuda e exerce assim um “diálogo com o autor do texto”, o que implica na necessária “percepção do condicionamento histórico-sociológico e ideológico do autor” (Freire, 2022a, p. 14).

Dessa forma, junto a isso, percebo este estudo como uma pesquisa de circulação de ideias. Em *Traveling Theory* (1983), o crítico literário e teórico pós-colonial Edward Said discute sobre esta perspectiva. Sua noção de “ideias viajantes” busca enfatizar justamente o caráter contextual e dinâmico que uma ideia assume ao surgir, circular, se transformar e se acomodar em novas circunstâncias históricas. Assim como as pessoas, diria o teórico palestino-estadunidense, “ideias e teorias viajam – de pessoa para pessoa, de uma situação para outra, de um período para outro” (Said, 1983, p. 226). Como é de se esperar, diversos fatores intervêm nessa circulação, posições socioeconômicas, identidades sociais, experiências profissionais, além da formação intelectual.

Conforme propõe Said, existem condições recorrentes no movimento das ideias: 1) as condições iniciais de surgimento; 2) a distância no tempo e no espaço na qual as ideias sofrem as pressões dos contextos e realizam sua passagem entre diferentes épocas e lugares; 3) as condições de aceitação, bem como de resistência à sua aceitação, em outro contexto; e 4) a nova acomodação da ideia usada em uma nova circunstância (ibidem, p. 226-227). Todos estes elementos surgem nesta pesquisa que investiga as circulações do texto fanoniano até fazer parte das leituras e escritas de Freire. Portanto, entre apropriações integrais e

empréstimos criativos, se estuda o texto junto com o contexto e o sentido atribuído pelo uso das ideias mobilizadas ali pelos autores, posicionados historicamente.

Neste escopo, meu horizonte temporal visa sobretudo o período de escrita dos livros principais da pesquisa (1961-1968), núcleo histórico a partir do qual traço o contexto em que os dois intelectuais e militantes empregaram determinado vocabulário normativo a fim de reconstituir os fundamentos dos seus projetos de intervenção política. Através do mapeamento e análise de conceitos como *opressor e oprimido*, *colonizador e colonizado*, *alienação e violência*, *violência horizontal e contraviolência*, analiso e relaciono importantes aspectos do pensamento político de Fanon e Freire.

De acordo com Álvaro Bianchi (2014), a abordagem mais adequada para uma história do pensamento político deveria conciliar o tempo lógico envolvido nas estruturas dos textos escritos (o encadeamento dos conceitos e argumentos em seu discurso filosófico) com o tempo histórico vivido pelos seus autores (a história econômica, política e intelectual). Utilizar apenas o método estrutural significaria produzir uma história do pensamento político sem história, sem filosofia e sem política, dada a relação intrínseca entre essas dimensões (ibidem, p. 5-7). Assim, para “articular o estudo do movimento da estrutura de uma obra com a investigação sobre a produção da obra e o contexto (intelectual ou político) no qual ela foi produzida”, as trajetórias individuais e os tempos vividos pelos autores – além de textos inéditos, manuscritos de uma obra, correspondências, artigos publicados na imprensa, entrevistas, anotações, relatos autobiográficos – são fontes legítimas e por vezes necessárias para a problematização e interpretação das suas teorias (ibidem, p. 9, 12).

Nessa reconciliação, portanto, entre filosofia, história e política, o pensamento é concebido, segundo Bianchi, em seu “movimento na luta política”; as intenções dos autores são interpretadas junto com as “motivações externas à obra”; a unidade entre o problema filosófico e a ação política e práticas cotidianas é encontrada nos “conflitos intelectuais e políticos dos quais o autor está tomando parte” em sua produção textual; a “eficácia” do pensamento se expressa na “esfera da circulação de ideias”; e a reconstrução dos processos de produção e circulação das ideias é feita com o estudo de “escritos menores e de ocasião”, da recepção da obra e da autocrítica do autor (ibidem, p. 9-12).

Enfim, na minha abordagem da pesquisa, o período histórico em análise gravita entre os anos 1960, recuperando elementos do período anterior e estendendo pontualmente para elementos posteriores. Os cenários políticos em debate são as disputas internacionais geradas pela crise pós-Guerra na Europa, a Guerra Fria e as lutas de libertação no Terceiro Mundo, bem como os embates nacionais e locais entre políticas de direita e de esquerda, o terrorismo

dos autoritários e a oscilação dos moderados, os movimentos sociais e sua heterogeneidade, a FLN e a Revolução Argelina, o ISEB, o SESI, o MCP e a reforma agrária chilena. Ao longo deste texto, minha dissertação deve demonstrar como o pensamento de ambos os autores foram elaborados a partir das suas reflexões pessoais junto aos seus diálogos, experiências e leitura de outros teóricos.

Além dos livros principais e suas recepções pelas redes de circulação de ideias que os envolviam, analiso cartas de Fanon e Freire, outros livros seus e textos menores, os manuscritos da *Pedagogia do Oprimido*, minhas descobertas do Acervo do Instituto Paulo Freire e as ideias de outros intelectuais do período além da contribuição de pesquisadores e pesquisadoras contemporâneos. Com isso, discuto em pormenores como a intenção de Freire em sua leitura de *Os condenados da Terra* foi encontrar elementos políticos e teóricos para melhorar o seu próprio trabalho como educador humanista revolucionário. Como resultado, destaco que a compreensão e intenção que Freire em parte recupera em parte compartilha com Fanon é que, se a alienação impede a humanização das relações, é preciso engajamento na desalienação, para que seja revertida a desumanização projetada pela máquina do opressor¹¹. Mas se, por sua vez, a violência do opressor bloqueia a própria desalienação, então também é preciso que essa violência seja interrompida.

– Apresentação dos capítulos

Para concluir minha introdução, apresento o escopo desta dissertação, dividida em quatro capítulos. No primeiro, “O projeto do Terceiro Mundo”, apresento a história e os princípios da plataforma política do Terceiro Mundo, adentrando na circulação das ideias que envolvem os dois intelectuais no panorama político-ideológico terceiro-mundista. Esse panorama situa os autores no contexto histórico mais amplo nos quais realizaram suas apropriações e contribuições teóricas, ligadas às suas intenções e disputas políticas a nível local, nacional e internacional. Com isso, apresento um pouco da conjuntura mundial, dos cenários continentais e das ideias em circulação que fazem parte dos caminhos percorridos pelos autores em suas trajetórias e nos seus escritos.

Assim, o capítulo inicia nossa aproximação e discussão com os debates aqui levantados. Para isso, apresento alguns problemas geopolíticos que afetam a recepção da teoria fanoniana

¹¹ “Máquina do opressor” é uma metáfora para o sistema de opressão. “Desde o começo mesmo da luta pela humanização”, diz Freire (2019, p. 76), “pela superação da contradição opressor-oprimidos, é preciso que eles se convençam de que esta luta exige deles, a partir do momento em que a aceitam, a sua responsabilidade total. É que esta luta não se justifica apenas em que passem a ter liberdade para comer, mas ‘liberdade para criar e construir, para admirar e aventurar-se’. Tal liberdade requer que o indivíduo seja ativo e responsável, não um escravo nem uma peça bem alimentada da máquina”.

e a formulação da teoria freireana, subdividido em cinco seções: a primeira, “As raízes do pensamento terceiro-mundista”, com uma apresentação geral do projeto do Terceiro Mundo; e as seguintes que abordam os seus debates sobre “A questão econômica”, as discussões fomentadas com a Conferência de Bandung nos anos 1950, bem como questões sobre “A luta de gênero e a reforma agrária”, além de “O problema da luta armada”.

No segundo capítulo, “O *Condenados* de Fanon e a *Pedagogia* de Freire”, introduzo a trajetória dos autores, passando pela escrita, publicação e circulação desses seus principais livros. Na primeira seção, “Frantz Fanon e a revolução argelina”, trago a trajetória do psiquiatra martinicano até seu engajamento como militante argelino nas lutas de libertação africanas; depois, em “Suas últimas palavras para os Condenados da Terra”, abordo o processo de escrita do seu último texto, poucos anos antes do livro chegar nas mãos do nosso Patrono da Educação. Assim, em “Paulo Freire, de Recife a Santiago”, introduzo a trajetória do educador pernambucano, desde o seu envolvimento nos movimentos de educação popular do Brasil pré-1964, até seu envolvimento no governo democrata-cristão do Chile e organismos internacionais; para por fim discutir o processo de “Escrita e publicação da *Pedagogia do Oprimido*”.

No terceiro capítulo, “Alienação colonial e aderência ao opressor”, me dedico mais exclusivamente a discutir a relação da abordagem fanoniana da *alienação colonial* com a tese freireana da *introjeção da opressão*, também conhecida pela ideia do opressor como *hospedeiro* do oprimido ou da *aderência* do oprimido ao opressor. Haveria uma influência direta e predominante da teoria fanoniana na teoria freireana, fomentando a sua perspectiva sobre a opressão e a libertação? Ou a oposição articulada por Freire entre opressor e oprimido seria mais uma releitura dos antagonismos senhor-escravo de Hegel, entre outros, além de Fanon? Assim, depois de ter introduzido o contexto global e as trajetórias dos autores, aqui discuto mais o texto dos escritos desses autores principais da pesquisa, adotando o conceito de *alienação* como eixo articulador desta parte da investigação.

Neste ensejo, em uma primeira seção, intitulada como “Opressão, colonialismo e racismo”, abordo questões gerais para localizar teoricamente o debate do capítulo, incluindo a importância dos movimentos políticos nordestinos, em especial a Frente do Recife e as Ligas Camponesas. Abordo os modos diferenciados como os conceitos de *colonialismo* e *racismo* articulados pelos autores informam suas perspectivas, suas preocupações e ênfases políticas. Nesse sentido, trago em uma subseção, chamada “Nação e raça entre o ISEB, Freire e Fanon”,

como Paulo Freire e os intelectuais isebianos em geral¹² projetaram um anticolonialismo desvinculado de um antirracismo, ao contrário de Frantz Fanon.

Na segunda seção do terceiro capítulo, “O homem negro não é um homem”, partindo de Fanon para discutir a principal referência compartilhada da época, o hegelianismo francês, trago três subseções, “Um Hegel afrancesado por Kojève”, “Revolução Haitiana: *Liberdade ou Morte!*” e “Alienação e reação: Hegel *versus* Fanon”, a fim de tratar da filosofia fanoniana em seu contexto intelectual anticolonialista, ao qual Fanon contribui criativamente. Por sua vez, na terceira seção, “Os esfarrapados do mundo”, abordo a relação de Freire com parte desse referencial, discutindo sua perspectiva do problema da alienação, suas diferenciações, como entre *aderência* e *adesão*, e suas aproximações e distanciamentos do hegelianismo.

Já no quarto e último capítulo, passo a debater “O problema da violência”. Minha hipótese é que a principal contribuição particular de Frantz Fanon para Paulo Freire não foi tanto sua crítica à alienação quanto sua crítica à violência, a partir da qual o pedagogo brasileiro radicaliza sua perspectiva política da situação de opressão, legitimando a resposta violenta do oprimido à violência do opressor. Acredito, ainda, que houve um afastamento dos intérpretes de Freire dessa importância do tema em sua obra, como o caso de Simões Jorge discutido no capítulo, totalmente contrário à minha interpretação. Nesta etapa, portanto, abordo a articulação feita por Fanon e Freire com o conceito de *violência* para compreender as suas propostas de teorias e práticas libertadoras e radicalmente humanistas.

Em uma primeira seção, debato a noção de que “A violência é atmosférica”, para discutir as teorias dos autores, em especial de Fanon sobre a *violência colonial*, que estrutura toda sociedade colonizada. Na segunda, “As armas da opressão não podem libertar os oprimidos”, passo sobretudo à teoria de Freire sobre a *violência horizontal*, demonstrando como o problema da violência aparece em seus escritos, cuja ênfase está na violência do opressor interiorizada pelo oprimido, que se volta contra os próprios oprimidos. Na terceira, “As ferramentas do oprimido libertam oprimidos e opressores”, discuto as reflexões dos autores sobre outra reação anticolonial do colonizado frente à violência do colonizador, a *contraviolência*, quando a violência é devolvida contra o sistema colonizador, para derrubá-lo, abordando também a crítica de Jorge às formas de legitimação da violência. Por fim, na última seção, “‘Morrer para viver’: sobre o direito e o dever de reagir à violência”, apresento como Freire estabelece limites éticos ao uso da violência política, ainda que para fins

¹² Guerreiro Ramos seria uma relativa exceção por causa dos seus textos sobre raça no início dos anos 1950, embora durante a sua passagem pelo ISEB, entre 1955 e 1958, o seu trabalho tenha se reorientado pela tônica trabalhista e nacional-desenvolvimentista (ver Barbosa, 2015; Kaysel, 2018).

revolucionários, comentando o problema da violência em momentos mais tardios da sua trajetória, pós-*Pedagogia do oprimido*.

Tanto para Frantz Fanon quanto para Paulo Freire, a reação (violenta) do oprimido à violência do opressor seria legítima porque essa reação, além de ser um aprendizado involuntário e torturante promovido pelos opressores, é expressão do anseio do oprimido de recuperar sua humanidade roubada por aquela violência original. Ainda, essas reflexões de Fanon e Freire, sobre a legitimidade da *reação* violenta contra a violência opressora, surgiram a partir de uma conjuntura histórica específica, sob situação de guerras e perseguições políticas nos países do Terceiro Mundo.

A Argélia, em 1961, era uma colônia francesa em guerra de libertação nacional, enquanto o Brasil, de meados a fins daquela década, era um Estado formalmente independente em processo de desenvolvimento industrial capitalista no Centro-Sul, concentrado na região de São Paulo, dominado por um governo militar ditatorial. Embora Freire, enquanto escrevia sua *Pedagogia* de 1968, estivesse trabalhando em um ambiente relativamente democrático do governo chileno, ele estava consciente das violentas disputas políticas ocorrendo dentro e fora daquele país, dentro do seu Brasil, da América Latina e do Terceiro Mundo como um todo. Ainda, ressalto que as diferentes ênfases de atuação política desses intelectuais, a discussão de Fanon sobre a contraviolência e a ênfase de Freire no trabalho educativo, seriam compreendidas como elementos complementares para a libertação humana, tanto da perspectiva do anticolonialismo em geral quanto da sua pedagogia libertadora.

Capítulo primeiro – O projeto anticolonial do Terceiro Mundo

O cotidiano colonial exala violência a todo o momento. Seja no extremismo do apartheid, seja no racismo paternalista português, os poros da colônia estão todos entupidos por ela. [...] A violência aproximou os militantes, serviu-lhes como coesão, por isso os militantes argelinos da FLN e também os Mau-Mau quenianos tinham que executar um atentado pessoal contra os colonialistas para fazer parte de suas respectivas organizações. [...] No momento em que a violência tornou-se explícita na sociedade colonial, ela revelou ao colonizado a verdadeira face do *modus operandi* colonialista e isto desalienou os indivíduos, ela desmistificou as ilusões fundadas nas superestruturas colonialistas [...] Muitos vêm em Fanon um pensador sanguinário que defende a violência e suas insanidades, mas para ele a violência anticolonial não é um ato insano que só macula a sociedade humana, ela é uma ferramenta para a resolução de conflitos (Lippold, 2005, p. 16-17).

No século XX, associado ao desenvolvimento do colonialismo e do imperialismo como inimigo comum dos povos nas periferias do capitalismo, o processo de expansão progressiva das perspectivas revolucionárias fomentou a união de forças sociais em torno de um projeto comum de libertação. Aquela mobilização foi reconhecida por termos como “movimento dos países não-alinhados” e “Terceiro Mundo”, em oposição ao conflito global representado pelos polos Leste-Oeste da disputa geopolítica predominante, a chamada “Guerra Fria” entre a liderança capitalista do Primeiro Mundo, liderado pelos EUA e seus aliados da Europa Ocidental, e o Segundo Mundo comunista, liderado pela União Soviética.

Essa expansão e reorientação do movimento anticolonial e anti-imperialista estão conectadas aos efeitos da Primeira e Segunda Grandes Guerras da Europa, mais conhecidas como “Guerras Mundiais”, de 1914 a 1918 e de 1939 a 1945, respectivamente. No pós-guerra, havia uma Europa a se reedificar, cujos governos estavam dispostos a usar de todos os meios disponíveis para sua reconstrução, inclusive a violência contra os subdesenvolvidos, enquanto os Estados Unidos semelhantemente reorganizava sua disputa por hegemonia.

Nesse processo, com efeito, se criavam “zonas ‘externas’ de transferência das principais contradições capitalistas para a sua periferia, permitindo, assim, uma ‘gestão’ domesticada da luta de classes nos centros” globais do capitalismo (Faustino, 2021, p. 12). Então, a crise pós-Guerras abala diretamente a relação entre as metrópoles colonizadoras e suas colônias. Por sua parte, os povos da Ásia, África e América Latina decidiram não apenas lutar para sobreviver a um aumento da exploração dos seus territórios, mas também aproveitar o cenário de crise da situação colonial-imperial para combater as desigualdades nas suas relações com as potências mundiais, tentando pôr fim à opressão. Assim, oportunamente o enfraquecimento relativo das potências europeias se tornou o momento mais propício para o desmoronamento dos seus impérios coloniais, devido tanto a uma reação ao aumento da violência, quanto à percepção da sua vulnerabilidade por parte dos colonizados (Fanon, 1980, 2021).

“No amanhã da segunda guerra”, diria o poeta martinicano, ensaísta e político anticolonial Aimé Césaire, em seu *Discurso sobre o colonialismo* (1955), os colonizados perceberam que se encontravam no início do desabamento dos impérios coloniais, pois “dezenas e dezenas de milhões” de homens e mulheres conseguiram se erguer “do fundo da escravidão” para enfrentar o poderio da Europa:

Pode-se matar na Indochina, torturar em Madagascar, prender na África Negra, seviciar nas Antilhas. Os colonizados sabem, a partir de agora, que têm uma vantagem sobre os colonialistas. Sabem que os seus ‘amos’ provisórios mentem. Logo, que os seus amos são fracos (Césaire, 1978, p. 14).

Césaire entendia que a verdade por detrás da mentira dos colonialistas era que o colonialismo não é indestrutível. Assim, a crise europeia junto com a tentativa do Primeiro Mundo capitalista de aprofundar a dominação dos países colonizados, para utilizar a exploração dos seus recursos na reparação dos prejuízos causados pelas Guerras, provocou novas reações de resistência e luta por libertação¹³.

Portanto, o terceiro-mundismo como um projeto político historicamente localizado entrelaça alguns elementos importantes para a compreensão do contexto dos autores aqui investigados. A história do Terceiro Mundo da qual Frantz Fanon e Paulo Freire fazem parte carrega um conjunto complexo de fatores, envolvendo ciclos de eventos, redes de pessoas, correntes ideológicas, disputas políticas, organizações inter e transnacionais e muita circulação de ideias. Assim, estudar como as trajetórias de Fanon e Freire são atravessadas pelo fenômeno do Terceiro Mundo fornece uma compreensão histórica dos seus pensamentos políticos. Preocupado com o sentido atribuído à assimilação de ideias ocidentais, o teórico socialista e militante anticolonial Kwame Nkrumah (1970, p. 55), em *Consciencism: Philosophy and Ideology for Decolonisation* (1964), refletiu sobre essa relação entre conhecimento e contexto:

Quando estudamos uma filosofia que não é a nossa, devemos vê-la no contexto da história intelectual a que pertence, e devemos vê-la no contexto do meio em que nasceu. Dessa forma, podemos utilizá-la na promoção do desenvolvimento cultural e no fortalecimento da nossa sociedade humana.

Dessa maneira, a perspectiva anticolonial do intelectual ganês fornece um sentido específico para a apropriação de ideias estrangeiras, cuja proposta se orienta para os seus fins sociais como a descolonização e o desenvolvimento humano, bem como, ainda, é justamente a contextualização que permite que seja feito este uso das ideias.

¹³ Ao fazer sua crítica à obsessão de alguns intelectuais negros pelas culturas passadas dos povos colonizados, Fanon (2008, p. 187) ressaltaria que “o indochinês não se revoltou porque descobriu uma ‘cultura própria’, mas ‘simplesmente’ porque, sob diversos aspectos, não lhe era mais possível respirar”.

Portanto, o pensamento terceiro-mundista foi se forjando também a partir da apropriação que esses intelectuais fizeram de teorias europeias, asiáticas, africanas e americanas, isto é, um compartilhamento de referências dos países do Terceiro Mundo entre si e com os Estados Unidos e a Europa¹⁴. A ideia de nação, por exemplo, mobilizada pelo Ocidente Europeu para a colonização, foi apropriada pelos movimentos de libertação do Terceiro Mundo para a descolonização¹⁵. Ou seja, quando “a ideia europeia de nacionalismo, a qual entrou nas mentes das elites do terceiro mundo, tornou-se uma das causas principais da batalha pela independência”, então “a própria ideia que se provou ser a contribuição mais perigosa da Europa para a política mundial foi usada para fundar as reivindicações das colônias pela liberdade” (Hölse, 2013, p. 252-253).

A perspectiva do Terceiro Mundo, embora se organizando em uma plataforma política internacional, foi diferente do internacionalismo praticado pela União Soviética e seus Estados aliados. Segundo Prashad, para os países não alinhados no conflito das potências mundiais, separadas nos Blocos capitalista e comunista, a ideologia terceiro-mundista seria melhor compreendida como um nacionalismo anticolonial e internacionalista (Prashad, 2007, p. 12). Nesta perspectiva, cada nação concebe a outra como companheira de luta no combate contra o colonialismo e pela justiça, sem desconsiderar a diversidade política, racial, cultural, religiosa e ideológica (ibidem, p. 12, 34, 84-86). Então, a história do Terceiro Mundo é a história de muitos povos e territórios que institucionalmente se tornaram países como os conhecemos hoje, Índia, Irã, China, Indonésia, Congo, Cuba, Vietnã, Egito, assim como também é a história da importância específica de capitais como Paris, Bruxelas, Bandung, Cairo, Belgrado, Havana, Buenos Aires, Argel.

Nessa conjuntura, diversas tendências se manifestaram no interior do projeto terceiro-mundista, expressando divergências entre as nações e entre os grupos sociais no interior de cada nação (ibidem, p. xvii-xviii). Essas disputas foram evidentemente desiguais, favorecendo os interesses de grupos dominantes. Assim, a partir dos anos de 1970, as falhas do Terceiro Mundo levaram ao declínio do projeto:

As demandas populares por terra, pão e paz foram ignoradas em nome das necessidades das classes dominantes. Guerra interna, um fracasso em controlar os preços das commodities primárias, uma incapacidade de superar o sufocamento do

¹⁴ Anos mais tarde, Paul Gilroy (2012 [1993]) oferece uma abordagem racializada da modernidade na qual o historiador afro-britânico desenvolve a metáfora do *Atlântico Negro*, para explicar as estruturas transnacionais edificadas por meio dos caminhos percorridos através do Oceano Atlântico, que se desenvolveram dando origem a um sistema cultural próprio, envolvendo populações negras de diferentes origens territoriais, marcado pelos fluxos e intercâmbios culturais entre africanos e afro-descendentes.

¹⁵ Essa apropriação do nacionalismo ocorreu com muitas divergências e disputas, incluindo desde comunistas a anticomunistas, nacionalistas radicais e socialistas (ver PRASHAD, 2007). Esse debate pode ser encontrado também no artigo de Leila Leite Hernandez (2010) com destaque para a luta das colônias portuguesas.

capital financeiro e muito mais levaram a uma crise nos orçamentos de grande parte do Terceiro Mundo. [...] Atavismos de todos os tipos surgiram para preencher o espaço antes ocupado por várias formas de socialismo. Religião fundamentalista, raça e formas não reconstruídas de poder de classe emergiram sob os destroços do projeto do Terceiro Mundo (ibidem, p. xviii).

Mas apesar das “divergências táticas e estratégicas” em torno da luta anticolonial e anti-imperialista, o Terceiro Mundo também logrou forjar “um programa político central em torno do valor do desarmamento, da soberania nacional, da integridade econômica e da diversidade cultural” (ibidem, p. 113-114). Por sua vez, o modo como Fanon e Freire se posicionaram nessas disputas que são atravessadas por dinâmicas internacionais e nacionais reflete o pensamento desses autores, bem como a influência que o primeiro exerceu sobre o segundo, objeto de investigação desta pesquisa. Logo, antes de me adentrar em suas trajetórias, a seguir vou retomar a história geral do surgimento do *Terceiro Mundo* e apresento alguns dos principais debates deste movimento inter e transcontinental.

1.1 – As raízes do pensamento terceiro-mundista

Logo ao fim da Segunda Guerra, foi criada em 1945 a ONU (Organização das Nações Unidas), com a intenção de assegurar o desenvolvimento pacífico das nações, o que levou à promulgação da Declaração Universal dos Direitos Humanos em 1948. De acordo com o historiador indiano Vijay Prashad (2007), enquanto lutas estavam sendo travadas em diversos âmbitos no mundo todo, a principal instituição internacional para expressão das demandas terceiro-mundistas foram as Nações Unidas. Assim, enquanto a ONU encarnava as contradições do humanismo burguês ocidental, a Organização foi palco de disputa por uma redistribuição do poder a nível global que superasse a situação de subdesenvolvimento do Terceiro Mundo.

Geopoliticamente, o “terceiro mundo” se refere a dois conjuntos de povos e nações: aqueles em processo de luta por sua independência (política) e as recém descolonizadas (ainda que apenas formalmente), localizados nos continentes da Ásia, África e América Latina, além das populações não-brancas no interior do Primeiro Mundo. Mas sobretudo, o Terceiro Mundo se refere ao projeto de construção de uma ideologia e instituições orientadas à emancipação destes territórios, bem como à emancipação humana como um todo. Em *The Darker Nations: A People's History of the Third World* (2007), Vijay Prashad introduz a importante concepção de que o Terceiro Mundo não foi um lugar, mas um projeto político, uma *plataforma de demandas* para atuação de representantes desses povos (ibidem, p. xv).

A partir desta plataforma política, surgiram alianças transnacionais, como o Movimento dos Não-Alinhados em 1961, e órgãos institucionais, como a Conferência das Nações Unidas sobre Comércio e Desenvolvimento (UNCTAD), órgão que, ligado à ONU, foi criado em 1964 devido a pressão política e diplomática daquele movimento (ibidem, p. xvi). Marcante também neste contexto a influência de lideranças masculinas como Ahmed Sukarno da Indonésia, Jawaharlal Nehru da Índia, Gamal Nasser do Egito, Kwame Nkrumah de Gana, Fidel Castro de Cuba, Ho Chi Minh do Vietnã, Ben Bella da Argélia, Nelson Mandela da África do Sul, Patrice Lumumba do Congo, além de eventos como as mencionadas Revoluções Chinesa (1949), Cubana (1959) e Argelina (1962) e a Vitória do Vietnã em 1954 contra a França.

Assim, o projeto do Terceiro Mundo envolveu uma específica confluência de iniciativas pessoais e coletivas, movimentos sociais, alianças políticas, arranjos institucionais e uma ideologia comum, pautada na defesa da autodeterminação dos povos e sua dignidade, pelo direito à terra, paz e liberdade. Como era de se esperar, a bandeira que unificava todo o projeto foi a luta contra as forças coloniais e imperialistas. Conforme se consolidavam em lutas convergentes, as reivindicações do Terceiro Mundo que estavam sendo disputadas no cenário internacional seriam, em geral, “uma exigência de redistribuição dos recursos mundiais, uma taxa de retorno mais digna para a força de trabalho dos seus povos e um reconhecimento compartilhado do patrimônio da ciência, tecnologia e cultura” (ibidem, p. xvii).

Teria sido nas páginas do *France-Observateur*, logo renomeado para *L’Observateur*, jornal francês da intelectualidade anticolonial, que o demógrafo francês Alfred Sauvy utilizou a expressão “Terceiro Mundo” pela primeira vez (ibidem, p. 11). Ressalva-se, não obstante, que, embora o termo só tenha surgido em 1952, para se referir à capacidade de atuação independente do Terceiro Mundo diante do Primeiro Mundo capitalista e do Segundo Mundo comunista, o movimento anticolonial em si já tinha algumas décadas de existência (ver Anderson, 2014).

Ao recuperar o histórico de países colonizadores e suas capitais como Paris e Bruxelas em seus primeiros capítulos, Vijay Prashad destaca a violência dos seus governos perpetrada contra suas colônias. A França, como outras potências europeias, foi severamente violenta em sua repressão contra manifestações pacíficas em prol da libertação das colônias. De todo modo, a Bélgica estava destacada neste sentido, acusada por sua brutalidade até pelas outras potências imperiais, apesar da hipocrisia envolvida em tais denúncias.

Britânicos, estadunidenses e outros se reuniram em uma condenação pública contra a política colonial perpetrada no Congo pela Bélgica, que enriqueceu enormemente o país, ao ponto de se tornar a sexta maior economia do mundo (ibidem, p. 17-19). Não à toa a sua capital foi escolhida pelas lideranças de países da Ásia, África e América Latina para sediar a realização da primeira conferência da Liga Contra o Imperialismo, em 1927. O nome foi um ataque direto à persistência do imperialismo em meio à Liga das Nações, criada pouco antes da ONU para fins semelhantes (ibidem, p. 21). O entendimento da Liga Contra o Imperialismo era de que as suas nações deveriam ser construídas a partir das suas histórias de luta contra o colonialismo e de programas de criação de justiça (ibidem, p. 12).

A Conferência de Bruxelas foi a primeira grande demonstração internacional dessa capacidade de atuação das “nações escuras”, criando as bases para o projeto do Terceiro Mundo e para a articulação da sua solidariedade através das fronteiras do mundo colonizado. Apesar das diferenças em termos de tradição cultural e orientação econômica, a pauta política os reunia em um movimento comum contra o legado do imperialismo e suas continuidades (ibidem, p. 13). Com o tempo, a categoria de *Terceiro Mundo* foi adquirindo legitimidade social, cuja distribuição das suas forças foi a mais ampla do que em qualquer outro projeto político moderno de escala mundial, ainda que resguardasse suas contradições internas.

Na Conferência de Bruxelas, a maioria dos delegados vinham de partidos comunistas e socialistas e de movimentos nacionalistas radicais¹⁶. Em geral, a Ásia estava mais representada do que a África e América Latina, embora houvesse alguns representantes do Norte da África, do movimento Pan-Africano e das Américas em geral, incluindo o Caribe. Representantes latino-americanos como Haya de la Torre, do Peru, participaram da Conferência de 1927 para criticar o imperialismo norte-americano, embora as atenções recaíssem contra a política europeia. A partir desta Conferência, encontros regionais e outras iniciativas se sucederam, como o primeiro Congresso dos Partidos Políticos e Democráticos da América em 1940 e a criação da Liga Árabe em 1944.

Enquanto a Liga das Nações não cumpriu seu propósito, se tornando “uma ferramenta do imperialismo e para a manutenção da paz dentro da Europa”, às custas do resto do mundo, o sucesso das primeiras décadas da ONU se deve à articulação da agenda do Terceiro Mundo no interior das Nações Unidas (ibidem, p. 27-28). Inicialmente, a articulação entre Ásia e África era maior do que a destas regiões com a América Latina, até o início da chamada

¹⁶ Muitos desses delegados haviam participado do Primeiro Congresso dos Povos em Baku (Azerbaijão), organizado pela URSS em 1920, sob patrocínio da Internacional Comunista ao lado do governo do Kuomintang na China e do governo pós-revolucionário mexicano (Prashad, 2007, p. 19-20).

“Guerra Fria” no fim dos anos 1940 – cujo adjetivo parece não corresponder à realidade do fenômeno, já que muitas armas de fogo foram disparadas, muitas bombas e muito sangue quente foram derramados nesse período, sobretudo no Terceiro Mundo (Fanon, 1968).

Primeiramente, a América Latina não compartilhava a mesma experiência contemporânea de dominação colonial formal. Além disso, a língua franca predominante nas regiões latino-americanas é o espanhol, enquanto que as lideranças anticoloniais asiáticas e africanas no evento eram sobretudo anglófonas e francófonas. Ainda, em geral, a América Latina comparadamente enfrentava muito mais a órbita imperial dos Estados Unidos do que a da Europa. Todavia, diria Prashad que foi questão de tempo até perceberem que enfrentavam o mesmo “império das finanças” do Primeiro Mundo, com destaque na Conferência de Bruxelas para a influência do socialista argentino Juan Bautista Justo, que, desde 1896, foi insistentemente crítico à penetração econômica da Grã-Bretanha na Argentina (ibidem, p. 28).

1.2 – A questão econômica

Por sua vez, no campo econômico, se pode justamente retomar o debate sobre desenvolvimento fomentado pela América Latina, cujos países em geral são considerados politicamente independentes desde o século XIX, mas se encontram sob dependência econômica. A situação econômica latino-americana, de base extensamente agrária, se manteve na exportação de matérias primas por preços baixos e importação de produtos acabados por preços altos. Além disso, ao longo do século XX, as Américas Central e do Sul foram vítimas de dezenas de intervenções e ocupações militares dos Estados Unidos, reforçando a dependência da região aos centros capitalistas (ibidem, p. 26, 105-106). Então, como mencionado, diante da crise dos países dos grandes centros da economia mundial causada pelas Guerras, a situação das periferias econômicas é afetada e sua posição no cenário global se encontra em renovada disputa.

Com efeito, na América Latina, se fomenta uma atualização do debate sobre o desenvolvimento econômico da região a partir do texto *O desenvolvimento econômico da América Latina e seus Problemas Principais* (1949), escrito pelo economista argentino Raúl Prebisch. O texto de Prebisch foi publicado através da CEPAL (Comissão Econômica para a América Latina), comissão da ONU criada em 1948, com sede em Santiago do Chile. Raúl Prebisch, que foi subsecretário de finanças da Argentina e depois primeiro diretor geral do Banco Central daquele país, se tornou um dos intelectuais mais destacados da CEPAL ao entrar para a instituição ainda em 1949.

O problema fundamental discutido pelo seu texto, também conhecido como “Manifesto da CEPAL”, é sobre “como deveria o esmagadoramente empobrecido Terceiro Mundo criar políticas econômicas direcionadas para o desenvolvimento da totalidade da sua população?” (ibidem, p. 62). Além de um centro para a pesquisa e a formulação de políticas de desenvolvimento econômico para a América Latina, a CEPAL se tornava desde o início difusora do debate sobre o subdesenvolvimento ao redor do mundo. Este debate partia da constatação de que, como consequência de séculos de imperialismo europeu, a economia da região se baseia em uma situação de dependência em relação ao poder decisório dos grandes centros econômicos em termos de circulação, precificação, tarifação, entre outros elementos envolvidos nas transações econômicas internacionais.

Com isso, a principal estratégia de desenvolvimento sócio-econômico em países periféricos foi a industrialização para substituição de importações e a ajuda externa. Em termos de dimensão econômica na estratégia anti-imperialista da agenda do Terceiro Mundo, havia um amplo acordo entre esses países na importância da industrialização. Contudo, a Europa tinha um poder de reconstrução pós-Segunda Guerra, a partir de recursos como tecnologias avançadas, indústrias sindicalizadas e ajuda estadunidense, além do seu próprio poder bélico para impor os seus termos nas negociações internacionais, muito maior quando comparado à capacidade de industrialização da América Latina, de estrutura econômica primário-exportadora, historicamente marcada pela colonização e escravização.

Além da economia dependente, o seu histórico colonial escravista e as intervenções militares, as relações também são desiguais em torno do problema da ajuda externa. Nesta época, teóricos da modernização defendiam que o problema do desenvolvimento sócio-econômico latino-americano não era tanto a pobreza, mas o seu tradicionalismo, logo a solução dependia de transformações na cultura da região, superando o “tradicional” pelo “moderno” (ibidem, p. 65). Assim, do capital estrangeiro, que viesse apenas uma ajuda mínima, mas que, sobretudo, se formasse uma poupança nacional, que poderia reestruturar os territórios ao longo de algumas décadas. Porém, se a persistência do subdesenvolvimento fosse causada por uma cultura econômica inferior em termos psicossociais, não de desvantagens relacionais, a questão que não estaria explicada é como a Europa supostamente superior precisou de tanto investimento dos Estados Unidos para sua reconstrução pós-Guerras¹⁷.

¹⁷ Este seria um manifesto caso de *ignorância branca* nas relações internacionais, que reflete autorrepresentações enganosas de pessoas e grupos brancos. Segundo Charles Mills (2018, p. 431): “Como a memória individual é assistida através de uma memória social maior, também a amnésia individual é assistida por uma amnésia coletiva maior. Em sua pesquisa sobre a continuidade, na verdade sobre o aprofundamento, do vão entre

Em 1947, os Estados Unidos promoveu o *Marshall Plan*, que consistiu no plano de investimento estadunidense de treze bilhões de dólares na reconstrução da Europa Ocidental capitalista (ibidem, p. 64-65). Dessa maneira, foi a exploração de territórios colonizados que proporcionou o desenvolvimento da Europa. Considerando os séculos de imperialismo colonial e neocolonial, diria Prashad, e concordariam Prebisch e outros teóricos do desenvolvimento, que “o Terceiro Mundo sangrou para fazer a Europa crescer” (ibidem, p. 66). Para os intelectuais desenvolvimentistas, conseqüentemente, a Europa e os Estados Unidos têm a responsabilidade de contribuir com o desenvolvimento dos países do Terceiro Mundo:

Dado que a Europa e os Estados Unidos se beneficiaram do domínio colonial, devem assumir a responsabilidade por isso. Ser responsável deveria significar que o Primeiro Mundo precisava fornecer subsídios definitivos ao Terceiro Mundo (o que mais tarde seria chamado de “reparações”). Pedir às pessoas do Terceiro Mundo que se sacrifiquem mais em prol do desenvolvimento seria moralmente inapropriado. [...] Deixar de industrializar por falta de investimento seria igualmente imoral, porque condenaria partes do mundo à estagnação e à pobreza socializada (ibidem).

Quando havia, entretanto, a ajuda estrangeira costumava ser irrisória e desequilibradamente interessada, aumentando a dependência econômica e subordinação política dos países terceiro-mundistas (ibidem, p. 9). Por parte da União Soviética e da China, nações mais aliadas ao mundo colonizado do que o imperialismo capitalista euro-americano, sua ajuda estaria diretamente motivada pela disputa com o Ocidente, além dos seus recursos serem inferiores aos do Primeiro Mundo (ibidem, p. 72). Desse modo, Prashad recupera a crítica do marxista de origem russa Paul Baran, que, em *A economia política do desenvolvimento* (1957), expõe a futilidade da estratégia de industrialização via substituição de importações e ajuda externa, em detrimento por exemplo da reforma agrária; crítica com a qual anos mais tarde concordaria Prebisch:

A ajuda externa (seja capitalista ou socialista) comprou tempo para as elites dominantes, que *usaram esse dinheiro para impedir a necessária transformação social*. Uma forma mais substancial de desenvolvimento seria a destruição das relações sociais feudais e a socialização da produção. Estas *elites parasitas* aderiram à lógica de Prebisch para beneficiar os seus próprios interesses de classe, em vez de moverem as suas sociedades para o socialismo. As classes dominantes em cada uma dessas sociedades compraram

americanos brancos e negros, Thomas Shapiro (2004, p. 75-76) comenta sobre quão frequentemente entrevistados brancos parecem ‘esquecer’ da assistência parental extensiva que eles receberam, alegando em vez disso que eles trabalharam pelo que têm: ‘A memória de [X] parece acurada enquanto ela cataloga todos os tipos de apoio financeiro parental, com valores financeiros precisos... No entanto, assim que a conversa se volta para como ela e seu marido adquiriram espólio, como sua casa, seus carros e sua poupança, sua atitude muda dramaticamente... Os [Xs] se descrevem como tendo conseguido tudo por conta própria, convenientemente esquecendo que eles herdaram muito do que eles possuem’. Por isso, a noção de tomar-como-dado do sentimento de direito [branco]’ apaga o fato de que ‘*espólios transformativos*’, ‘riqueza herdada que eleva uma família além de suas próprias realizações’, têm sido crucial para o seu sucesso branco (p. 76, 10, ênfase no original) e que negros não têm em geral tais vantagens por causa da história de discriminação contra eles”.

fábricas e máquinas obsoletas e de terceira categoria dos estados industriais avançados e pagaram caro por elas (ibidem, p. 73, *minhas ênfases*).

Em geral, outras iniciativas foram marcantes na agenda econômica para o desenvolvimento do Terceiro Mundo. Uma foi a apropriação estratégica dos mecanismos de tarifação, reivindicada por lideranças dos países colonizados em encontros internacionais como a Conferência das Nações Unidas sobre Comércio e Emprego de 1948, em Cuba, e a Conferência Afro-Asiática de 1955, na Indonésia (ibidem, p. 68-69). Outra foi a cooperação econômica, mais consolidada nos anos 1960, com a criação de cartéis de commodities primárias e quadros para acordos de mercado comum, junto com a realização da Conferência dos Países Não Alinhados de 1961, em Belgrado (Sérvia), da criação da UNCTAD, da coalizão do Grupo dos 77 nas Nações Unidas, em 1964, e do Pacto Andino de 1969.

1.3 – O *Espírito de Bandung*

Depois dos alicerces do projeto do Terceiro Mundo construídos pela Conferência de Bruxelas, sem dúvida o encontro terceiro-mundista mais importante foi a Conferência de 1955, realizada em Bandung, capital da Indonésia. Aquela Conferência de 1927 foi importante para divulgar protestos e lutas isoladas contra o imperialismo e propagandar os massacres enfrentados por esses povos. Além disso, contribuiu para coordenar redes de solidariedade e colocar em contato movimentos que combatiam as mesmas potências imperiais, inclusive incipientes organizações trabalhistas. Mas ainda que o nacionalismo anticolonial, sobretudo na região afro-asiática, tenha erguido “uma força social poderosa que não poderia mais ser evitada” (ibidem, p. 30), a organização da Liga não conseguiu manter sua base na maior parte do mundo colonizado, sobretudo por causa da perseguição exercida pelas potências imperiais contra os movimentos locais e suas lideranças após o evento.

Por sua vez, quase trinta anos depois, Sukarno, que participou da Liga em Bruxelas representando o recém criado partido nacionalista indonésio, ele mesmo sendo preso em 1931, agora na qualidade de recém eleito presidente da Indonésia, se pronuncia na Conferência Afro-Asiática de Bandung. Em seu discurso de abertura, mencionou a importância daquela primeira conferência para os delegados renovarem as forças nas suas lutas por independência. Não obstante, valorizou também o fato de não precisar, desta vez, viajar para outro continente para realizar este evento, mas promovê-lo em uma Indonésia “livre, soberana e independente” (ibidem, p. 30). Na história do anticolonialismo, o chamado *Espírito de Bandung* significou “uma recusa tanto da subordinação econômica como da supressão cultural – duas das principais políticas do imperialismo” (ibidem, p. 46).

Na ocasião, a cidade do arquipélago indonésio se encontra desestruturada depois de um período conflituoso de disputa por independência, envolvendo a dominação colonial holandesa, depois a ocupação japonesa e a invasão britânica. Segundo Prashad:

Apesar das lutas internas, dos debates, das posturas estratégicas e dos suspiros de aborrecimento, Bandung produziu algo: a crença de que dois terços da população mundial tinham o direito de regressar às suas próprias cidades queimadas, valorizá-las e reconstruí-las à sua própria imagem (ibidem, p. 32-33).

Além disso, em Bandung, “eles demonstraram sua capacidade de discutir problemas internacionais” e criaram “o formato para o que eventualmente se tornaria o grupo afro-asiático e depois afro-asiático-latino-americano nas Nações Unidas” (ibidem, p. 41). A criação desse bloco afro-asiático-latino-americano foi a realização mais importante derivada desse encontro, promovendo novos alicerces de resistência ao imperialismo e fornecendo modelos alternativos de desenvolvimento.

Na Conferência de Bandung, os elementos de unidade defendidos foram a determinação para estabilizar a paz no mundo e a luta contra o colonialismo e o racismo, o imperialismo e o subdesenvolvimento. Fora isso, muito pouco unia essas nações que comemoravam a morte do colonialismo formal em seus países, além das suas histórias de luta anti-colonial, o perigo neocolonial e o desejo por soberania, que buscavam sobrepor às suas diferenças externas e internas. No Terceiro Mundo, havia segmentos de diferentes espectros políticos, comunistas, nacionalistas, liberais, e povos com diferentes classes sociais, camponeses, trabalhadores urbanos, técnicos administrativos, elites militares, comerciais e industriais.

Disputas internas no Terceiro Mundo por ampliação democrática em seus países levaram inclusive determinados governos a buscar aliança com as potências imperiais. De um total de vinte e nove representantes de nações africanas e asiáticas recém-soberanas na Conferência, seis já haviam assinado acordos econômicos e militares com os Estados Unidos e a Grã-Bretanha (ibidem, p. 32-40). Os delegados paquistaneses, filipinos, tailandeses, iranianos, turcos e iraquianos representantes dessas nações foram repreendidos em Bandung pelos representantes da Indonésia, Índia, Birmânia (atual Myanmar) e Egito, por reforçarem a bipolaridade do poder mundial, perderem parte do controle do seu próprio poder nacional e prejudicarem os interesses da região afro-asiática nos acordos e mercados internacionais.

No ano seguinte, o próprio Congresso do Partido Comunista da União Soviética rejeitou a teoria da divisão bipolar do poder, em consonância com as lideranças indianas, birmanesas e egípcias, compreendendo que a bipolaridade implicava na guerra como única solução para o problema, não o diálogo (ibidem, p. 46-47). Por diversas vezes, a União Soviética apoiou o movimento dos países não-alinhados, desde declarações públicas à venda de armas, enquanto

o tratamento dado pelo Primeiro Mundo era sobretudo de hostilidade ao “neutralismo” do movimento. Para a União Soviética, os socialistas do Segundo Mundo e os não-alinhados cooperavam juntos para a formação de uma “zona de paz” mundial, enquanto os capitalistas, do contraditoriamente chamado “Mundo Livre”, ofereciam uma cooperação sempre à custa da liberdade de quem aceita ou é forçado a aceitar (ibidem, p. 48).

Muitos líderes nacionalistas não tinham uma agenda política definida para o desenvolvimento social do povo que se insurgiu contra as forças coloniais (ibidem, p. 36). Via de regra, diria Prashad que as lideranças mais influentes do Terceiro Mundo vinham todas da mesma posição social em seus territórios, “esta combinação de pertencer à pequena nobreza ou à classe média emergente, bem como ter acesso ao tipo de vantagens educacionais do colonialismo europeu” (ibidem, p. 34). Após a conquista da independência nacional, a participação popular das diversas organizações locais de diferentes âmbitos, segmentos sociais como os de juventude, os religiosos, movimento de mulheres, de trabalhadores, no movimento de libertação não foi envolvida em uma reestruturação geral das antigas classes sociais. Logo, mesmo com investimentos em educação e indústrias estatais, normalmente concentrados nas capitais de cada país, o maior problema do projeto do Terceiro Mundo foi a falta de uma transformação social completa.

Na Conferência de 1955, também foram criadas instituições para promover cooperação econômica, diversificação da base econômica e do comércio de exportação, desenvolvimento da capacidade de fabricação autóctone do Terceiro Mundo e regulação do capital financeiro, mas as divergências sobre a política econômica mundial prejudicaram uma posição coesa neste âmbito (ibidem, p. 45). Ao final, a principal concordância nos debates foi em torno da questão cultural, não econômica. O evento ocorreu na esteira da série de pesquisas sobre racismo, relações raciais e diferenças culturais financiadas pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO). Em Bandung,

exigiram o fim deste uso da riqueza cultural para fins de dominação. Mas foram mais longe, exortando o mundo a aprender sobre as culturas uns dos outros, exigindo que as nações escuras não só descobrissem sobre a cultura europeia, mas que cada um dos vinte e nove [Estados afro-asiáticos na Conferência] e mais além aprendessem sobre a história cultural de todos (ibidem, p. 45).

A discussão feita mostrava que o desprezo racista e a violência mundial, perpetrado sobretudo contra os povos das nações escuras, estão diretamente vinculados com a necessidade de movimentos antirracistas e de luta por políticas de desarmamento. O projeto terceiro-mundista reivindicava que novas energias e mais recursos fossem orientados para programas benéficos de “reconstrução e desenvolvimento”, ao invés de serem investidos em

instituições militares e tecnologias bélicas como armas nucleares (ibidem, p. 42). Esta disputa pela paz mundial através do desarmamento foi uma das grandes contribuições da plataforma do Terceiro Mundo para toda humanidade: “embora os Estados de Bandung tomassem vários matizes de decisão estratégica para manter exércitos, eles propuseram uma transformação planetária na forma como os Estados lidavam uns com os outros” (ibidem, p. 43).

Todavia, embora o evento se destinava a tratar dos principais desafios pós-independência, dois importantes desafios à construção nacional dos países do Terceiro Mundo receberam pouca atenção dos seus movimentos de libertação, tanto neste e em outros encontros intercontinentais, quanto nas agendas políticas locais: a reforma agrária e, principalmente, o problema da hierarquia de gênero. Por sua parte, não obstante, embora bastante negligenciada à época, a participação das mulheres nos movimentos de libertação nacional foi extremamente importante para a sua massificação, conscientização e combatividade, com destaque aqui para a influência do movimento de mulheres egípcias.

1.4 – A luta de gênero e a reforma agrária

Depois da Indonésia, o Egito buscou se tornar uma grande referência na luta política anti-imperialista, hospedando eventos e diversas organizações internacionais árabes e afro-asiáticas. Uma delas foi a Conferência de Solidariedade dos Povos Afro-Asiáticos de 1957, no Cairo, capital egípcia, que contou com o dobro de países presentes comparado à Conferência de Bandung. Além de ter sido menos ambivalente e assumido uma forte posição unificada contra o Primeiro Mundo, a Conferência de Solidariedade foi marcante pela “presença de mulheres, não só na audiência, mas também no palanque” (ibidem, p. 53).

Desde o início do século XX, o movimento político de mulheres do Terceiro Mundo criou organizações e realizou protestos e outras iniciativas em países de todos os três continentes (ibidem, p. 54-57). A poeta egípcia, jornalista e doutora em literatura árabe Aisha Abdul-Rahman foi uma voz feminina de destaque na Conferência do Cairo, que pronunciou um dos principais discursos do evento. Ao longo de sua vida, Abdul-Rahman foi crítica tanto ao imperialismo europeu e à monarquia egípcia pré-golpe de 1952, quanto ao movimento de libertação nacional e à posterior ditadura nasserista. A monarquia era corrupta e subserviente aos interesses europeus, até que um grupo de jovens oficiais da nova classe média fizeram um levante armado liderado pelo militar e político egípcio Gamal Nasser, que tomaram o poder em nome da libertação do povo (ibidem, p. 51-52). Conforme recupera Prashad:

A história dos movimentos de libertação nacional, sublinhou Abdul-Rahman, ignora frequentemente o papel central desempenhado pelas mulheres neles e na libertação

das mulheres através da luta. [...] Dado que os movimentos de libertação nacional, apesar de todo o seu machismo e falta de apreço pelo papel das mulheres, ainda operam com base no pressuposto de que todos têm de ser libertados, este conceito revela-se valioso para as mulheres que podem aproveitar a abertura para pressionar por sua dignidade social e direitos políticos (ibidem, p. 53-54).

Além de protestos de rua, o movimento político de mulheres egípcias se organizou em uma frente ampla e criou um periódico específico sobre a luta de gênero. Huda Sha'rawi, fundadora da União Feminista Egípcia e do jornal *L'Égyptienne*, participou da Conferência Internacional da Mulher de 1924, em Roma, onde criticou a perspectiva ignorante das feministas europeias sobre as mulheres egípcias e as heranças roubadas pela colonização (ibidem, p. 54-55). As pioneiras destes movimentos foram principalmente mulheres burguesas que vieram das antigas classes sociais que mantiveram posições aristocráticas apesar das pressões imperialistas, sendo poucas vindas das novas classes sociais surgidas pelo imperialismo, como as de comerciantes e burocratas civis e militares (ibidem, p. 55).

Mais tarde, o movimento se estende dos salões burgueses e se dirige às mulheres de outras classes sociais oriundas das pequenas aldeias e cidades, absorvendo demandas rurais e urbanas (ibidem). As militantes anticoloniais reivindicaram direitos culturais, econômicos e sociais, desde o direito de voto à liberdade de matrimônio, demandas educacionais e trabalhistas, e sobretudo os direitos políticos interditados pelo imperialismo, sem os quais nenhuma outra reforma seria significativamente efetiva (ibidem, p. 57-58). Essa participação das mulheres na Conferência de 1957 levou à criação da Federação Afro-Asiática para Mulheres e à realização da primeira Conferência das Mulheres Afro-Asiáticas em 1961, também no Cairo, com a participação de trinta e sete países e movimentos diferentes.

Por sua vez, as delegadas latino-americanas pressionaram as Nações Unidas pela formação de uma Comissão sobre a Situação da Mulher, criada em 1946 pelo Conselho Econômico e Social da ONU (ibidem, p. 56). Contudo, suas reivindicações só ganharam força internacional com a Declaração de Eliminação da Discriminação contra a Mulher, instrumento legal criado em 1967, e depois com a designação pela ONU do ano de 1975 como o Ano Internacional da Mulher. Ainda, pós-anos 1980, importantes livros de mulheres não-brancas circulariam internacionalmente, como *The Black Woman Cross-Culturally* (1981), escrito pela antropóloga serra-leonesa Filomina Steady, a partir dos seus estudos sobre gênero na África Ocidental, *Pode o Subalterno falar?* (1985), da crítica literária indiana Gayatri Spivak, e o recém traduzido para o Brasil *A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero* (1997), escrito pela cientista social nigeriana Oyèrónkẹ Oyěwùmí, entre outros.

Portanto, a atuação das mulheres no movimento terceiro-mundista foi a principal responsável por vincular a luta pela igualdade de gênero com as lutas por soberania nacional, além de igualdade racial e poder para a classe trabalhadora, criando instituições próprias e plataformas internacionais. Dessa forma, se percebe como a ideia de igualdade defendida pelo nacionalismo anticolonial não apenas exigiu a reestruturação das relações nacionais e raciais em todo o mundo, mas também atraiu outras lutas por igualdade no interior destas nações colonizadas. Embora ainda falte muito para se realizar a igualdade de direitos nas relações de gênero, as transformações conquistadas neste âmbito parecem ser fruto tanto da capacidade de mobilização política consciente do movimento de mulheres, quanto da diversidade do grupo e do caráter policlassista das suas posições sociais. Contudo, mesmo com relativa capilaridade social, o movimento de mulheres permanecia liderado por mulheres das classes altas da sociedade, enquanto demandas populares por pão e terra foram relativamente ignoradas.

A situação das populações camponesas, vasta maioria no Terceiro Mundo, exigia reformas fundamentais que transformassem as relações dos trabalhadores rurais com a propriedade privada de latifúndios, com as condições de vida no campo e os produtos da terra. De acordo com Prashad, “dos vários meios de transformação social que estavam no topo da agenda [para o Terceiro Mundo], mas em baixa em termos de implementação, estava a reforma agrária” (ibidem, p. 73). Dentro das Nações Unidas, se falava frequentemente de reforma agrária, mas os problemas estruturais do latifúndio raramente eram discutidos; “os Estados do Terceiro Mundo se comprometeram com a reforma agrária em diversas ocasiões, mas cada vez solicitavam estudos aprofundados e assistência técnica dos órgãos da ONU”, adiando a sua efetivação (ibidem, p. 74).

Diversas tentativas de realizar reformas agrárias foram boicotadas por forças estrangeiras e por elites nacionais. Em 1954, o recém eleito governo democrático da Guatemala havia se comprometido com um programa de extensa reforma agrária e nacionalização dos altos comandos da economia, quando sofreu uma intervenção militar do governo dos Estados Unidos, que depôs o presidente Jacobo Árbenz (ibidem, p. 105-106). O caso da Bolívia também é emblemático, pois a distribuição de terras de 1953 feita pelo Movimento Nacionalista Revolucionário entregou propriedades que estavam abaixo do padrão para os camponeses, enquanto os melhores terrenos, com intensivo investimento de capitais em sua agricultura, permaneceram resguardados como grandes propriedades privadas (ibidem, p. 136). Já em 1963, na Argélia, os decretos do presidente Ben Bella buscavam controlar, sob a tutela do Estado, as iniciativas populares de auto-gestão de fábricas e de reforma agrária, inviabilizando a participação democrática neste processo (ibidem, p. 125).

Conforme foi declarado em 1964 pelo Movimento de Esquerda Revolucionária peruano (MIR, na sigla original), a disputa por terra estava diretamente ligada à estrutura de dominação geral das sociedades predominantemente agrárias:

O campesinato nestes países é não apenas a classe mais numerosa, mas também a mais explorada. O problema da terra é o problema chave, o problema insolúvel, o problema diante do qual todas as tentativas de reformas se chocam. O campo, portanto, é o aspecto mais frágil do sistema e, ao mesmo tempo, o mais vulnerável (MIR, 1964 *apud* Acosta, 2021, p. 131).

Assim, a falta de programas de distribuição de terras pautados em justiça social para o conjunto do povo estava diretamente vinculada com a sobrevivência de uma estrutura econômica colonial enraizada em países subdesenvolvidos, impedindo o desenvolvimento econômico e social das nações periféricas, uma vez que parcelas ínfimas da sociedade proprietária de grandes latifúndios permaneceram beneficiárias da dependência econômica tal como foi reorganizada no neocolonialismo. Portanto, o projeto de desenvolvimento do Terceiro Mundo significou sobretudo o reajustamento do poder entre as suas elites e o desenvolvimento futuro apenas das suas capitais, obviamente sempre muito pequenas comparadas ao vasto território no qual estão localizadas, mas que concentram grande parte da riqueza dos seus povos. Para muitos, uma distribuição de terras democrática, bem como outras demandas, só se efetivaria pela força das armas.

1.5 – O problema da luta armada

Inicialmente, denota Prashad (2007, p. 43), “o Terceiro Mundo ainda não tinha sido totalmente marcado pelo desenvolvimento dos movimentos nacionalistas armados na Argélia e em Cuba, [...]. Até Bandung, pelo menos, a não-violência tinha prestígio”. Mas com o tempo, alguns movimentos nacionalistas mais radicais passaram a considerar que transformações sociais mais profundas não seriam conquistadas através dos meios tradicionais mais moderados de reivindicações. Nesse processo, o período de predominância da perspectiva não-violenta nos eventos do Terceiro Mundo é abalado pelo aumento do fluxo de lutas armadas nos movimentos de libertação na passagem das décadas de 1950 para 1960.

Para o historiador, uma das “perversões” iniciais da agenda do Terceiro Mundo começa quando o governo tcheco vende armas para o movimento egípcio e Nasser celebra esta cooperação com entusiasmo na Conferência de 1955, assumindo que a independência reclamada no evento exigiria o uso das armas (*ibidem*, p. 50). À época, a narrativa de que Índia, Gana e outros foram países libertados sem o uso de violência por parte dos seus movimentos de libertação nacional havia influenciado o debate sobre a luta armada e a

disputa por coexistência pacífica entre as nações (ibidem, p. 43). Contudo, países do Terceiro Mundo, enquanto reivindicaram por políticas de desarmamento nas Nações Unidas, continuaram comprando e acumulando armas em seus Estados, incluindo a própria Índia.

Apesar da diversidade de grupos e suas ações, que congregaram forças em movimentos de libertação e, assim, conquistaram a soberania nacional para os seus respectivos povos e contribuíram com a libertação de outros, a narrativa histórica costuma privilegiar uma determinada faceta do fenômeno, como por exemplo o protagonismo masculino. Em relação à também chamada *violência revolucionária*, o problema é parecido. De acordo com a crítica do anarquista estadunidense Peter Gelderloos (2011), em *Como a não-violência protege o Estado* (2005), a reputação pacifista de movimentos políticos como a libertação indiana merece uma análise mais ponderada, pois seriam ocultadas certas movimentações internas que utilizaram táticas tidas por violentas – ainda que inigualáveis à violência de Estado.

Com isso, o setor mais moderado, em termos de ação e pensamento políticos, é eleito pelas forças hegemônicas como o representante da revolução, senão como sua versão legítima, o que impacta tanto as negociações políticas quanto os discursos midiáticos e a consciência popular (ibidem, p. 39-44). No emblemático caso do movimento que envolve Mahatma Gandhi, não se propaga que a luta contra o colonialismo britânico contou também com a contribuição do segmento armado liderado por militantes como Chandrasekhar Azad, Bhagat Singh e Subhas Chandra Bose e com o recurso de bombas e assassinatos utilizados contra o capitalismo estrangeiro, bem como contra o capitalismo indiano (ibidem, p. 15).

Para o ativista e escritor estadunidense, este expediente, de ocultação da ação armada de esquerda e/ou privilegiamento do setor pacifista, é usado pela burguesia colonialista durante o próprio curso da revolução, como tática política de contra-revolução, e depois reaparece no revisionismo histórico, como tática ideológica (ibidem, p. 42-43, 86). Mesmo quando vitoriosa, os resultados da revolução são creditados a um setor moderado, que compôs um movimento mais amplo que em seu conjunto havia de fato utilizado meios considerados violentos pelos governantes, pela esquerda pacifista, em geral reformista, pelos grandes veículos de imprensa, etc. O pastor afro-estadunidense e um dos líderes do movimento pelos direitos civis nos Estados Unidos, Martin Luther King, também se torna uma ameaça e um alvo do sistema quando seu discurso se radicaliza. Assim, diria Gelderloos:

Mesmo Gandhi e Luther King estiveram de acordo de que era necessário apoiar os movimentos de libertação armada (citando exemplos como a Palestina e o Vietnã, respectivamente) onde ainda não havia uma alternativa não-violenta, priorizando claramente os objetivos acima das táticas. [...] a Martin Luther King Jr. foram permitidas sua celebridade e influência até que se tornou mais radical, falando da

revolução anticapitalista e advogando solidariamente pela luta armada do povo vietnamita (ibidem, p. 39, 42).

Ao eliminar a totalidade e complexidade da história, através do apagamento seletivo da memória coletiva no imaginário social, se evita que esses processos políticos com uso da força física incentivem a ocorrência de outras movimentações políticas revolucionárias, desincentivando, portanto, o emprego de táticas violentas que envolvem ação direta e auto-defesa armada. Por fim, considerando que o *pacifismo* é mais comum entre os grupos sociais mais privilegiados, Gelderloos demonstra que é essencial assumir uma perspectiva mais crítica sobre o problema da violência.

Por sua vez, o exemplo da Revolução Chinesa no fim dos anos 1940 e a vitória do Vietnã contra a França em 1954 não só recolocaram o problema em questão, como se tornaram verdadeiras referências para o emprego da luta armada pelos países do Terceiro Mundo, com destaque para as Revoluções Cubana e Argelina e os movimentos de libertação das colônias portuguesas em África. Iniciada em 1953, uma insurgência revolucionária na ilha de Cuba derrubou o governo ditatorial de Fulgêncio Batista em 1959, através de um movimento armado e guerrilheiro liderado pelo advogado e militante anti-imperialista Fidel Castro, junto com seu irmão Raúl Castro e seu amigo Ernesto Che Guevara, um médico argentino e guerrilheiro marxista.

Os revolucionários cubanos, antes isolados e sem apoio de grupos partidários em Havana, conquistaram aliados entre os movimentos sociais, juntaram a greve de trabalhadores, protestos das mulheres e o ataque dos estudantes ao Palácio Presidencial e assumiram o controle do Estado (Prashad, 2007, p. 105). Visto que o exército estadunidense ocupava a Guatemala, o novo governo temia uma intervenção militar e requisitava o apoio dos Países Não-Alinhados e da União Soviética. Em meados dos anos 1960, Castro visitou Moscou buscando alianças. Em 1966, a capital cubana sediou a Primeira Conferência de Solidariedade dos Povos de África, Ásia e América Latina, conhecida como “Tricontinental”, na qual a luta armada e a guerra do Vietnã foram os principais pontos de debate.

A doutrina de “Coexistência Pacífica” desenvolvida pelo Terceiro Mundo e adotada pela União Soviética foi duramente criticada pelos cubanos. Para Castro, a doutrina significava coexistência pacífica para alguns Estados e guerra para outros, pois, sob sua justificativa, os governos se abstinham de apoiar belicamente povos que estavam sendo atacados pelo imperialismo (ibidem, p. 106-107). A contribuição bélica para países como Vietnã seria favorável contra ameaças das forças imperialistas, mas a principal ajuda dada, na verdade, consistia em outros suportes materiais pontuais e declarações verbais de

solidariedade. Provavelmente se temia uma retaliação por parte das forças imperiais, sobretudo no caso da União Soviética e da China, devido a atmosfera de potencial guerra nuclear entre o Primeiro e o Segundo Mundo.

Contudo, “para dar uma solidariedade genuína aos vietnamitas, argumentou Che [Guevara], as forças revolucionárias nos três continentes precisavam criar ‘um segundo, ou um terceiro Vietnã, ou o segundo e terceiro Vietnã no mundo’” (ibidem, p. 108). Na Assembleia Geral da ONU de dezembro de 1964, Che Guevara já havia se pronunciado:

Nós gostaríamos de acordar esta Assembleia. O imperialismo quer converter esta reunião num torneio oratório inútil em vez de resolver os graves problemas do mundo. Devemos impedi-los de fazer isso... Como marxistas, insistimos que coexistência pacífica não inclui a coexistência entre exploradores e explorados, entre opressores e oprimidos” (ibidem, p. 104 *apud* Halperin, 1981, p. 118-119).

Para os países não-alinhados, exportar a revolução armada para o Vietnã seria mais difícil devido suas condições políticas e materiais, seus conflitos nacionais (por vezes de luta armada, contra uma nação estrangeira ou em lutas internas) e o suporte já fornecido à Guerra da Argélia e às das colônias portuguesas (Prashad, 2007, p. 110).

Segundo Prashad, movimentos como os do Partido Africano da Independência da Guiné e Cabo Verde (PAIGC) foram notórios pelo “uso flexível de táticas baseadas num programa estratégico anti-imperialista” e a conquista do apoio de maior parte da sua população anterior ao levante armado de 1962 (ibidem, p. 112). Não obstante, entende que o entusiasmo geral com a luta armada também deveria ser ponderado, onde houvesse alguma tendência à desconsideração das condições concretas que demandaram o emprego da luta armada e as razões para o seu sucesso em contextos como os da China de Mao e da Cuba de Castro, repercutindo apenas a necessidade ou vontade de repetir seus métodos (ibidem, p. 107). Assim, a demanda por solução via luta armada seria exagerada pela impaciência com a promoção de uma guerra revolucionária, ofuscando a importância da luta popular e da crítica ao papel desempenhado pelos partidos nacionalistas no processo de libertação nacional.

Enfim, essas foram algumas considerações gerais sobre os debates que envolveram o anticolonialismo terceiro-mundista, afetando os principais autores da pesquisa como discuto nos próximos capítulos. Por sua vez, a partir das suas trajetórias, discutirei os temas da alienação e da violência, nos capítulos três e quatro, como grandes eixos articuladores de debates próprios ao anticolonialismo aos quais haviam se engajado, buscando investigar a contribuição de Frantz Fanon para Paulo Freire. Enquanto o *Espírito de Bandung* teria significado a recusa anticolonial contra a subordinação econômica e a supressão cultural causadas pelo imperialismo, essas duas das principais políticas imperialistas podem ser

discutidas em termos de duas formas de alienação, material e psicossocial, sendo, ambas, expressões da violência, tanto quanto podem ser considerados violentos os efeitos das armas de fogo e dos tanques de guerra.

Capítulo segundo – O *Condenados de Fanon e a Pedagogia de Freire*

Uma citação de Fanon por um professor ou um cidadão comprometido com causas emancipatórias era um passaporte para um rótulo ostracizante, o de radical, eufemismo para racista – atributo que, naqueles tempos e nestes, dimensionados numa visão pastoral do colonialismo, à direita e à esquerda, empurrava o autor da citação para o campo do maniqueísmo, que caracterizava a cena mundial durante a Guerra Fria, com repercussão nas opções ideológicas (socialismo vs capitalismo) dos países do, então chamado, Terceiro Mundo (Mata, 2015, p. 15).

A formação do “Terceiro Mundo” discutida no capítulo anterior como projeto político, plataforma de demandas, encruzilhada de ações e reflexões, compõe o contexto dos trabalhos específicos sendo investigados por esta dissertação. Ao longo das décadas, embora esta chave de leitura histórica tenha perdido relativamente sua importância conforme mencionado na Introdução, o anticolonialismo do Terceiro Mundo influenciou nosso mundo contemporâneo. Como fenômeno de envergadura mundial, o projeto do Terceiro Mundo informou uma época que, como toda época, conecta passados, presentes e futuros. Prova disso são as personalidades e movimentos do campo artístico influenciados por temas tipicamente debatidos pelo terceiro-mundismo.

A título de exemplos, menciono o Cinema Africano, o Cinema Chinês da era maoísta e o chamado Terceiro Cinema da América Latina, com filmes como *Djamila, a Argelina* (1958) do diretor egípcio Youssef Chahine; *Destacamento Vermelho de Mulheres* (1961), do diretor chinês Xie Jin, além do escritor e cineasta senegalês Ousmane Sembène, a cineasta guadalupense Sarah Maldoror e o movimento brasileiro do Cinema Novo, no qual se destacou o cineasta baiano Glauber Rocha e seu ensaio sobre *A estética da violência*, manifesto em 1965 durante o congresso Terceiro Mundo e Comunidade Mundial, em Gênova (Itália). Nesse esteira, foi lançado no ano seguinte o filme ítalo-argelino *A batalha de Argel*, do cineasta italiano Gillo Pontecorvo, e, em 1968, a sequência filmica documental argentina *A hora dos fornos*, produzida por María de la Paz, Fernando Solanas e Octavio Getino, argentinos do grupo Cine Liberación.

Na música, desponta o surgimento do afrobeat anticolonial do ativista político, compositor e músico multi-instrumentista nigeriano Fela Kuti, nos anos 1970. Nas artes visuais, a poeta e artista nigeriana Peju Alatise, que converge com seu trabalho as questões de raça e gênero. Ainda, se pode mencionar a literatura africana, desde meados do século passado, junto com a consolidação das próprias frentes de libertação nacionais, com escritores como o nigeriano Chinua Achebe e o queniano Ngũgĩ wa Thiong’o, passando pelas décadas

de 1980, 1990, os anos 2000, com as novas escritoras como a moçambicana Paulina Chiziane, a nigeriana Chimamanda e o angolano Ondjaki, entre tantas outras referências possíveis.

Portanto, debates próprios do Terceiro Mundo fazem parte da proposta de intervenção de artistas e intelectuais ao redor do mundo, como o deslocamento de contradições dos grandes centros do poder mundial para as periferias geopolíticas e seus efeitos no aumento da violência nessas periferias, os nacionalismos anticoloniais e internacionalistas, as cooperações e alianças políticas, bem como a falta de cooperações, o racismo e o eurocentrismo, a problemática da ajuda externa, o subdesenvolvimento e a luta de classes no interior dos países subdesenvolvidos, a pluralidade de demandas acopladas à luta por libertação nacional e pelo fim do patriarcado e do machismo, a luta armada, reformas estruturais como a distribuição de terras, etc (ver também Albuquerque, 2014).

Não obstante, para os objetivos da minha investigação, agora a dissertação foca na trajetória específica de Frantz Fanon e Paulo Freire nas suas realidades locais diante deste cenário terceiro-mundista, bem como nos livros principais da pesquisa, *Os condenados da Terra* e *Pedagogia do oprimido*. Observo que o problema em torno da contribuição de Fanon para Freire é atravessado por duas dimensões: de um lado, o teor revolucionário da obra de Fanon e sua recepção no Brasil, bem como a situação política da América Latina; e, de outro, as semelhanças e diferenças entre as atuações e pensamentos de Fanon e Freire, cujas trajetórias envolvem aspectos comuns, mas também elementos próprios das suas respectivas experiências, formações, demandas, intenções e intervenções em termos de frentes de trabalho, prático e teórico.

2.1 – A luta de libertação africana e o movimento argelino de independência

Não é possível supor que a família pudesse permanecer intacta e que o ódio do colonialismo não esteja incomensuravelmente dilatado. O colonialismo francês não quis outra coisa desde 1954, a não ser quebrar a vontade do povo, despedaçar sua resistência, liquidar suas esperanças. O colonialismo não recuou [...] nem no terror, nem na tortura. Misturando esses homens e essas mulheres, o colonialismo os reagrupou sob um mesmo signo. Igualmente vítimas de um mesmo tirano, identificando simultaneamente um inimigo único. O povo objetivamente disperso realiza a sua unidade e funda com base no sofrimento uma comunidade espiritual que constitui o mais sólido bastião da Revolução Argelina (Fanon, 2014, p. 139).

Queremos mostrar nestas páginas que *o colonialismo definitivamente perdeu na Argélia, enquanto os argelinos, não importa o que aconteça, definitivamente venceram*. [...] O que nós argelinos queremos é descobrir o homem por trás do colonizador; este homem que é tanto o organizador quanto vítima de um sistema que o sufocou e o reduziu ao silêncio. Quanto a nós, há muito tempo reabilitamos o homem colonizado argelino. Nós arrancamos o homem argelino de uma opressão secular e implacável. Nós nos colocamos em pé e agora estamos avançando. Quem pode nos colocar de volta na servidão? Queremos uma Argélia aberta a todos, na

qual cada tipo de gênio possa crescer. Isto é o que queremos e é o que vamos conseguir. Não acreditamos que exista em nenhum lugar uma força capaz de se interpor em nosso caminho (Fanon, 1965, p. 30-33 *apud* Pinto, 2022, p. 26).

– ambas as citações acima são originalmente trechos do segundo livro de Frantz Fanon, com sua análise sociológica das transformações socioculturais do povo argelino durante a revolução, publicadas em *O ano V da revolução argelina* (1959). Conforme recupera Cadídja Pinto (2022, p. 28), “em 1959 já estava ficando evidente que a França iria perder a Argélia”, o que, contudo, não significava que o governo francês desistia facilmente, pelo contrário. Sendo assim, como se pode ressaltar, enquanto a época na qual Fanon escreve *Os condenados da Terra* coincide com um período de crescente radicalização política em várias partes do mundo, havia um cenário próprio que informa o seu texto, envolvendo a dominação francesa na região do Magreb, no Norte da África, e sua política colonial na Argélia, especificamente.

A política colonial francesa e sua violência militar, de um lado, e a luta de independência argelina e sua frente de libertação, de outro, são o principal horizonte das suas atividades e reflexões nos anos que antecedem a publicação do livro, algumas semanas antes do seu falecimento em 1961. Quando Fanon chegou em Argel, capital da Argélia, em 1953, se apresentando para trabalhar como médico-chefe do Hospital Psiquiátrico da pequena cidade de Blidá, ele testemunhou uma política mais rigorosa de segregação na colônia implementada naquele ano: “a polícia isolou a Casbah (os territórios argelinos) da cidade europeia com cercas de arame farpado, correntes e postos de controle” (Geismar, 1972, p. 70 *apud* Faustino, 2018, p. 68).

A invasão e ocupação civil e militar da França no território argelino começou em 1830. Mais de um século depois, em 1945, dezenas de milhares de pessoas em uma manifestação pacífica na cidade de Sétif – localizada ao norte da Argélia, mais próxima do Mediterrâneo e, portanto, da Europa – foram massacradas pela força aérea francesa e seus pára-quedistas (Prashad, 2007, p. 4, 119). Tal massacre ocorreu durante o Dia do Armistício na Europa, quando havia um acordo de suspensão de conflitos após a derrota do exército nazista em Berlim (Alemanha), com a rendição incondicional do seu governo e consequente fim da Segunda Guerra. Aquela ação militar contra manifestantes argelinos pró-independência provocou a formação dos embriões do que viria a se tornar, uma década mais tarde, uma frente de libertação da colônia preferida dos franceses, “situada às portas da França” (Fanon, 1980, p. 72):

Tanto as ações sistemáticas de predação das riquezas naturais, quanto a superexploração da força de trabalho nativa e a submissão dos esforços nacionais aos interesses da metrópole; mas, principalmente, a posição geopolítica do território

fez da Argélia a colônia de povoamento mais importante do imperialismo francês (Faustino, 2018, p. 74).

Conforme nos conta Faustino:

Os argelinos nunca estiveram passivos diante dessa invasão [de 1830]. Mas, até 1954, suas iniciativas críticas eram limitadas a pequenos questionamentos de caráter democrático. Não obstante o método pacífico, os movimentos políticos independentistas argelinos não alcançavam êxito em massificar as suas propostas e, em decorrência dessa dificuldade, limitavam-se a ações inexpressivas entre a restrita elite local (ibidem, p. 75).

Quando os combatentes vietnamitas derrotaram o exército da França, no conflito conhecido como a Batalha de Dien Bien Phu – em um pequeno planalto na zona montanhosa do nordeste vietnamita – o momento pareceu mais propício para derrubada do império francês em outras regiões onde o seu poder se estendia. Como diria Rodrigo Araujo, “o sucesso da Revolução Chinesa (1949) e a vitória da Frente Nacional de Libertação do Vietnã contra o Exército francês (1954) deram força e determinação ao movimento argelino” (Araujo, 2017, p. 403-408).

A grande diferença entre o poderio militar da potência francesa e as baixas condições materiais dos guerrilheiros vietnamitas acentua a importância e força inspiradora daquela vitória. Assim, a brutalidade da colonização francesa e sua derrota para o exército guerrilheiro do Vietnã foram fatores importantes que desencadearam o início da Revolução Argelina e Guerra de Independência da Argélia, com a criação da Frente de Libertação Nacional da Argélia (FLN) e seu Exército de Libertação Nacional (ELN), responsáveis pelo levante armado de primeiro de novembro de 1954. “Inicialmente”, nos conta Faustino,

Quando chegou a Blida em 1953, Fanon vivia relativamente desconectado do universo argelino. Além de não falar árabe ou alguma das línguas berberes, o seu dia a dia se limitava aos exaustivos trabalhos no hospital e o curto descanso em casa, em um bairro francês. Mas aos poucos foi estabelecendo uma rede de contatos que incluía alguns franceses – leia-se: brancos – de esquerda nascidos na Argélia e jovens argelinos atuantes em organizações políticas de caráter estudantil. Essas relações ganharão novos contornos a partir dos últimos meses de 1954, com o início oficial da guerra de libertação da Argélia (Faustino, 2018, p. 73).

Então, apesar da distância inicial entre a rotina de Fanon e o envolvimento com a realidade argelina, não havia uma distância absoluta anterior à deflagração da guerra em novembro de 1954, sobretudo em termos de preocupação política com a situação africana, ainda mais sendo a Martinica e a Argélia dois “povos colonizados pela mesma potência estrangeira” (Filostrat, 2023 [1978], n.p.). De acordo com a jornalista francesa Josie Fanon, esposa do médico antilhano, “ele já havia feito contato com nacionalistas argelinos [antes do início da luta armada]; de modo que quando a Revolução começou, já estava integrado no movimento revolucionário” (ibidem).

Ao se engajar no movimento de libertação argelino, Frantz Fanon se torna então um médico e psiquiatra da revolução enquanto militante da FLN. Essa disposição para o engajamento político em lutas de libertação sempre fez parte das reflexões do autor. Fanon escreveria depois, n’*Os condenados*, que cada geração precisa “descobrir sua missão, executá-la ou traí-la” (Fanon, 1968, p. 171). Em *Pele negra*, expressou a mesma posição: se deve “conduzir o homem a ser *acional*, mantendo na sua esfera de influência o respeito aos valores fundamentais que fazem um mundo humano, tal é primeira urgência daquele que, após ter refletido, se prepara para agir” (idem, 2008, p. 184). Antes, ainda, no seu chamado teatro filosófico, e ao longo de toda sua produção teórica seguinte, Fanon apostou na ação, conforme já foi observado que:

Desde seus primeiros escritos, o apelo à ação esteve presente no pensamento fanoniano, como se revela com a publicação da sua peça escrita em 1949, *O olho se afoga*, onde diria através do personagem Lucien, “quando as palavras se encrespam de pelos, resta apenas um recurso: a ação” (Silva, 2023, p. 168).

Fanon tinha experiência com o contexto militar, pois era um veterano da Segunda Guerra, tendo participado do Exército Francês de Libertação, a fração antinazista do exército da França (Faustino, 2018, p. 34). Sua participação no combate às tropas nazistas facilitou sua entrada no sistema de ensino superior. Mas lutar com os Aliados na Guerra contra a Alemanha de Hitler não impediu que soldados negros fossem discriminados pelo racismo europeu, nem no interior do exército, nem depois enquanto cursava psiquiatria em solo francês. No “mundo branco”, quando os negros estão circulando no interior da nação colonizadora, “tivemos de enfrentar o olhar branco”, diz Fanon, então “um peso inusitado nos oprimiu” (Fanon, 2008, p. 104).

A novidade que o envolveu na luta de libertação da África através da guerra da Argélia foi combater o que foi considerado como a origem do hitlerismo: o colonialismo racista. Desse modo, Aimé Césaire acusa que:

O que [o europeu] não perdoa a Hitler não é o crime em si, o crime contra o homem, não é a humilhação do homem em si, é o crime contra o homem branco, a humilhação do homem branco e o ter aplicado à Europa processos colonialistas a que até aqui só os árabes da Argélia, os “coolies” da Índia e os negros de África estavam subordinados (Césaire, 1978, p. 18).

Até o fim da Revolução Argelina em 1962, a estratégia praticada pela frente de libertação da Argélia consistia em vencer a França através de pressões econômicas, militares e políticas criadas pela greve, pela luta armada, pela propaganda interna e externa e por alianças internacionais (Lippold, 2005, 2022). Diante da insistência francesa em recusar a independência argelina, a FLN passou a enfrentar o exército francês também na capital da

colônia, confronto conhecido como Batalha de Argel (1956-1957), além de realizar atentados na metrópole parisiense.

Posteriormente, militares estrategistas franceses que atuaram na Guerra foram contratados pela Agência Central de Inteligência (CIA) dos Estados Unidos para ensinar os experimentos do exército francês contra a Argélia, principalmente sobre a prática da tortura em massa como forma de guerra política contrarrevolucionária (Lippold, 2023). Exilado no Brasil, o jornalista português Francisco Cachapuz cobriu o movimento viajando à Argélia em 1957, quando fez o seguinte relato:

Em pura inocência chegamos a Argel quando se travava uma famosa batalha, que ficaria como uma das grandes páginas da Resistência do povo ao colonialismo [...]. Ao desembarcarmos só encontramos soldados, paraquedistas. Apesar de ter vivido na Espanha republicana durante a guerra civil, [...] nunca tinha visto tanta exibição de força (Castro, 1971, p. 7 *apud* Araujo, 2017, p. 409).

Ao direcionar cada vez mais sua ofensiva contra “locais simbólicos, frequentados unicamente por colonos europeus”, a FLN sofre represálias ainda maiores por parte do exército francês, como o uso cada vez mais sistemático da tortura contra militantes e civis argelinos (Araujo, 2017, p. 409). Com o violento acirramento das disputas, militantes argelinos se refugiaram em três capitais do Norte da África, Cairo (Egito), Rabat (Marrocos) e Túnis (Tunísia), sendo esta última o destino de Fanon.

Confirmando sua insuficiência no terreno militar, o movimento argelino reforçou sua atuação na esfera política e organizou uma greve geral às vésperas da Assembleia da ONU, buscando o reconhecimento público internacional do direito de autodeterminação do seu povo (ibidem). A Conferência de Soummam, realizada pela FLN em 1956 nesta região ao norte da Argélia, foi importante para reorientar a estratégia da organização (Faustino, 2018, p. 81). Exilado juntamente com o Governo Provisório da República Argelina (GPRA) criado em Túnis, Fanon se torna um embaixador do GPRA para países da África Subsaariana e um dos editores do recém-criado jornal da FLN, o *El Moudjahid*¹⁸ (ibidem, p. 97). Interessado em conhecer outros processos revolucionários e suas conexões, ele desejou viajar à ilha Cubana, mas o seu pedido foi recusado devido a sua importância para a FLN e a luta de libertação argelina (ibidem, p. 112).

Durante a guerra de libertação, relata Fanon, o povo argelino permitiu “ao mundo ocidental observar em pormenor e como que em câmara lenta as contradições da situação

¹⁸ Sobre o nome *El Moudjahid*, “uma tradução possível do árabe argelino para o português seria ‘guerreiro santo’ ou ‘guerreiro de fé’. O tom religioso do nome escolhido para o jornal buscava dialogar com o imaginário islâmico da maioria da população argelina, embora a vertente da GPRA à qual Fanon estava relacionado tinha como objetivo uma revolução político-social de cunho secular, ao contrário do que ocorrerá na Argélia após a independência” com o Golpe Militar (Faustino, 2018, p. 97).

colonial” (Fanon, 1980, p. 72). Se a Argélia fosse libertada, ela poderia prejudicar ainda mais o poder do governo francês como um todo, porque ele não só perderia o controle colonial da economia argelina, mas seria enfraquecido também em relação ao controle de outros territórios dominados pela França. Por isso, Fanon registra em seu segundo artigo ao *El Moudjahid*¹⁹, intitulado *A Argélia perante os torcionários franceses* (1957), que “a França não ignora a importância da Argélia no seu dispositivo colonial”, por conta da “certeza de que a independência da Argélia provocará a curto prazo o desmoronar do seu império” (ibidem).

Para a França, o conflito franco-argelino era uma guerra de reconquista, baseada no pretenso direito conquistado de propriedade do ocupante invasor, além da falsa ideia de uma estendida Comunidade Francesa, e seus territórios ultramarinos, ou Franco-Africana (Fanon, 1980, p.159-171). Mas para o povo argelino, se tratava de uma guerra de libertação, baseada no direito à soberania de todos os povos. Estava então em disputa a proposta da França para resolver os problemas da Argélia por meio da reforma do sistema colonial *versus* a proposta da Argélia para resolver os problemas da colonização por meio da revolução nacional. Conforme Fanon justifica em outro dos seus artigos, *Os intelectuais e os democratas franceses perante a Revolução Argelina* (1957):

A guerra de libertação não é um pedido de reformas, mas o esforço grandioso de um povo, a quem mumificaram, para reencontrar o seu gênio, para retomar em suas próprias mãos a sua história e instalar-se como soberano (ibidem, p. 93).

Da sua perspectiva anticolonialista, os conflitos entre metrópole e colônia, entre colonizadores e colonizados, não teria solução em um sistema colonial reformado. Contra as iniciativas em prol de reformas do estatuto colonial da Argélia, a FLN reivindicava a imediata revolução da colônia para sua condição de nação independente. Essa urgência e radicalidade na solução do problema colonial informam tanto as ideias do último livro de Fanon, quanto o próprio surgimento do texto.

Ao longo do ano de 1960, Fanon viaja para participar de diversos encontros internacionais, em Acra (Gana), Conacri (Guiné), Adis Abeba (Etiópia) e Leopoldville, atual Kinshasa (Congo). No fim daquele ano, ele realiza uma perigosa missão de reconhecimento e instalação de uma terceira base da FLN no Sul do Saara, na fronteira com o Mali. Nessas missões, corria risco de morte por atentados premeditados por parte do serviço secreto colonialista (Lippold, 2022). Ao retornar dessa viagem, ele começa a adoecer e, após exames, descobre que estava com leucemia, portanto lhe restaria pouco tempo de vida (Faustino,

¹⁹ A atribuição de autoria a Fanon deve levar em conta não só que os artigos do *El Moudjahid* não eram assinados por questão de segurança, sendo reconhecida sua redação de textos específicos posteriormente (Fanon, 1980, 2021), mas também que havia um grupo de redatores que participaram do processo de publicação desses textos. Para saber mais, veja Khalfa (2018b) e Lippold (2019).

2018). Assim, depois de um período de tratamento em Moscou, retorna à Túnis e decide escrever *Les damnés de la Terre*, registrando seu testamento final, um legado teórico como última contribuição não só para a luta anticolonial argelina, mas para todos os processos de descolonização do mundo. Demonstro a seguir que a ameaça neocolonial é a sua grande preocupação neste livro.

2.2 – Suas últimas palavras para os Condenados da Terra

Ora, portanto, Frantz Fanon escreve o seu último livro sob muitas pressões, em um momento de polarizações políticas, graves hostilidades e intensas atividades, como embaixador da FLN/GPRA, redator do *El Moudjahid*, médico psiquiatra e até como professor. O Dr. Omar, como outras vezes se apresentava por causa da perseguição política, era investigado e perseguido tanto pelo governo dos Estados Unidos quanto pela França (ibidem, idem, 2020, p. 120-121). Desde antes do exílio, ele mantinha jornadas intensas de trabalho como militante da FLN e médico-chefe da Psiquiatria do hospital de Blidá. Enquanto realiza técnicas de terapia social com europeus, negros e árabes muçulmanos na clínica, ele utiliza clandestinamente seus conhecimentos e posição profissional como formas de colaborar com a luta por independência. No trabalho clandestino, segundo a cientista política Renate Zahar (1976, p. 11):

[Fanon] encontra-se numa situação favorável: abriga e esconde elementos da F.L.N., forma enfermeiros para o “maquis”, possibilita locais para encontros secretos, retransmite informações, passa armas e outro material. É altamente competente na formação de comandos e ensina aos “moudjahidines” a protegerem-se das bombas e a dominar as suas reações no momento dos atentados, ou de que modo certos reflexos psíquicos ou físicos permitem resistir melhor à tortura.

Com o cerco político se fechando, essa contribuição clandestina é interrompida e aos poucos, a partir do exílio, Fanon se torna uma pessoa publicamente favorável à independência argelina. Nesse período, faz diversas viagens intracontinentais como representante do movimento argelino, se encontrando com lideranças anticoloniais como o camaronês Félix-Roland Moumié e os já mencionados Lumumba e Nkrumah. Além do jornal, trabalha como médico psiquiatra em hospitais tunisianos, atendendo desde franceses e tunisianos quanto argelinos refugiados e outros imigrantes. Como professor, ao longo do ano letivo de 1959-1960, ministra um curso de psicopatologia social sobre o Encontro entre a Sociedade e a

Psiquiatria para turmas de sociologia e psicologia do Instituto de Altos Estudos de Túnis²⁰ (Salem, 2020, p. 268).

Nessa mesma época, interessado em soluções fora dos modelos convencionais de instituição médica, “consagrou energia considerável à instalação e à direção de um centro-dia, ligado ao Hospital Charles-Nicolle, para substituir a hospitalização psiquiátrica” (Khalfa, 2020, p. 54). Para Fanon, essa experiência de dois anos do Centro-Dia de Neuropsiquiatria representaria “um modelo avançado de assistência psiquiátrica a ser desenvolvido em qualquer lugar, sobretudo nos países descolonizados, em virtude de seu baixo custo e da grande eficácia terapêutica” (ibidem). Através da internação diurna, se buscava recusar a estigmatização do doente mental e sua passividade, rejeitando “o ambiente carcerário do hospital psiquiátrico” de internação por tempo integral e dedicando “especial atenção ao [ambiente familiar e] meio social dos pacientes” (Salem, 2020, p. 274-275). Também assim demonstrou a confiança no engajamento das pessoas oprimidas em sua própria libertação, em um projeto no qual:

O paciente tem liberdade total; ele passa o dia no hospital, mas volta para casa após às dezoito horas, como qualquer trabalhador; retorna todas as noites à vida civil; viaja nos meios comuns de transporte; vai ao café, frequenta a mesquita, tem vida familiar... (ibidem).

Enquanto contraposição à toda alienação condicionada pelo sistema colonial desumanizador, a luta por liberdade enraiza a intenção de Fanon em contribuir para um novo humanismo. Para ele, a transformação da situação colonial deve transformar a humanidade, essa população explorada (logo, desumanizada), em uma humanidade *em libertação*, que se liberta de um “mundo subdesenvolvido”, de um “mundo de miséria e desumano” (Fanon, 1968, p. 76). E essa “nova humanidade” é introduzida pelo movimento da descolonização, portanto “a descolonização é, em verdade, criação de homens novos”, cuja legitimidade não deriva de um poder sobrenatural ou um efeito espontâneo inerente à crise do capitalismo, mas da ação do próprio povo colonizado (ibidem, p. 26). Conclui, então, que “a ‘coisa’ colonizada se faz [humana] no processo mesmo pelo qual se liberta” (ibidem, p. 27).

Assim como Paulo Freire, Frantz Fanon envolve a noção de *práxis* como junção de teoria e prática ao discutir o problema da libertação humana. Sem essa interligação, quando o povo não participa da revolução tanto com o seu cérebro quanto com seus músculos, o processo revolucionário não se completa, mas perde espaço para a alienação e suas

²⁰ Lilia Salem, na época estudante das aulas de psicopatologia social, lembra que o curso “era frequentado não apenas por diversos estudantes de ambos os bacharelados, como também por um público variado, formado por médicos, universitários, militantes argelinos e figuras políticas, a ponto de assumir uma dimensão e um alcance pouco comuns no panorama universitário tunisiano. O curso propriamente dito era o centro das intervenções de Fanon, mas as digressões eram para nós igualmente valiosas e cativantes” (Salem, 2020, p. 272).

mistificações, que penetram na sociedade tanto via abstrações de intelectuais de esquerda quanto manipulações da empresa neocolonial, alienando a consciência do povo. Para Fanon, em suma, o importante é a participação, porque “mesmo que a luta armada seja simbólica, e mesmo que seja desmobilizada por uma descolonização rápida, o povo tem tempo de se convencer de que a libertação foi o assunto de todos e de cada um, o líder não tem mérito especial” (ibidem, p. 74).

Naquele contexto de guerra colonial, participar da revolução envolvia participar, direta ou indiretamente, da luta armada de libertação nacional que fazia parte do movimento por independência. Considerando que todo abalo na ordem opressora seria considerado uma violência para os opressores, essa violência desordeira significa libertação para os colonizados, pois “a violência ergue o povo à altura do líder” (ibidem). Então, assumindo a liderança do violento movimento da sua própria libertação, as pessoas não se perderiam mais em mistificações, pois o contato com a concretude da realidade, nas ações, reflexões e decisões deste movimento, as impedem de continuarem sendo enganadas. Em sua análise:

A tarefa de amadurecer o povo será facilitada tanto pelo rigor da organização quanto pelo nível ideológico de seus dirigentes. O poder de nível ideológico se elabora e se fortalece à medida que se desenrolam a luta, as manobras do adversário, as vitórias e os reveses. A direção revela sua força e sua autoridade denunciando os erros, aproveitando cada recuo da consciência para tirar uma lição, para garantir novas condições de progresso. Cada refluxo local será usado para retomar a questão na escala de todos os vilarejos, de todas as redes (idem, 2020, p. 143).

Conforme Fanon (1968, p. 166-167) adverte, só existe uma *nação* em um “programa elaborado por uma direção revolucionária e retomado lucidamente e com entusiasmo pelas massas”, mas, via de regra, o nacionalismo “se desagrega no dia seguinte ao da independência”, então se deveria “passar velozmente da consciência nacional à consciência política e social”, convertendo o nacionalismo em “humanismo”, um humanismo radical, organizado e esclarecido. Como ele diria, uma nação livre e democrática exige um “programa econômico como também doutrina sobre a repartição das riquezas” e esses esforços “devem ramificar-se por todos os povos subdesenvolvidos”, contribuindo para o seu “destino comum” (ibidem). Portanto, concluiria Fanon:

A expressão viva da nação é a consciência em movimento da totalidade do povo. É a praxis coerente e esclarecida dos homens e mulheres. A construção coletiva de um destino é a aceitação de uma responsabilidade na dimensão da história (ibidem).

Assim, percebendo e refletindo sobre os desafios impostos aos povos subdesenvolvidos após a conquista da independência política formal, ele se preocupava com a continuidade atualizada das estruturas coloniais em um sistema neocolonial de dominação e exploração.

Nas suas anotações durante aquela viagem na fronteira entre a Argélia e o Mali no ano anterior, ele observa que, ao longo do caminho:

Tudo estava no seu lugar. E eis que o sistema de defesa colonialista, embora discordantes, reanimava os velhos particularismos e pulverizava a lava libertadora. [...] O espectro do Ocidente – as cores europeias estavam presentes e ativas em toda a parte. As zonas francesa, inglesa, espanhola, portuguesa, continuavam vivas (idem, 1980, p. 214).

Seria um caso parecido em relação aos países latino-americanos, economicamente dependentes no sistema capitalista mundial, mesmo com a independência formal. “A América Latina”, segundo Fanon, “deveria constituir uma lição para a África. Essas antigas colônias, desde a libertação vêm suportando no terror e na miséria a lei de bronze do capitalismo ocidental” (idem, 1968, p. 77). Mas por sua vez, considerando o exemplo de Cuba, ele entende que “a libertação da África e o desenvolvimento da consciência dos homens permitiram que os povos latino-americanos acabassem com a velha dança das ditaduras em que os regimes se sucediam mas não mudavam” (ibidem).

Conhecendo assim territórios recém descolonizados e refletindo sobre a ameaça neocolonialista, se expressava de modo poético e conclui que havia a necessidade de consolidação de uma ideologia anticolonial orientada para a expulsão definitiva do colonialismo nos territórios africanos e do Terceiro Mundo em geral:

O ruído rápido e tranquilizante das cidades libertadas que rompem as suas amarras e avançam grandiloquentes, mas de modo nenhum grandiosas, esses antigos militantes hoje definitivamente aprovados em todos os seus exames, que se sentam... e se recordam, mas o Sol ainda vai muito alto no céu e, se escutarmos com o ouvido colado ao solo vermelho, ouvimos muito nitidamente ruídos de cadeias enferrujadas, murmúrios de infelicidade, e deixamos cair os ombros, tão presente está sempre a carne ferida neste meio-dia abrasador [...]. O colonialismo e seus derivados não constituem, a bem dizer, os inimigos atuais da África. A curto prazo, este continente será libertado. Pela minha parte, quanto mais penetro nas culturas e nos círculos políticos, mais se me impõe a certeza de que o grande perigo que ameaça a África é a ausência de ideologia (idem, 1980, p. 215, 222-223).

Nesse sentido, as antigas potências europeias colonizadoras continuavam a exercer seu domínio no continente africano, enquanto a ausência de ideologia permitia a reprodução das estruturas e ideologias neo-coloniais pelas novas elites políticas e intelectuais. Portanto, a crítica interna de Fanon aos movimentos de libertação nacional estrutura suas ideias no *Condenados da Terra*, livro no qual discute elementos que contribuiriam para essa ideologia que faltava à África, bem como para povos de outros continentes do Terceiro Mundo.

Como aconteceu com o seu “Ensaio sobre a desalienação do negro”, re-intitulado de *Pele negra, máscaras brancas*, o primeiro projeto para o seu último livro inicialmente receberia o título de “*Alger-Le Cap*” (*Argel-Cidade do Cabo*, em referência a duas cidades

africanas em pontos extremos do continente, da Argélia à África do Sul²¹), um livro “baseado na revolução armada no Magreb e no desenvolvimento da consciência e da luta nacional no resto da África” (Khalifa, 2018, p. 687). Mas além do título, o seu escopo sofreu maiores alterações, como se pode notar pela primeira lista de capítulos que seriam escritos²².

Essa mudança de planos, que altera não tanto o escopo temático quanto o seu investimento teórico-bibliográfico, se deve a dois fatores: primeiro, à piora do quadro clínico de Fanon nos meses que antecedem à finalização do livro, exigindo um projeto menos ambicioso teoricamente; segundo, à urgência das suas outras atividades como militante da FLN. Desde 1956, Fanon viaja a vários países, França, Gana, Portugal, Itália, Índia, Egito, Marrocos, Espanha, Guiné, Etiópia, Congo, Mali. Assim, esses encontros internacionais, nos quais o contato com militantes quenianos, camaroneses, sul-africanos, angolanos, etc., e o fortalecimento e construção de redes de solidariedade, entre outras atividades, sempre o mantiveram ocupado por muito tempo, inclusive a preparação e execução para a missão na fronteira Argélia-Mali.

Apesar do seu adoecimento na volta desta missão, ao sentir uma ligeira melhora após o tratamento em Moscou nos primeiros meses de 1961, manifesta sua determinação em terminar o projeto. Em uma carta para o escritor francês François Maspero, seu amigo e editor, assim Fanon se justifica (usando um pseudônimo por segurança, caso as correspondências fossem interceptadas):

Túnis, 7 de abril [1961]

Caro amigo,

Meu estado de saúde melhorou um pouco ultimamente, decidi escrever pelo menos alguma coisa. Devo dizer que fui firmemente requisitado a fazê-lo pelo nosso povo. Ele [o projeto do livro] se tornou algo completamente diferente do que mencionei a você há oito meses atrás. Peço a você, e sei que você me concederá isso, para *apressar* a impressão deste livro: precisamos dele na Argélia e na África. Enviarei os capítulos um após o outro. Peça a Sartre para me prefaciar. Diga a ele que penso nele cada vez que me sento à minha mesa. [...] Envie-me uma carta na qual você indique um endereço seguro. Meu caro Maspero, eu realmente gostaria que este livro fosse lançado no final de junho.

Seu amigo,

F. Farès (ibidem, p. 689).

Contudo, o livro só seria lançado, com todos os capítulos mais o prefácio, em outubro. Em outra carta, desta vez assinado com seu nome verdadeiro, ele explica sua dificuldade para cumprir o cronograma previsto para lançamento do livro.

²¹ Como na expressão brasileira “do Oiapoque ao Chuí”, duas cidades localizadas nos extremos do país, respectivamente no Amapá e no Rio Grande do Sul, usada para se referir ao Brasil inteiro, “de ponta a ponta”.

²² Conforme se recupera das cartas de Fanon (2018, p. 686): “1. Guerra do Magreb e libertação da África. 2. Notas sobre a coragem na Argélia. 3. Moralidade e revolução na Argélia. 4. Notas sobre a psiquiatria na guerra. 5. Violência na África. 6. Psicologia e História. 7. Negritude e Civilizações Negro-africanas, uma mistificação”.

12 de maio [1961]

Caro Maspero,

Tente não me culpar por isso, pois tenho más notícias. Você não receberá o manuscrito na data indicada. Vários eventos, alguns dos quais você já sabe, me afastaram da escrita deste livro, que no geral é menos importante do que os acontecimentos atuais.

Estou lhe enviando o terceiro capítulo e espero terminar o último em breve, que trata da cultura nacional. Para a publicação, isso significa que fomos atrasados para o início de outubro.

[...] Já que você terá a chance agora, gostaria que durante os meses de verão você me enviasse as demonstrações para corrigir. Tenho a impressão de ter sido muito, excessivamente, veemente em minhas descrições. O que está em jogo pareceu terrivelmente comprometido para mim.

Com meus arrependimentos por esse atraso,

Fanon (ibidem, p. 689-690).

Em julho, o texto de Fanon fica pronto, em sua versão integral e definitiva, faltando então apenas o prefácio. A rigor, o texto não foi escrito diretamente por Fanon, mas narrado. Isto não se deve apenas à sua debilidade física naquele momento, causada pelo câncer, mas desde muito antes contava com a colaboração de outras pessoas na redação dos seus textos, normalmente mulheres²³. “Uma boa parte de *Ano V e Os condenados*”, segundo Khalfa (2018a, p. 172), foi ditada para a francesa Marie Manuellan, sua assistente no hospital de Túnis, “mulher que se tornou o ‘gravador’ de Fanon”, para quem ditou o texto do seu último livro “enquanto ele sucumbia lentamente à leucemia” (Lopez, 2024, n.p.). É digno de se considerar, portanto, que Josie Fanon e Marie Manuellan foram interlocutoras que podem ter contribuído diretamente para o pensamento anticolonial de Fanon. Nota-se também que, além dos muitos intelectuais e militantes com quem esteve em contato, sobretudo ao longo da Revolução Argelina, incluindo a equipe de redatores do *El Moudjahid*, o primeiro capítulo foi publicado poucas semanas antes do livro, na revista francesa *Os tempos modernos*, o que pode ter suscitado um debate que contribuiu imediatamente para a escrita dos capítulos seguintes.

Conforme o próprio autor expressa em sua carta à Maspero, “este livro não é nada mais, nada menos, do que uma tentativa de situar doutrinariamente o terceiro mundo em relação ao ocidente” (Khalifa, 2018, p. 690). Ele foi preciso em suas solicitações:

Peço-lhe com insistência que examine cuidadosamente a questão da distribuição. Para outros lugares, para a África e para a América Latina. Não sei o tamanho da primeira tiragem, mas acho necessário publicar nada menos que 10.000 exemplares. Os meios políticos do terceiro mundo aguardam febrilmente este livro. Acredito que Sartre se apressará. É importante que você especifique a ele o prazo para o prefácio. Em todo caso, devo vê-lo em alguns dias (ibidem, p. 691).

²³ Para o seu primeiro texto, a peça de teatro *Mãos Paralelas*, Fanon contou com a ajuda de uma datilógrafa, “a esposa de um colega” (Young, 2018, p. 52). Depois, conforme pesquisa Faustino (2018, p. 53-54), sua esposa “Josie teve participação ativa na produção dos textos de Fanon, uma vez que ele, sem habilidade para datilografia, contava com sua ajuda para transcrever e revisar os manuscritos”.

Portanto, ele tinha explícita intenção de internacionalizar o livro, organizando sua produção e circulação orientada para isso, desde a abrangência dos temas e título da obra²⁴, até as preocupações com prefácio e tradução²⁵; o que também o motiva a procurar um europeu para prefaciá-lo, considerando a reputação e posicionamento público de Sartre como um francês anticolonial²⁶. No fim, quando o livro ficou pronto, o autor também encontrava o seu fim. Publicado em outubro, Fanon morre em dezembro. “No outro dia, sua obra foi apreendida pela polícia” (Lippold, 2022, p. 143).

Considerando que a época em que Fanon publica *Os condenados* coincide com um período de crescente radicalização política do pensamento terceiro-mundista, esta apreensão do livro não impediu que a obra fanoniana, influenciada por aquela geração, se tornasse também influenciadora, repercutindo nas lutas de libertação de outras colônias africanas, nos movimentos latino-americanos de resistência às ditaduras militares e nas lutas por justiça e equidade racial no Oriente Médio, na Ásia, na Europa, na América do Norte e na África Subsaariana em geral, como por exemplo no Irã, no Paquistão, na Irlanda do Norte, na luta do Partido dos Panteras Negras e a filósofa Angela Davis, nos Estados Unidos, nos movimentos da Consciência Negra e anti-apartheid na África do Sul e intelectuais como Steve Biko, além, obviamente, de Paulo Freire, exilado no Chile (Faustino, 2020, 202a, 2021, 2022).

2.3 – Paulo Freire, de Recife a Santiago

*Adeus Recife eu já vou
numa terceira do Ita
como saco de açúcar
como fardo de algodão...
Adeus terra do meu nascimento
da minha infância
e da minha mocidade...
Terra do Capibaribe remançoso
Cruzada de pontes
terra de pontes*

²⁴ O título foi inspirado em um verso da poesia *Negros Sujos* (1944), escrita por sua vez pelo poeta haitiano Jacques Roumain em referência a *L'Internationale* (1871), hino internacionalista do anarquista francês Eugène Pottier (Faustino, 2018, p. 114). Em artigo de 1958, *Nas Antilhas, o nascimento de uma nação?*, Fanon inclui ao final do texto um trecho da poesia de Roumain, que, além de poeta, era comunista e autor de interpretações marxistas originais da sociedade haitiana.

²⁵ Enquanto troca cartas com Maspero, Fanon também troca cartas com outro amigo europeu, o italiano Giovanni Pirelli, com quem conversava sobre traduções italianas dos seus textos, de modo que, em menos de um ano, o livro foi traduzido como *I dannati della Terra* e publicado na Itália.

²⁶ “Para o projeto colonial francês, Sartre era um filósofo perigoso” (Guimarães, 2023, n.p.). Por muitos anos, não obstante, o prefácio foi mais lido do que o corpo do livro. Como diria Lippold (2022, p. 145), “o prefácio escrito por Jean-Paul Sartre é endereçado para os europeus e, contraditoriamente, devido ao eurocentrismo reinante nos meios militantes e acadêmicos, é mais conhecido que a própria obra de Fanon”. No Brasil, a situação não foi diferente (Guimarães, 2008, p. 103).

de jangadas
de canaviais
de maracatus
de xangôs
de munguzais
de canaviais
de faca peixeira
de frevo
de coco
de angus e cuscus
mistura de negros
terra de usineiros
e sangues azuis...
Adeus Recife
de mulatas paixões,
que dançam em pranchões
os seus pastoris...
Terra de "Bumba meu boi"
de "quebra panela"
de "pau de sebo",
terra infantil,
terreiro de brinquedos
do meu Brasil...

– poema *Adeus Recife*, do pernambucano multiartista e militante antirracista Solano Trindade (1961, p.109-110), cuja obra artística traduz poeticamente elementos da realidade nordestina, pernambucana e recifense em particular, a partir da qual Paulo Freire havia mergulhado suas experiências brasileiras anteriores ao exílio.

Uma primeira tradução brasileira do *Condenados da Terra* só foi publicada em 1968, logo censurada e “retirada de circulação pelos órgãos de repressão política” do governo ditatorial, ainda que em tempo de “cair nas mãos de dezenas de militantes” (Guimarães, 2008, p. 105). De acordo com o relato de Amauri Pereira, um dos criadores do Movimento Negro Unificado, “tinha todo um folclore de que, na ditadura, quem vivia com livros [como *Os condenados* de Fanon] tinha que ler encobrendo os nomes, olhando para os lados. Havia todo um temor” (Pereira, 2007, p. 246 *apud* Faustino, 2015, p. 169). Antes, porém, exilados como Paulo Freire tiveram acesso a outras edições do livro. No *Condenados*, Freire encontra uma ideologia anticolonial fundada em um humanismo radical e na teoria da práxis que contribuirá para sua discussão sobre os aspectos subjetivos das transformações estruturais.

Publicada em 1965, a segunda edição mexicana do livro de Fanon foi entregue para Freire em Santiago (Chile), onde morava desde novembro de 1964. Freire foi exilado poucos meses após a ditadura militar ter sido implantada em sua terra natal. Em junho daquele ano, o professor universitário e militante do movimento de educação popular foi levado por dois agentes policiais para ser detido no quartel do 4º Exército (Haddad, 2019). Enquanto trabalhava na reescrita de *Educação e atualidade brasileira*, havia poucas semanas que estava

de volta à Recife, preocupado com o “quadro de grave instabilidade institucional” e “clima de perseguição política” (ibidem, p. 13-14).

Anteriormente, Freire vivia com a família em Brasília, trabalhando alguns meses com formação de professores a serviço do Ministério da Educação e Cultura. Ele estava coordenando um projeto nacional de alfabetização, convite que recebeu devido ao êxito de suas experiências anteriores com alfabetização de adultos. Conforme descreve o biógrafo Sérgio Haddad (2019, p. 17) em *O educador: um perfil de Paulo Freire*:

Com o sucesso e a repercussão da iniciativa, Paulo foi convidado pelo Ministério da Educação e Cultura a estender o trabalho para todo o país. [...] Em junho de 1963, começou a trabalhar na formação de futuros coordenadores dos núcleos de alfabetização, que seriam implantados em praticamente todas as capitais.

Rapidamente, porém, “com lançamento previsto para 13 de maio, o Programa Nacional de Alfabetização seria extinto em 14 de abril, treze dias depois do golpe militar. [...] Acabava ali o sonho de lançar 60.870 Círculos de Cultura para alfabetizar 1,8 milhão de pessoas” (ibidem, p. 14). O Golpe e o regime militar podem ser considerados movimentos de uma contrarrevolução preventiva, acionada para barrar movimentações políticas progressistas e diversas iniciativas de caráter popular, empregada na época devido a proliferação de organizações que tendiam a radicalizar o debate público e a política institucional (Rodrigues, Braga, 2018, p. 309). Às vésperas de 1964, o Estado pernambucano era considerado pelas classes dominantes locais, nacionais e internacionais como um provável epicentro da revolução brasileira²⁷.

A partir de Recife, Paulo Freire estava em meio a uma região envolvida por importantes processos políticos que se desenrolaram em Pernambuco e outras partes do Nordeste brasileiro, desencadeados pela consolidação político-econômica da região do café no Centro-Sul (Oliveira, 2008; Soares, 1982, Fávero, 2013). Segundo Francisco Oliveira (2008), o desenvolvimento econômico paulista abala as dinâmicas sociais do nordeste, causando uma crise não só econômica, mas também social e política, com o aprofundamento da precarização do trabalho e conseqüente reação dos grupos mais desfavorecidos, inclusive via contestação política direta. Entre esses processos, estão a formação das Ligas Camponesas em 1945, o movimento de esquerdas que se estruturam na Frente do Recife em 1955, a criação da Sudene (Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste) em 1959, os sindicatos urbanos e rurais, o movimento estudantil universitário e secundarista e as juventudes católicas, as lutas pelo direito ao voto dos analfabetos e ações em prol da reforma agrária.

²⁷ Para saber mais, veja Aquino (*et all*, 2009).

Com isso, movimentações diversas começaram a associar o processo de desenvolvimento nacional às reivindicações por reformas de base e a luta por terra com a luta por educação (Rodrigues; Braga, 2018). Estavam em disputa projetos de alfabetização orientados, por um lado, para a formação tecnicista de uma mão de obra proletária ou, por outro, uma alfabetização vinculada a uma educação humanista conscientizadora e responsabilizante. Articulações políticas conservadoras próximas ao governo brasileiro reivindicavam uma política educacional organizada apenas para a “criação de indivíduos treináveis aptos a disputar uma vaga no mercado de trabalho” (ibidem, p. 310). Assim, entre meados de 1950 e 1960 e ao longo da ditadura:

Como parte deste movimento histórico, a contrarrevolução educacional procurou banir a articulação entre a escola pública e a participação política das classes trabalhadoras e populares, além de contar com inspirações teóricas e apoio técnico de instituições estadunidenses na elaboração da política e da nova legislação educacional (ibidem).

Os Estados Unidos, com sua exportação de uma filosofia pedagógica inspirada na *teoria do capital humano*, agia como uma metrópole dominadora para os países da América Latina, contribuindo com reformas dos seus sistemas educacionais como parte da sua estratégia de manutenção das relações de dependência e dominação hegemônica²⁸. Por sua parte, Paulo Freire se posicionava contrariamente a qualquer reforma educacional que promova apenas uma massificação alienante como forma de ensino. No último capítulo da *Pedagogia do Oprimido*, Freire (2019, p. 219) alerta que:

As soluções puramente reformistas que estas sociedades tentam, algumas delas chegando a assustar e até mesmo a apavorar as faixas mais reacionárias de suas elites, não chegam a resolver suas contradições.

Quase sempre, senão sempre, estas soluções reformistas são induzidas pela própria metrópole, como uma resposta nova que o processo histórico lhe impõe, no sentido de manter sua hegemonia.

É como se a metrópole dissesse e não precisa dizer: “façamos as reformas, antes que as sociedades dependentes façam a revolução”.

Em sua *Educação como prática da liberdade*, ele destaca a iniciativa da Universidade de Brasília como modelo de educação conscientizadora comprometida em pensar o país a partir da sua própria realidade e para a transformação dessa realidade, no sentido da sua transição de uma consciência ingênua para uma consciência crítica. No terceiro capítulo, “Educação *versus* massificação”, Freire (2021, p. 130) defende que:

Esta forma de pensar o Brasil como sujeito que levava a uma necessária integração com a realidade nacional vai caracterizar a ação da Universidade de Brasília que, fugindo obviamente à importação de modelos alienados, busca um saber autêntico, por isso comprometido. Sua preocupação não era, assim, a de formar bacharéis

²⁸ A Aliança para o Progresso foi um programa de intervenção dos Estados Unidos para os países da América Latina que se destaca nesse contexto. Para saber mais, veja Silva (2008), Freire e Guimarães (2022b).

verbosos, nem a de formar técnicos tecnicistas. Inserindo-se cada vez mais na realidade nacional, sua preocupação era contribuir para a transformação da realidade, à base de uma verdadeira compreensão do seu processo.

Osmar Fávero (2013, p. 51) observa que essa discussão sobre o papel da educação no desenvolvimento brasileiro coincide a nível internacional “com as primeiras ideias de planejamento educacional, lançadas ao final da década de 1950 na América Latina pela Unesco e pela Organização dos Estados Americanos (OEA)”. No Brasil, conforme recuperam Fabiana Rodrigues e Lucelma Braga (2018, p. 309):

Os anos de 1950 assistiram ao debate nacional em torno da elaboração da primeira Lei de Diretrizes e Bases da Educação e das lutas pela educação popular. As tensões giravam em torno das possibilidades de que a construção de um sistema nacional de educação respondesse às necessidades de maior participação política das classes trabalhadoras nos rumos do país, bem como a edificação de uma imbricação íntima entre a escola pública em todos os níveis e o desenvolvimento soberano e nacional.

Por sua vez, nos primeiros anos de 1960, “no bojo de uma crise de hegemonia política e de aceleração do desenvolvimento econômico, nasceram os movimentos mais expressivos de cultura e educação popular do Brasil”, muitos dos quais Freire participou direta ou indiretamente, tais como: a campanha educacional de 1961 em Natal, no Rio Grande do Norte; o Movimento de Educação de Base (MEB) criado pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB); a Campanha de Educação Popular da Paraíba (Ceplar), criada por profissionais oriundos da Juventude Universitária Católica (JUC) e estudantes universitários; a Campanha de Alfabetização da União Nacional dos Estudantes (UNE) e os seus Centros de Cultura Popular (CPC) que se difundiam pelo país (Fávero, 2013, p. 48).

As primeiras experiências de Freire com alfabetização e conscientização de adultos foi em 1962, no Movimento de Cultura Popular (MCP) criado em Recife, “depois estendido a várias outras cidades do interior de Pernambuco, quando Miguel Arraes foi prefeito da Capital e depois governador do Estado”; logo depois sistematizadas no Serviço de Extensão Cultural da antiga Universidade do Recife (ibidem). No ano seguinte, essa sistematização foi aplicada pelo professor e sua equipe no projeto de Alfabetização de Adultos realizado em Angicos, no Rio Grande do Norte, pelo chamado Sistema de Alfabetização Paulo Freire, também conhecido como “Sistema Paulo Freire” ou “Método Paulo Freire”, além de terem contribuído para sua aplicação na capital da Paraíba e em cidades satélites de Brasília (ibidem, p. 47, 56). Através da UNE, dos CPCs, da Ação Popular (AP) e do próprio Freire, essas aplicações se espalharam para outras regiões do Brasil²⁹.

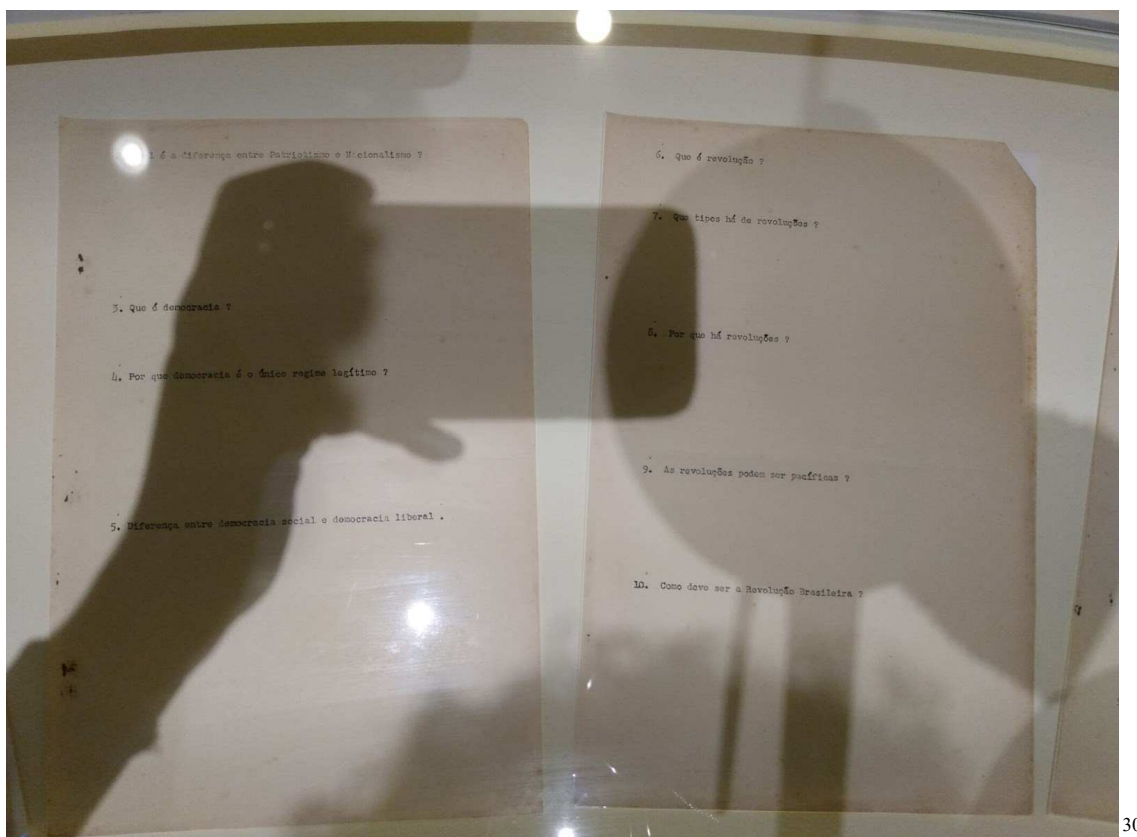
²⁹ Logo, a natureza política e o alcance do MCP se tornariam alvos de perseguição política pela ditadura militar. Como explica Fábio Souza (2014, p. 103), “para os militares, os métodos utilizados pelo MCP fundamentavam-se, essencialmente, na sobreposição da ideologia de fundo marxista aos processos de ensino”. Em sua heterogeneidade, houve de fato disputas internas no Movimento que demandaram um posicionamento

Curioso notar que em um dos documentos ligados ao MCP, havia uma lista de dez perguntas que revela que o tema da violência revolucionária, dedutível pela questão em torno da possibilidade de uma revolução pacífica, estava sendo debatido também naquele movimento de educação e cultura popular. Assim, aparecia as seguintes perguntas, separadas por um espaço para preenchimento da resposta (como consta na figura abaixo) como parte da Ficha de Inscrição para o Curso de treinamento e formação de coordenadores culturais:

1. Por que os problemas políticos são maiores nos países subdesenvolvidos?
2. Qual é a diferença entre Patriotismo e Nacionalismo?
3. Que é democracia?
4. Por que democracia é o único regime legítimo?
5. Diferença entre democracia social e democracia liberal.
6. Que é revolução?
7. Que tipos há de revoluções?
8. Por que há revoluções?
9. As revoluções podem ser pacíficas?
10. Como deve ser a revolução brasileira?

crítico de Paulo Freire. Segundo Joana Salém Vasconcelos (2020a, p. 4), “surgiram tensões nas bases de educadores, entre aqueles que advogavam pela maior diretividade propagandística dos materiais, com conteúdo atrelado à agitação revolucionária, e aqueles mais fiéis à proposta dialógica de Freire, que priorizavam a voz popular e a escuta profunda da linguagem dos segmentos sociais silenciados”. Apesar da sua posição contrária a tal política propagandística, ele foi preso e questionado a respeito ao ser interrogado pelos militares, sob suspeita de que os projetos educacionais coordenados por Freire envolviam doutrinação comunista (ibidem, 2024).

Figura 2 – Ficha de inscrição para coordenadores dos círculos de cultura



Fonte: Acervo pessoal do autor, 2021. Páginas da ficha fotografadas na exposição “Ocupação Paulo Freire”, em comemoração ao centenário de nascimento de Paulo Freire, homenageado da 53ª edição do programa Ocupação Itaú Cultural, em São Paulo-SP. O documento fotografado faz parte do acervo do Instituto Paulo Freire, com sede na mesma cidade.

Como pode se notar, a preocupação geral com o caráter político do MCP é perceptível pelo conjunto de perguntas solicitadas para inscrição de educadores. Com o sucesso das experiências de Recife, Angicos, João Pessoa, na região de Brasília e a difusão nacional do seu sistema de alfabetização, o Prof.º Freire é convidado pelo político paulista e ministro da Educação Paulo de Tarso para coordenar o Programa Nacional de Alfabetização do Ministério da Educação e Cultura, sob a chancela do governo progressista de João Goulart, atuando neste projeto entre meados de 1963 e os primeiros meses de 1964. Contudo, os seus projetos educacionais também chamaram atenção de políticos conservadores. Com efeito, Goulart foi deposto, o Programa foi extinto e Freire foi cassado. Dessa forma, o seu trabalho, por um lado, garantiu:

As condições e o prestígio necessários para que suas pesquisas e sua atuação pedagógica ganhassem repercussão e dimensão nacional. Mas também para que despertassem a desconfiança e a perseguição que viriam com o golpe militar de 1964 e que o levariam ao exílio (Haddad, 2019, 51).

³⁰ Descrição da imagem: Sobre uma mesa branca, duas folhas brancas com cinco perguntas em cada. Por cima das folhas, a minha sombra projetada sobre o documento.

Acusado de comunista subversivo, o professor Freire foi fichado, detido, interrogado e, no total, passou mais de setenta dias preso. Ao buscar exílio em outubro de 1964 na embaixada da Bolívia, passou cerca de um mês em La Paz, até que o governo democrático boliviano também foi interrompido por um golpe militar. Então, decide se mudar para outro país viável, sendo o Chile a opção escolhida, onde se formava uma comunidade de políticos, militantes e intelectuais exilados. Com o governo democrata-cristão de Eduardo Frei Montalva, “o ambiente democrático favorecia o acolhimento de brasileiros e exilados de outros países vizinhos em busca de refúgio” (ibidem, p. 78). Como nos conta a historiadora Joana Salém Vasconcelos (2021, p. 92-93) em *Pedagogia do oprimido: documento da reforma agrária no Chile*:

Com a vitória eleitoral de Eduardo Frei em setembro de 1964, o entusiasmo popular reformista estava em pleno impulso. [...] Quando Freire chegou ao Chile, os debates e lutas sobre a reforma agrária já alcançavam alto grau de maturidade e não demorou muito para a aprovação da Lei nº 16.640, em 28 de julho de 1967, que consolidou a perspectiva estruturalista sobre a mudança do regime de propriedades rurais. Tal perspectiva foi viabilizada pela pressão de lutas camponesas, que deram base popular à aliança entre parlamentares da DC [Partido da Democracia Cristã], do Partido Socialista (PS) e do Partido Comunista (PC) para aprovação do projeto, apoiados por economistas, sociólogos e agrônomos da Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe (Cepal) e da Food and Agriculture Organization (FAO), cujas sedes se encontram em Santiago.

Em Santiago, Freire se encontrou com Jacques Chonchol, um agrônomo chileno ligado à ala mais à esquerda do partido no poder e presidente do INDAP, e Maria de Oliveira Ferreira, socióloga brasileira mais conhecida como Maria Edy que também trabalhou no INDAP. O casal Jacques Chonchol e Maria Edy se tornaram os seus amigos nessa época. O educador brasileiro saiu daquele primeiro encontro com um trabalho estável e bem remunerado como assessor no departamento de Metodologia e Estudos do Departamento de Capacitação³¹. Segundo Haddad:

A principal função do Indap, onde Freire conseguiu emprego, era auxiliar na organização sindical camponesa e desenvolver uma ação educativa com os trabalhadores do campo. A instituição também era responsável por apoiar os pequenos agricultores com assistência técnica e crédito agrícola. [...] Nos primeiros meses, dedicou-se a visitar os trabalhos realizados pelo instituto, acompanhado de perto por funcionários mais antigos. Ouvia sobre a vida dos camponeses e se aproximava do idioma. Fez daquele início um processo de imersão e aprendizagem sobre a nova realidade (Haddad, 2019, p. 86).

³¹ Segundo Vasconcelos (2020, p. 187), “a velocidade com que Paulo Freire foi incorporado ao *staff* reformista do Chile estava relacionada tanto a afinidades pessoais, como políticas. Paulo de Tarso e Plínio Sampaio eram militantes da Democracia Cristã no Brasil e já conheciam Jacques Chonchol, o que os permitiu ser rapidamente incorporados [...]. Almino Affonso, que não tinha qualquer relação com a DC, amargou alguns meses de desemprego antes de ser acolhido pela socióloga brasileira Maria Edy Ferreira, sua antiga companheira de movimento estudantil na União Estadual dos Estudantes de São Paulo”.

Ao mesmo tempo, Freire também colaborava com projetos de educação de adultos junto à Corporação da Reforma Agrária (CORA). Foi durante este período, com base em *Educação e atualidade brasileira*, que Freire escreve sua *Educação como prática da liberdade*, ensaio este totalmente “marcado pelas condições especiais da sociedade brasileira” (Freire, 2021, p. 51). O texto da *Educação* contou com a leitura e comentários do filósofo carioca Álvaro Vieira Pinto, que havia sido chefe do Departamento de Filosofia do ISEB até a extinção do Instituto pela ditadura militar e também se encontrava exilado no Chile. O livro ficou pronto em 1965, mas só foi publicado em 1967. Foi o ano em que Freire decide sair do INDAP, pois:

Apesar de toda a pressão contrária do governo brasileiro, [...] Paulo foi contratado pela Unesco como assessor especial do Instituto de Capacitación e Investigación en Reforma Agraria (Icira), sediado no Chile. Munido da experiência acumulada no Indap nos três anos anteriores, Paulo começou a atuar na capacitação de equipes de vários organismos do governo chileno para que pudessem implantar seu método de alfabetização. Em paralelo, iniciou um estudo crítico e sistemático sobre a atuação de agrônomos junto aos camponeses (Haddad, 2019, p. 92).

Assim, durante sua estadia no Chile, o professor exilado estava bastante ocupado com atividades complexas, de pesquisa de campo e condução de processos formativos com pessoas de diferentes origens sociais, aprendendo e ensinando com a realidade chilena. “No período de 1967 a 1973”, relata Vasconcelos (2021, p. 93-94), “a reforma agrária no Chile foi o processo mais massivo de expropriação de terras por vias legais do mundo”, cujo projeto de reforma agrária “definia a ‘capacitação camponesa’ como um processo educacional em três frentes: alfabetização, formação sindical e técnica produtiva”. De acordo com Sérgio Haddad (2019, p. 93):

O período de Paulo no Icira servira também para dar continuidade à sua produção intelectual. Para desenvolver o seu trabalho, produziu uma série de documentos que serviram para capacitar camponeses, formar professores, debater sobre o potencial da educação para a formação da consciência crítica e da cidadania, assim como críticas aos sistemas escolares e ao modelo de trabalho com os camponeses.

Esse estudo crítico e sistemático sobre a reforma agrária, os programas de alfabetização e a relação entre técnicos agrônomos e camponeses levou à publicação de dois livros de ensaios, *Extensão ou Comunicação?* (1969) e *Ação cultural para a liberdade e outros ensaios* (1975). Participando da reforma agrária chilena, Freire enfrenta desafios comuns aos quais se deparava na realidade brasileira, onde havia uma disputa política pelo direcionamento ideológico desses programas. Para ele, a lógica tecnicista invariavelmente objetifica as pessoas para as quais os projetos incidem sobre, organizando, desse modo, a sua manipulação, não a sua transformação libertadora. Em um ensaio de 1968, *Ação cultural e reforma agrária*, analisa que:

Mecanicismo, tecnicismo, economicismo são dimensões de uma mesma percepção acrítica do processo da reforma agrária. Implicam todas elas na minimização dos camponeses, como puros objetos da transformação. Daí que, numa tal perspectiva, de caráter reformista, o importante seja fazer as mudanças *para e sobre* os camponeses, como objetos, e não *com* eles, como sujeitos, também, da transformação (Freire, 2022a, p. 45-46).

A partir disso, a sua experiência direta no trabalho de educação popular no Chile durante o processo de reforma agrária contribui diretamente para a elaboração da sua principal obra. A experiência do exílio, em geral, foi extremamente significativa para toda essa rede intelectual latino-americano e terceiro-mundista que se formava, sua circulação de ideias e as transformações do seu pensamento (ver Melo, 2021). Balduino Andreola, lembrando sua pesquisa sobre a breve história do Instituto de Cultura Popular do Rio Grande do Sul, concluiria que, embora o Instituto tenha sido encerrado pelo golpe:

A repressão não matou os sonhos do Instituto de Cultura Popular do Rio Grande do Sul, como não matou a multidão dos sonhos dos quais estava nascendo o Brasil novo dos anos 60. Os ditadores da América Latina pensaram no exílio como forma de jogar ao vento os sonhos dos povos do continente. Os sonhos não são punhados de cinza. O vento não os leva. Eles são trigos. O exílio foi sementeira. Resgatemos a história, porque os tempos são de colheita (Andreola, 1988, p. 46 *apud* Andreola, 2017, p. 10).

O Instituto sul-riograndense foi criado em 1963, inspirado na pedagogia freireana e na filosofia de Ernani Maria Fiori, presidente do Instituto, que organizou a vinda de Paulo Freire para contribuir com a sua criação. Mais tarde, Freire e Ernani estreitaram suas relações, quando ambos se encontravam exilados no Chile. Essa parceria teve como um dos seus resultados a escrita do prefácio da *Pedagogia do Oprimido* pelas mãos de Fiori. Em *Aprender a dizer a sua palavra*, o professor Ernani Fiori expõe que:

O método de Paulo Freire é, fundamentalmente, um método de cultura popular: conscientiza e politiza. [...] Não tem a ingenuidade de supor que a educação, só ela, decidirá dos rumos da história, mas tem, contudo, a coragem suficiente para afirmar que a educação verdadeira conscientiza as contradições do mundo humano [...]. Em regime de dominação de consciências, em que os que mais trabalham menos podem dizer a sua palavra e em que multidões imensas nem sequer têm condições para trabalhar, os dominadores mantêm o monopólio da palavra, com que mistificam, massificam e dominam. Nessa situação, os dominados, para dizerem a sua palavra, têm que lutar para tomá-la (Fiori, 2019, p. 29-30).

Portanto, desde a política nordestina até o exílio chileno, Freire engajou sua carreira como intelectual progressista, de modo que, enquanto participava na reforma agrária chilena, contribuindo para a organização sindical camponesa, ações educativas com os trabalhadores do campo, assistência técnica e crédito agrícola para pequenos agricultores, e participando, a partir dessa estadia, de uma rede de intelectuais latino-americanos, ao mesmo tempo esse contexto proporcionou e acolheu suas primeiras obras, *Educação como prática da liberdade* e *Pedagogia do oprimido*. Por sua vez, além dos seus diálogos, o processo de produção desses

textos envolveu uma ampliação do seu escopo de leituras, relativa substituição de referências intelectuais e radicalização político-filosófica dos seus princípios pedagógicos.

No caso do livro de Fanon, é importante lembrar que ele foi citado já em *Educação como prática da liberdade*, ainda que tal leitura não pareça reverberar profundamente nesta obra como será melhor analisado nesta dissertação. Assim, aparentemente, Freire não aprofundou sua leitura do *Condenados da Terra* durante o período em que trabalhou no INDAP e na CORA (1965-1967), um período de adaptação ao novo contexto, mas no tempo do ICIRA (1967-1968); começando pouco antes de publicar a *Educação como prática*, enquanto o texto original da *Pedagogia do oprimido* foi redigido em julho de 1967, com a primeira versão dos três primeiros capítulos, e concluído em meados de 1968³².

Como se pode imaginar, as condições gerais de vida do autor estão diretamente ligadas às condições de possibilidade de uma apropriação intelectual do livro de Fanon na escrita dos primeiros textos freireanos e, conseqüentemente, ao seu grau de incorporação. Isto é, considerando as indicações do próprio autor e as análises dos seus textos, Freire teve maior possibilidade de leitura, estudo, reflexão e incorporação intelectual do *Condenados*, não na *Educação*, mas na *Pedagogia*. Mais especificamente, é possível que ele realmente estudou *Os condenados* quando se distanciou dessa primeira versão da *Pedagogia* e aguardava pela escrita do prefácio, enquanto incorporava novas referências intelectuais, além de Fanon, e depois escreveria seu quarto capítulo, no qual essas referências são incluídas e a sua tônica revolucionária está mais presente. Durante esse período, muitas influências estavam em jogo.

2.4 – Escrita e publicação da Pedagogia do Oprimido

No período do ICIRA, realizando seminários, conferências e conversando, entre outros diálogos, com dois colegas de trabalho em especial, a chilena Marcela Gajardo e o brasileiro José Luís Fiori³³, filho de Ernani Fiori, Freire aprimora sua filosofia da educação e consolida suas ideias para a escrita da *Pedagogia do Oprimido*. O processo de escrita do texto foi intenso e imersivo, até mesmo afetando suas relações familiares:

³² No *Manuscrito da Pedagogia do Oprimido*, Freire (2018, p. 51) assina suas Primeiras Palavras com “Santiago, Inverno de 1967. Paulo Freire”, enquanto, na edição brasileira da *Pedagogia do oprimido*, aparece “Paulo Freire /Santiago, Chile, outono de 1968” (idem, 2019, p. 37). Já na edição mexicana, aparece “PAULO FREIRE /Santiago do Chile, outono de 1969” (idem, 2005a, p. 35). Embora talvez não se possa determinar o motivo dessas divergências, se pode notar que a carta-dedicatória ao casal Chonchol, na abertura do *Manuscrito*, também foi assinada como 1968, sendo esta a data mais provável de conclusão da escrita do livro.

³³ Futuramente, José Luís Fiori faria carreira no Brasil, se destacando como especialista em Economia Política Internacional. Atualmente, ele é Professor Emérito da Universidade Federal do Rio de Janeiro, tendo se formado em filosofia, sociologia e ciências econômicas por instituições chilenas.

[Paulo Freire] anotava o conteúdo [das ideias] em pequenas fichas organizadas por temas. Dava títulos a elas e as enumerava. Andava com caderninhos para fazer anotações onde quer que as ideias surgissem. À noite, depois do jantar, sentava e escrevia algumas páginas a partir das anotações. [...] Passava horas nesse processo, sozinho, muitas vezes madrugada adentro. [...] A maior parte do tempo fora do Icira era dedicada à atividade intelectual, isolado no escritório de casa. A dedicação de Paulo acabou criando um mal-estar com seus filhos, principalmente com os dois menores, Joaquim e Lutgardes. A indisposição familiar os levou a estabelecer a seguinte regra: o pai deveria dedicar os sábados a conviver com os filhos, compromisso que Paulo cumpria com gosto em passeios ao ar livre e roteiros culturais por Santiago (ibidem, p. 94).

Outra contribuição para o trabalho prático e teórico de Paulo Freire foi a de sua esposa Elza Freire, tanto como “intelectual, pensadora e pesquisadora”, quanto como “mãe, educadora e companheira” (Spigolon, 2009, p. 145, 152). Arriada (*et all*, 2017, p. 23) acrescentaria que “além de esposa e companheira [Elza Freire] era alfabetizadora de formação e contribuiu muito neste trabalho”. Marcela Gajardo (2021, p. 76) descreve um pouco a situação de desassistência no casamento e ausência paterna envolvida no processo de escrita da *Pedagogia*, compartilhando que:

Freire era profundamente inútil na vida doméstica. Elza, a mulher forte da história, lidava com os problemas cotidianos, a escola das crianças, as crises na adolescência, os namorados das filhas. Paulo tinha uma forma particular de se encolher diante desses problemas, comparável apenas com a forma como ele se agigantava quando começava a refletir e filosofar sobre a educação e o ensino.

A partir deste cenário, depois de “um longo e gradativo processo de amadurecimento, reconfigurando o seu pensamento em diálogos que se prolongariam quase um ano antes de que começasse a registrar suas ideias no papel”, conforme nos conta Haddad (2019, p. 94):

Foi só durante as férias de julho de 1967 que Paulo conseguiu parar para escrever. Trabalhando a partir de suas fichas, anotações e transcrições das conferências, avançava a madrugada. Deixava o que havia escrito sobre a mesa para a leitura e os comentários sempre cuidadosos de Elza. No dia seguinte, ainda pela manhã, relia o que havia escrito e considerava as observações da esposa. Em três semanas finalizou os três capítulos que compõem a obra.

Em geral, houve três momentos na produção da obra: os originais da *Pedagogia*³⁴, com apenas três capítulos; os manuscritos, com os quatro capítulos, publicados pela primeira vez somente em 2013; e a versão final do livro, concluída em 1968 e publicada no ano de 1970 em edição estadunidense³⁵. Em 15 dias, Conforme relata Freire em *Pedagogia da esperança: Um reencontro com a Pedagogia do oprimido*, depois de combinar as contribuições de intelectuais, dos participantes dos círculos de cultura em comunidades camponesas e de suas

³⁴ Reservo aqui o termo “originais” para essa primeira composição em três capítulos, embora o mesmo termo possa ser utilizado em outros trabalhos acadêmicos para se referir, por exemplo, à primeira versão do texto final, com quatro capítulos, entregue para ser editado e publicado pelas editoras.

³⁵ Em 2018, “O livro *Pedagogia do oprimido* chegou à 50.^a edição em Português. Curiosamente, ele não foi publicado, pela primeira vez, nesse idioma, mas, em inglês. É praticamente impossível acompanhar o número de edições nos demais países e nas diversas línguas em que já foi traduzido. Certamente, é uma das obras brasileiras mais traduzidas e editadas no exterior” (Mafra; Romão; Gadotti, 2018, p. 4).

anotações, atravessando noites, ele escreveu aqueles três primeiros capítulos (Freire, 2022, p. 82). Então, só depois de esperar quatro meses para receber o texto do prefaciador, e seguir o conselho de Josué de Castro para esperar mais dois meses antes de reler os originais, Freire se entrega à esta leitura do seu próprio texto e, sem realizar “mudanças importantes” nele, como diz Freire, decide que faltava escrever um quarto e último capítulo (ibidem, p. 84).

Conforme assina ao final das suas Primeiras Palavras de apresentação ao livro, o texto final ficou pronto em 1968. Scocuglia (1999, p. 55-56) observa que, enquanto os primeiros capítulos “representam o aprofundamento de temáticas tratadas de maneira preliminar em *Educação Como Prática da Liberdade*”, o último “já marca a ultrapassagem e a prospecção teórica fundada nos conflitos sociais (inclusive, nos ‘de classe’) e na educação do oprimido nesses conflitos”. Assim, ele ressalta que há “aproximações teóricas [de Freire] com diversos autores marxistas, identificadas a partir dos últimos capítulos da *Pedagogia*, começando do próprio Marx” (ibidem, p. 26).

Na *Pedagogia do Oprimido*, que rapidamente traria relevante reputação internacional ao educador pernambucano, *Os condenados da terra* foi citado duas vezes na versão publicada, no primeiro e no quarto capítulos. Já na versão manuscrita, *Os condenados* é citado quatro vezes, sendo duas no primeiro e as outras duas no quarto³⁶. Uma citação de cada capítulo foi posteriormente removida ou no processo de datilografia, feita pelo autor, ou no de editoração, feita a partir das cópias do manuscrito. “Entre a escrita do manuscrito e a elaboração do impresso”, observa Arriada (*et all*, 2017, p. 27), “Freire ao longo do texto faz diversas alterações. Algumas pontuais, outras modificando a forma escrita, em outros momentos a alteração atinge questões mais profundas”.

Mesmo na democracia chilena, havia o risco do livro ser confiscado³⁷. Os manuscritos da obra são entregues à Jacques Chonchol e Maria Edy quando Freire aceita se mudar para os

³⁶ Na edição uruguaia de 1971, por exemplo, além de referências a Fanon, a referência a Rosa Luxemburgo, que se encontrava nas Primeiras Palavras de abertura do livro, também foi removida (Moujan, 2019). Segundo Inés Mouján, além do risco envolvido por causa das perseguições políticas, Luxemburgo e Fanon podem ter sido omitidos por causa das suas críticas internas à esquerda: “ambos os intelectuais são críticos das estruturas político-burocráticas marxistas e, no caso particular de Fanon, o martinicano assume uma postura anticolonial de suspeita do pensamento europeu devido a marca racial que este comporta” (ibidem, n.p.). Outras “discrepâncias” são a omissão na primeira edição, estadunidense, de “três passagens que tratam do conceito de *cultura do silêncio* que constam do texto manuscrito” e, nas edições brasileiras, a omissão de um diagrama, “um quadro comparativo entre as teorias da ‘ação revolucionária’ e da ‘ação repressora’ que, nos manuscritos originais, aparece como nota de rodapé na parte introdutória do capítulo 4^o” (Lima, 2021, p. 45-46). Os diagramas “Teoria da Ação Revolucionária” e “Teoria da Ação Opressora” se encontram no *Manuscrito* de Freire (2018).

³⁷ Segundo Arriada (*et all*, 2017, p. 20). “[os pensadores do partido cristão] acusavam [Freire] de escrever um livro ‘violentíssimo’ contra a democracia cristã”. Assim, em 1968, como nos conta os prefaciadores da edição publicada dos manuscritos da *Pedagogia*, Freire, “receoso de que a obra fosse confiscada – havia surgido boatos de que forças da inteligência chilena estariam atrás de um livro ‘subversivo e perigoso’ – datilografou os manuscritos e tirou algumas cópias antes de entregá-los a Chonchol” (Romão; Gadotti, 2018, p. 7).

Estados Unidos e trabalhar como professor de Harvard, onde atuou de abril a dezembro de 1969. O material, até pouco tempo inédito, teve uma história própria:

O casal, que havia recebido o manuscrito das mãos de Paulo antes de deixar o Chile, teve que se exilar na França por conta do golpe militar que derrubou o presidente Salvador Allende, em 1973. Com a fuga, o manuscrito acabou ficando na casa deles em Santiago. Foi encontrado pela mãe de Jacques, na residência revirada pelos militares, e foi levado a Paris em segurança pela irmã dele. Tempos depois, com a saída dos militares do poder, Jacques voltou ao Chile e levou consigo o manuscrito, que depois doou ao Brasil. Uma edição fac-similar foi publicada em 2013, com o apoio do governo brasileiro, por ocasião das comemorações dos cinquenta anos da experiência de Angicos (Haddad, 2019, p. 220).

Naquela época em que o livro ficou pronto, o pedagogo brasileiro chamava atenção não só para o tema fundamental da *Pedagogia*, mas também para a contribuição específica do livro de Fanon para este tema, além da sua relação com o colonialismo. Em uma entrevista concedida à revista *Vispera* de Montevideo, em janeiro de 1969, o entrevistador uruguaio Methol Ferré pergunta: “Qual é o tema do seu novo livro?”, e Freire (1969, p. 23) responde que:

Chama-se “Pedagogia do Oprimido” e no primeiro capítulo discuto um tema que me parece fundamental: a constituição histórica da consciência dominada e sua relação dialética com a consciência dominante na estrutura de dominação [...] O núcleo central deste capítulo busca compreender o fenômeno da introspecção da consciência dominante pela consciência oprimida. Segue-se que esta foi constituída como uma consciência dual. É ela e é o outro hospedado nela. Seria interessante, nesse sentido, chamar a atenção para *Los condenados de la tierra*, de Frantz Fanon. Devemos desenvolver um tipo de relacionamento que problematize as relações homem-mundo. Porque, nesta “cultura do silêncio”, característica do nosso passado colonial, a consciência se constituiu [...] como “consciência servil”.

Assim, na resposta de Freire é perceptível a importância atribuída pelo autor ao livro de Fanon para o tema da relação dialética entre a consciência dominadora e a consciência dominada, associada à constituição histórica dessa relação a partir de um passado colonial. Alberto Methol Ferré foi um intelectual uruguaio importante para a orientação latino-americanista da revista *Vispera* que fez parte de uma intelectualidade católica de esquerda que buscou intervir no debate teológico e político da América Latina³⁸. Essa insurgente rede de intelectuais católicos de esquerda que surgiu nos anos 1960, mundialmente conhecida como Teologia da Libertação, é muito significativa quando se considera a circulação latino-americana e intercontinental do pensamento freireano, a intervenção de

³⁸ À parte as contradições, ambiguidades, oposições e disputas, no interior da Igreja Católica, que não cabem ser discutidas aqui, o importante reter é que, conforme nos conta Bárbara Kayel e Mariana Medina (2021, p. 84), “a revista *Vispera* foi editada em Montevideu entre 1967 e 1975, como um órgão para a América Latina do Movimento Internacional de Estudantes Católicos (MIEC). Uma chave central para compreender o seu nascimento entusiástico deve ser procurada no Concílio Vaticano II (1962-1965), evento que significou a atualização e a abertura da Igreja ao mundo moderno. O prestígio de Paulo VI e a recepção bem sucedida da encíclica *Populorum Progressio*, na qual os cristãos foram chamados a lutar pela erradicação da pobreza, alimentaram um tempo de esperança e aumento da ação de leigos e consagrados no final dos anos sessenta”.

Freire no debate teológico e a sua articulação entre cristianismo e socialismo, entre a fé religiosa e a luta popular por justiça social.

Em sua *Carta a um jovem teólogo* (1970), Freire defende que:

A mensagem cristã e o pensamento científico de Marx não são em primeiro lugar, um convite para permanecermos passivos diante da opressão; em segundo lugar, um instrumento demoníaco para a escravização do homem. Marx não é mais responsável da distorção mecânica do seu conceito de homem e do mundo, do que Cristo é responsável pela nossa covardia. Por isto, a primeira condição para saber escutar e não apenas escutar mas efetivamente pôr em prática a Palavra de Deus é, na minha opinião, estar genuinamente disposto a comprometer-se no processo de libertação do Homem (Freire, 1976, p. 19).

Essa mesma ênfase no *engajamento* encontra eco na perspectiva anticolonial de Paulo Freire. O encorajamento para participação política é direcionado aos grupos que são, em parte, politicamente passivos diante da opressão sistêmica, mas cuja parcela militante poderia se expandir, como no caso dos intelectuais e artistas negros nos debates de Fanon e dos professores e católicos nos debates de Freire. Na linguagem dos autores, os homens políticos, os homens de cultura, os homens de fé, deveriam se engajar na luta de libertação dos oprimidos. Em textos como a própria *Pedagogia do Oprimido*, não só Marx e Fanon, entre outros revolucionários, mas também o cristianismo é uma referência que o autor articula para refletir sobre a libertação humana. Dedicou o livro para “homens radicais”, sejam “cristãos ou marxistas”, portanto que não sejam sectários, mas comprometidos com a radicalização que é crítica e libertadora (Freire, 2019, p. 34).

Antes de sair do Chile, Freire trabalhou com igrejas cristãs, “dando curso para sacerdotes, seminários como teólogo, formando agentes pastorais para a Ação Católica chilena” (Haddad, 2019, p. 98). Poucos meses depois daquela entrevista à revista uruguaia, quando Freire já se encontrava trabalhando como professor nos Estados Unidos, aceita um convite para trabalhar no Conselho Mundial de Igrejas (CMI), com sede em Genebra (Suíça), como consultor especial do departamento de educação, onde atuou por duas décadas. Com efeito, nos conta Haddad (2019, p. 107):

Em 1971, com a ajuda da força crítica da Teologia da Libertação, publicou *Education, Liberation and the Church*, traduzido no Brasil em 1976 com o título *O papel educativo das igrejas na América Latina*³⁹. O ensaio teve grande repercussão nas comunidades cristãs, ávidas por dar um sentido político ao trabalho pastoral. No texto, Paulo criticava aqueles que defendiam a neutralidade das igrejas.

³⁹ O texto foi inserido na coletânea de ensaios *Ação cultural para a liberdade*. Em *O papel educativo das igrejas*, Freire retoma o problema da violência, que discute detidamente no último capítulo, afirmando que, “se, em certo momento do processo [de libertação], a violência dos opressores se exercia quase exclusivamente sobre a classe operária, poupando, o mais das vezes, os intelectuais comprometidos, pois que estes, em última análise, fazem parte da mesma totalidade das classes dominantes, em outro [momento de compromisso com a libertação das classes dominadas], aquela violência se faz indiscriminadamente [contra operários e intelectuais]. É como se a violência se ‘democratizasse’... Este instante provoca de um lado a retirada de alguns, o seu silêncio, a sua acomodação; de outro, porém, novas adesões” (Freire, 2022a, p. 187).

Não obstante, entre Jesus Cristo, Karl Marx e Erich Fromm (um psicanalista alemão bastante citado na *Pedagogia*), por vezes Paulo Freire chama atenção, como tenho demonstrado, justamente para a importância da obra de Frantz Fanon. Anos mais tarde, na conversa entre Freire e Horton mencionada na introdução, registrada em *O caminho se faz caminhando* (1989), Freire (2003, p. 62) havia compartilhado que precisou “reescrever o livro [*Pedagogia do oprimido*] para começar a citar Fanon”. Ou seja, de forma mais coloquial por ocasião dessa conversa, Freire atribui uma forte influência de Fanon na sua *Pedagogia*. Dessa maneira, se encontram expressões do próprio Freire reconhecendo a importância da obra de Fanon para o seu trabalho.

Isto não significa ignorar que ela não é a única, sendo que, naquela conversa, ele menciona em seguida as influências de Memmi, Vygotsky e Gramsci⁴⁰. A contribuição de Fanon, portanto, se complementa às outras contribuições que influem diretamente para as teorizações de Freire, como por exemplo a já mencionada pedagoga Elza Freire, que leu e comentou sistematicamente seus textos durante a escrita da *Pedagogia*, além de suas parcerias com Jacques Chonchol, Maria Edy, Álvaro Vieira Pinto, Paulo de Tarso, Marcela Gajardo, Ernani Fiori e seu filho José Fiori, entre tantas outras.

De todo modo, mapeando a contribuição específica de Fanon para o pedagogo brasileiro, muitas pistas se descobrem. Relembrando aqueles tempos do exílio, Freire diria que os ensinamentos e aprendizagens provenientes da leitura dos “originais” da *Pedagogia* estimulava os camponeses chilenos,

Como a mim me estimulara a leitura de Fanon e de Memmi, feita quando de minhas releituras dos originais da *Pedagogia*. Possivelmente, ao estabelecerem sua convivência com a *Pedagogia do oprimido*, em referência à prática educativa que vinham tendo, devem ter sentido a mesma emoção que me tomou ao me adentrar nos *Condenados da terra* e no *The colonizer and the colonized*. Essa sensação gostosa que nos assalta quando confirmamos a razão de ser da segurança em que nos achamos (Freire, 1992, p. 195).

Esta passagem da *Pedagogia da Esperança* pode sugerir que ele destaca agora a sua identificação com o livro de Fanon, mais do que uma relação de influência como foi mencionada na conversa com Horton (Freire, 2003, p. 62). Isto é, destaca o quanto se reconhecia nas ideias do livro que o confirmavam que, enquanto intelectuais e militantes

⁴⁰ Devido aos limites da dissertação, a contribuição desses e outros autores, como Barbu, Mannheim, Ortega y Gasset, Jaspers, Marcel, Debray, Freyer, Goldman, Althusser, também referências para Freire, não são analisadas. O *retrato do colonizado* de Memmi, em especial, em diferentes ocasiões, é citado por Freire ao lado de *O condenados da Terra*. (ver também Silva, 2021; Darder, 2024). Nesta pesquisa, de todo modo, Fanon é a referência mais relevante. Em um dos seus *Escritos políticos*, já que vem ao caso, Fanon (2021, p. 124) comenta que, embora Memmi “se esforça por analisar em profundidade os mecanismos psicológicos do colonizado e os esquadrinha minuciosamente”, o seu ensaio sofreria do defeito de generalização, de modo que “o homem negro, assim como o árabe, é captado em sua generalidade, é uma figura abstrata”.

comprometidos, estavam pensando e agindo corretamente. Deste modo, concordaria Lima (2021, p. 54-55), Freire estaria reconhecendo “que suas constatações sobre o comportamento dos oprimidos/colonizados eram compartilhadas por Fanon e Memmi”.

Assim, aparece aqui também a lembrança de Freire sobre a sua leitura de Fanon ser posterior à primeira versão da *Pedagogia do oprimido*⁴¹; tanto que, quando os “originais” estavam prontos, provavelmente a versão com três capítulos, e depois Freire lê *Os condenados da Terra*, sente a confirmação de que estava trilhando um caminho seguro, por assim dizer. Com isso, considerando a entrevista de 1969 para a *Vispera*, a sua conversa com Horton em 1989 e as suas lembranças de 1992, ele faz três tipos de menções a Fanon: como uma referência temática relevante; como uma importante influência em sua obra; e como uma referência com a qual ele mesmo se identifica de partida, antes mesmo de efetivamente se apropriar das ideias em seu trabalho.

Por conseguinte, estes três âmbitos da relação entre Fanon e Freire envolvem minha investigação em torno da contribuição do teórico e militante martinicano-argelino para o nosso Patrono da Educação. Alinhados com o espírito do seu tempo, o chamado *Espírito de Bandung*, seus antecedentes e seus desdobramentos, em matéria de determinadas tendências temáticas, debates e posições políticas, Paulo Freire estava no processo de forjar uma perspectiva que radicalizava seus pressupostos e sua abordagem anterior, processo no qual o trabalho de Frantz Fanon se torna um aliado fundamental.

Importante notar que o último capítulo da *Pedagogia*, que trata das teorias da *ação antidialógica*, pautada na conquista, divisão, manipulação e invasão cultural, e da *ação dialógica*, pautada na colaboração, união, organização e síntese cultural, possui um debate muito próximo à discussão feita por Fanon no *Condenados*. No geral, considerando as diferenças entre os capítulos, a discussão que apresentei sobre suas referências em comum, além das palavras de Freire, que, ao ler Fanon, sente tanto uma confirmação da “razão de ser” do seu trabalho, quanto a necessidade de revisar o seu texto, parece que o livro de Fanon foi apropriado por seu pensamento ao longo deste processo, de modo a reverberar, também, na percepção da falta de um quarto capítulo, além da escrita em si do livro, portanto no conteúdo mesmo do texto.

Evidente que o estudo daqueles originais também contribuiriam para pesquisar a apropriação de Fanon na *Pedagogia*, mas esse material muito provavelmente foi extraviado. De todo modo, a comparação do *Manuscrito* com a versão publicada da obra já revela, por

⁴¹ A propósito, o verbo *adentrar* utilizado por Freire poderia corroborar também com minha hipótese de que Freire só teria se aprofundado no estudo de *Condenados da Terra* nesse período de 1967.

exemplo, a mencionada remoção de citações explícitas a *Os condenados*. Segundo os prefaciadores do *Manuscrito da Pedagogia*:

No desvendamento de como se processaram as edições de *Pedagogia do oprimido* permanece a dúvida, até o presente momento, se todos os editores tiveram acesso a cópias dos manuscritos, ou a cópias de uma versão datilografada, ou se se basearam em edições anteriores. [...] Algumas delas [das diferenças nas diversas versões editoriais] podem ser meros equívocos de composição (digitação) ou de revisão, é verdade. Outras, porém, parecem resultar de censura ou autocensura, como ocorreu com o mesmo editor brasileiro que justificou, para Paulo Freire, a alteração do título de outra obra que dele publicara – de “Educação para a libertação” para *Educação para a liberdade*, afirmando que no interior do texto manteria o original, mas que mudaria no título, para não chamar tão explicitamente a atenção da censura da ditadura militar instalada no Brasil (Romão; Gadotti, 2018, p. 6).

Deve-se lembrar que, quando a primeira edição brasileira do *Condenados da terra* foi publicada em 1968, ainda que tenha caído “nas mãos de dezenas de militantes” de esquerda, ela foi “rapidamente retirada de circulação pelos órgãos de repressão política” (Guimarães, 2008, p. 105). O livro de Freire era igualmente censurável, sendo inclusive seu autor um exilado, afinal. Quando termina sua *Pedagogia*, mesmo tendo que esperar por momentos mais favoráveis para publicar no Brasil um material tão subversivo, ele gostaria “que o texto datilografado chegasse às mãos de Fernando Gasparian, diretor da [editora] Paz e Terra, que o publicaria”, e para isso, o livro precisou ser entregue através de Jean Ziegler, um colega, professor suíço da Universidade de Genebra e *conseiller national*, que, “com seu passaporte diplomático, além de ser suíço, nada lhe ocorreria. Passaria pelo controle de passaporte e pela alfândega sem perguntas e revisões” (Freire, 2022, p. 87). Foi assim que esses livros circularam na época, clandestinamente. Segundo Freire:

Sua publicação aqui, sua primeira impressão só foi possível em 1975. Enquanto isso um sem-número de brasileiras e brasileiros o liam em edições estrangeiras que chegavam aqui por golpes de astúcia e de coragem. Conheci, nessa época, uma jovem freira norte-americana que trabalhava no Nordeste e que me disse ter entrado algumas vezes no Brasil, no regresso de suas viagens aos Estados Unidos, com alguns exemplares da *Pedagogia*, sobre cuja capa original ela punha capas de livros religiosos. Desta forma, amigos seus, que trabalhavam em periferias de cidades nordestinas, puderam ler o livro e discuti-lo antes mesmo de sua publicação em português. /Foi daquela época também uma carta que me chegou a Genebra, por mão própria, excelente carta de um grupo de operários de São Paulo que, lamentavelmente, perdi de vista. Estudaram juntos uma cópia do original batido à máquina no Chile (ibidem, p. 87-88).

Portanto, ambos os livros foram alvos de perseguição política, assim como ambos os autores eram diretamente perseguidos e ameaçados em sua integridade física, principalmente Fanon. Por sua vez, de acordo com diferentes contribuições em torno da recepção de Fanon no Brasil, apenas após os anos 1970 e sobretudo após 1980, na descoberta, fomentada pela teoria pós-colonial, de *Pele negra, máscaras brancas* (1952), cuja tradução brasileira foi publicada apenas em 1983, que a incorporação de teorias fanonianas foi amplamente

difundida por intelectuais como Beatriz Nascimento, Neusa Sousa Santos, Abdias do Nascimento, Lélia Gonzalez, Clóvis Moura e Octávio Ianni, além de organizações do movimento político e intelectual negro como o Movimento Negro Unificado e o Grupo de Estudos sobre o Pensamento Político Africano, em cidades como Rio de Janeiro, Salvador e São Paulo (Ratts, 2006; Guimarães, 2008; Silva, 2013; Nascimento, 2019; Faustino, 2020).

Ao mesmo tempo, havia questões ligadas ao uso de referências a Fanon que não se resumem apenas ao contexto de censura ditatorial ou guerra colonial, mas também a diferentes preocupações políticas e concepções teóricas, diferentes intenções e perspectivas ideológicas no campo progressista. Na década de 1960, “Fanon era nome cortado na esquerda” brasileira mais moderada (Pereira, 2007 *apud* Guimarães, 2008). Embora de formas muito diferentes, a radicalidade das ideias de Fanon não era bem aceita nem pelo governo militar, nem pela esquerda tradicional ou pelo movimento negro, em um primeiro momento.

O governo brasileiro censurou o livro de Fanon por causa do seu radicalismo político, assim como muitas lideranças negras preferiam versões mais moderadas de antirracismo, enquanto a esquerda comunista, em geral, resistiria aos questionamentos de militantes e intelectuais críticos à política soviética e ao marxismo ortodoxo. Mas no Terceiro em geral, houve uma entusiasmada recepção e tanto o livro de Fanon quanto o de Freire se tornaram grandes referências internacionais de teorias emancipatórias, mesmo em cenários de maior repressão política. Um bibliotecário de uma universidade sul-africana conta que “contrabandeou uma cópia de *Pedagogia do Oprimido* que, junto com *Os condenados da terra*, de Frantz Fanon, líamos sorrateiramente entre nós” (Sefatsa, 2020, n.p.). Assim, enquanto a repercussão da *Pedagogia* levaria Freire a visitar vários países na África durante os anos 1970, embora o regime segregacionista da África do Sul não o permitisse entrar no país, lá também sua contribuição foi absorvida pelo pensamento intelectual e militante. Segundo este bibliotecário:

Branco e negro, sul-africanos ou residentes na África do Sul com quem conversei falavam, de modo geral, das relações opressores-oprimidos; colonizadores-colonizados; branquitude-negritude usando elementos de ordem teórica comuns a Fanon, a Memmi e à *Pedagogia do oprimido*.

Por fim, a nível internacional, os livros de Fanon e Freire, obviamente não exclusivamente, foram se tornando “livros de cabeceira” de movimentos sociais e organizações políticas de esquerda e, especialmente Freire, se tornaria um dos autores mais referenciados em pesquisas acadêmicas. A seguir, continuarei mapeando a contribuição de Frantz Fanon para Paulo Freire no âmbito da história do pensamento político, agora

posicionando os seus livros, além das trajetórias pessoais e os contextos históricos, políticos e intelectuais dos autores, como eixos orientadores da investigação das suas ideias.

Capítulo terceiro – Alienação colonial e aderência ao opressor

Da parte mais negra de minha alma, através da zona de meias-tintas, me vem este desejo repentino de ser *branco*.

Não quero ser reconhecido como *negro*, e sim como *branco*.

Ora – e nisto há um reconhecimento que Hegel não descreveu – quem pode proporcioná-lo, senão a branca? Amando-me ela me prova que sou digno de um amor branco. Sou amado como um branco.

Sou um branco.

Seu amor abre-me o ilustre corredor que conduz à plenitude...

Esposo a cultura branca, a beleza branca, a brancura branca.

Nestes seios brancos que minhas mãos onipresentes acariciam, é da civilização branca, da dignidade branca que me aproprio (Fanon, 2008, p. 69).

Há uma necessidade de identificação com o branco de tal ordem, e essa identificação se faz, evidentemente, via Jesus Cristo, via Evangelho, via Bíblia – faço essa colocação com muita tranquilidade porque também já passei por esse processo, porque houve época em que eu era espiritualista, porque, sendo só espírito, eu não via esse corpo preto, essa cara preta, esse cabelo que chamam de ruim, esses lábios que chamam de beijos, esse nariz que chamam de achatado, enfim, eu saía do mundo, ia lá para cima, virava um espírito. Maior barato ser espírito, aí não tem problema (Gonzalez, 2020, p. 241).

A primeira citação se refere ao início do terceiro capítulo de *Pele negra, máscaras brancas* de Frantz Fanon, intitulado *O homem de cor e a branca*. Esta segunda é o trecho transcrito da intervenção da filósofa, historiadora e geógrafa mineira Lélia Gonzalez, leitora de Fanon, para a mesa *A cidadania e a questão étnica*, que fazia parte de um seminário realizado na Universidade de Brasília (UnB) em 1986, na qual utiliza sua experiência pessoal como fonte de reflexão política e filosófica sobre o fenômeno da alienação, assim como fazem, cada qual à sua maneira, Fanon e Paulo Freire.

“Mais uma vez os homens, desafiados pela dramaticidade da hora atual, se propõem a si mesmos como problema”, observa Freire em sua justificativa da pedagogia do oprimido, nos idos de 1968, consciente dos processos políticos em curso ao redor do mundo e seus “movimentos de rebelião” (Freire, 2019, p. 39). Como tenho discutido, o encontro da intelectualidade terceiro-mundista com o pensamento europeu de meados do século passado cruza uma onda de intelectuais humanistas, indignados com o nazifascismo, e uma onda de intelectuais anticoloniais e anti-imperialistas, revoltados com a expansão capitalista dos Impérios Euro-Americanos. Os intelectuais das colônias se encontravam angustiados entre as leituras de teóricos europeus clássicos e contemporâneos, de um lado, excessivamente abstratos ou demasiadamente distantes das realidades na periferia do capitalismo, e, de outro lado, bem ao seu lado, os desafios das vidas condenadas do Terceiro Mundo.

Adoto aqui a definição de Alberto Guerreiro Ramos para *colônia*, conforme aparece em seu livro sobre *O problema nacional do Brasil* (1960)⁴²:

Uma colônia é um espaço cujos habitantes globalmente considerados não existem “para si”. Existem como proletariado externo do centro metropolitano a que se vinculam. A lei configuradora da sociedade colonial é a heteronomia, isto é, a colônia não se organiza segundo critérios endogenamente elaborados e oriundos de sua própria realidade (Ramos, 1960, p. 54).

Dessa forma, a condição colonial não se define por nenhum estatuto jurídico, mas sim pela falta de autonomia da população globalmente considerada de um determinado território, organizada para satisfação de interesses de um centro econômico-cultural estrangeiro. Assim como Frantz Fanon e Paulo Freire, Guerreiro Ramos entendia que as dinâmicas econômicas, ainda que não isoladamente, são fatores determinantes das realidades históricas e políticas de uma sociedade, de modo que as condições estruturais econômicas da região do Terceiro Mundo condicionam seu caráter colonial.

Às condições econômicas se vinculam configurações culturais específicas, estruturalmente racializadas, que solidificam o arranjo econômico e assim informam o que chama de *situação colonial*. Em minha pesquisa comparando Guerreiro e Fanon, recupero a influência dos franceses Georges Balandier e Jean-Paul Sartre para o entendimento e conceituação do problema do colonialismo nesses autores:

Pela abordagem do *sistema colonial* (SARTRE, 1968) e, sobretudo, pela proposta metodológica da *situação colonial* (BALANDIER, 2014), concebia-se o colonialismo em uma perspectiva globalizante. Por situação colonial designavam a totalidade estruturante das relações de poder sob dominação étnico-racial que constitui o fenômeno do colonialismo (Ibidem, p. 53-55). De acordo com esse método de investigação das relações recíprocas entre sociedades colonizadoras e sociedades colonizadas, são as crises em tais relações que indicam os pontos de ruptura com o sistema colonial. Ainda, qualquer estudo das relações coloniais deveria levar em conta as diversas reações das colonizadas, suas adaptações, recusas, inovações, seus pontos de resistência e subversão do sistema (SILVA, 2023, p. 155).

A partir desse debate, se busca decifrar a *crise*⁴³ da situação entre colonizadores e colonizados “como ponto de sua ruptura, enfatizando a reação dos colonizados em suas condutas de resistência à dominação e de luta por libertação” (ibidem, p. 151). Assim, não apenas se entende países como Argélia, Brasil e Chile como *colônias* independente de qual seja o estatuto político formal, o que já induz uma perspectiva de análise do território na condição de sociedade colonizada, mas também se estabelece as possibilidades de *ruptura* com o colonialismo como sua questão fundamental.

⁴² Trata-se do 2º capítulo, *Ideologias e segurança nacional*, texto de sua conferência no ISEB em 1957.

⁴³ Essa centralidade para o fenômeno de *crise* das relações coloniais-raciais engloba a discussão feita anteriormente nos capítulos precedentes desta dissertação sobre o significado ético-político do pós-Guerra.

Nessa encruzilhada, Paulo Freire era um professor universitário exilado em terras chilenas, que permanece ativo profissionalmente e ainda se adaptando à nova realidade, apesar da saudade de Recife. “No fundo”, dizia Freire (2022, p. 47),

É muito difícil viver o exílio, conviver com todas as saudades diferentes – a da cidade, a do país, a das gentes, a de uma certa esquina, a da comida –, conviver com a saudade e educá-la também. A educação da saudade tem que ver com a superação de otimismo ingenuamente excessivos, do tipo, por exemplo, com que alguns companheiros [brasileiros] me receberam em outubro de 1964 em La Paz: “Você está chegando na hora de voltar. Passaremos o Natal em casa”.

Como se sabe, Freire não voltou para passar o natal no Brasil, nem voltaria tão cedo, mas esperaria quase duas décadas para isso, pois a ditadura perdurou; ao contrário de como acreditava parte considerável da esquerda com sua visão mecanicista da luta de classes, que só começaram a entender a dimensão do problema ao longo da segunda metade dos anos 1960. Freire, à época, não foi uma exceção. Em 1959, ainda muito afetado pela concepção faselógica dos intelectuais do ISEB, expressa sua profunda crença na real efetivação de um processo de democratização popular do país, considerando que “toda ação, que tente retardar – porque deter não nos parece possível – esta marcha, é reacionária e perigosa” (Freire, 1959, p. 17). “Logo após o golpe”, nos contextualiza Flávio Mendes (2018, p. 555),

Era comum a opinião [de muitos intelectuais da esquerda brasileira] de que seus promotores nadavam contra a corrente da história ao tentarem conter a luta de classes, acirrada no pré-1964, e ao apresentarem um programa econômico antinacional, contrário aos pressupostos nacional-desenvolvimentistas que guiaram a ação dos governos das décadas anteriores. Esse diagnóstico inspirava a esperança de que o Estado autoritário não resistiria muito tempo, condenado por uma agenda equivocada e pela crescente pressão popular. [...] Para muitos, a ficha caiu entre o final de 1968, com o decreto do AI-5, e o início de 1969, com os primeiros sinais de retomada do crescimento [econômico]. O regime autoritário, até então considerado frágil e transitório, revelava sua força e dava sinais de que não cairia da noite para o dia. Era necessário, portanto, decifrar o monstro para, assim, combatê-lo.

Após o Golpe e sobretudo com a permanência do regime militar, foram frustradas as esperanças revolucionárias do Brasil, como seria depois em outros países da região. Um dos maiores desafios das esquerdas latino-americanas se tornou esta decifração da monstruosidade das ditaduras como fundamento para sua combatividade, isto é, como ela funciona e como derrotá-la. De fato, a mensagem nas faixas de manifestantes pró-golpe durante a fatídica Marcha da Família com Deus pela Liberdade, que reuniu centenas de milhares de pessoas em março de 1964 em São Paulo, é clara: “o Brasil não será uma nova Cuba” (Ferreira, 2023, p. 28). Foi a partir deste cenário que Paulo Freire (2022, p. 49) chegou na Bolívia e foi assim, ou mais intensamente ainda, que ele chegou no Chile, “de corpo inteiro. Paixão, saudade, tristeza, esperança, desejo, sonhos rasgados, mas não desfeitos, ofensas, saberes acumulados,

nas tramas inúmeras vividas, disponibilidade à vida, temores, receios, dúvidas, vontade de viver e de amar”.

Como tenho procurado demonstrar, ideias modernas de nação, igualdade e liberdade foram utilizadas pelos anticoloniais para criticar a própria modernidade colonial racista, na luta para abolir seus sistemas de opressão. Como diria o filósofo camaronês e cientista político Achille Mbembe em *Crítica da Razão Negra* (2013):

A nossa modernidade foi assombrada pelo desejo de abolição, outrora sustentado pelos escravos. [...] Seu significado nunca foi unicamente local. Sempre foi universal. [...] Foram essas lutas [antiescravagistas, trabalhistas, feministas, as lutas latino-americanas e afro-asiáticas pela descolonização] que, a cada vez, permitiram a ampliação ou a universalização de direitos que, até então, se mantiveram como apanágio de uma raça (Mbembe, 2018, p. 298).

Reconhecendo este *desejo de abolição* das opressões⁴⁴, tenho insistido que pensadores como Paulo Freire se apropriaram das referências intelectuais em circulação no discurso político, nos movimentos sociais, nos centros científicos e debates acadêmicos da época. Assim, passo agora a discutir outras referências dos contextos político e intelectual para formação e transformação do pensamento freireano. Dada a possibilidade da contribuição fanoniana estar para além das passagens onde o autor é citado no texto, então, para identificar a contribuição *específica* de Fanon para Freire, são valiosos esses elementos contextuais que conjuntamente envolvem a produção dos escritos do pedagogo. Logo, para responder se haveria uma influência direta e predominante da teoria fanoniana sobre a alienação colonial na teoria freireana sobre a introjeção da opressão, analiso outras teorias e fenômenos que poderiam embasar a sua perspectiva, buscando identificar algumas características de diferentes contribuições.

Se não for possível determinar essas diferenças *precisamente*, ao menos se concluiria que, além de Fanon, a oposição articulada por Freire entre opressor e oprimido seria, *também*, uma releitura deste autor em torno de outras referências, como os binômios antagônicos entre a nação e a antinação, formulados pelo ISEB, bem como senhor-escravo de Hegel, burguesia-proletariado de Marx, homem-mulher de Beauvoir, colono-colonizado de Memmi, entre professor e aluno, empresários industriais e os trabalhadores da cidade, fazendeiros e

⁴⁴ Tal *desejo de abolição*, compartilhado historicamente pelos segmentos marginalizados da sociedade, é análogo ao *desejo por liberdade* supostamente universal discutido por filósofos europeus (Buck-Morss, 2011). Mais de um século antes da Revolução de Cuba, a do Haiti foi um evento exemplar em que um povo colonizado e escravizado demonstra seu desejo de libertação: “O fato de que esse espírito [de liberdade dos revolucionários haitianos] pudesse ser contagioso, atravessando a fronteira que separava não apenas as raças, mas também os escravos dos homens livres, foi o que tornou possível sustentar, sem recurso à ontologia abstrata da ‘natureza’, que o desejo por liberdade era verdadeiramente universal, um evento da história *mundial* e, de fato, o exemplo que rompe o paradigma [do racismo]” de que os negros seriam escravos *por natureza*, essencialmente inferiores e incapazes de lutar pela sua própria autonomia (ibidem, p. 143).

camponeses, etc. Por isso, observo como a formação do pensamento terceiro-mundista, particularmente freireano e fanoniano, envolveram a interpretação e apropriação de correntes político-filosóficas como o nacionalismo isebiano e o hegelianismo francês de matriz kojéviana, que também elaboram teorias sobre o fenômeno da alienação, além de eventos políticos como as Revoluções Haitiana, Cubana, Argelina, entre outros.

“Ao tratarem a situação colonial em termos de alienação”, diria Ortiz (1985, p. 59) comparando Fanon e os isebianos, “imediatamente eles podem conceber a sua contrapartida, o processo de desalienação do mundo colonizado”. Desse modo, o problema da alienação é um fio-condutor do debate deste capítulo também porque, para Fanon e Freire, está diretamente conectado com a necessidade e qualidade dos trabalhos de conscientização e participação política, como meios de superação da situação alienada dos povos do Terceiro Mundo. Portanto, o problema da alienação carrega o desafio da *desalienação*, através da qual se realiza a humanização do sujeito colonizado e alienado que assim se liberta da opressão, o que, para ambos os autores, significa descolonizar os corpos oprimidos e consciências dominadas dos povos conquistados.

3.1 – Opressão, colonialismo e racismo

Queridos amigos
Jacques e Maria Edy,

Faz este mês, exatamente, quatro anos que cheguei a Chile. Deixava Elza, deixava os filhos nossos, deixava uma velhinha atônita ante o que lhe parecia impossível compreender. Deixava o Recife, seus rios, suas pontes, suas ruas de nomes gostosos – “Saudade” – “União”, “7 pecados”; rua das “Creoulas”, do “Chora menino”, rua da amizade, do Sol, da Aurora. Deixava o mar de água morna, as praias largas, os coqueiros. Deixava os pregões: “Doce de bana e goiba”! Deixava o cheiro da terra e das gentes do Trópico. Deixava os amigos, as vozes conhecidas. Deixava o Brasil. Trazia o Brasil. Chegava sofrendo a ruptura entre o meu projeto e o projeto do meu País.

Encontrei vocês. Acreditei em vocês. Comprometi-me com o seu compromisso no INDAP que você partejava.

Queria que vocês recebessem estes manuscritos de um livro que pode não prestar, mas que encarna a profunda crença que tenho nos homens, como uma simples homenagem a quem muito admiro e estimo.

Paulo
Santiago
Primavera
68. (Freire, 2018, p. 37).

Este é o texto da carta de Paulo Freire para o casal de amigos Chonchol, na ocasião em que estava prestes a se mudar para os Estados Unidos e decide presentear os amigos que o acolheram no Chile, com o texto manuscrito do que viria a ser o seu mais importante livro.

Trazendo para o início desta seção o texto integral da carta, reforço o aspecto emocional envolvido na experiência de Freire no exílio, sentimentos humanos que aparecem cada vez mais em seus escritos, como quando expressa a emoção que sentiu ao se identificar com as ideias encontradas no livro de Fanon: um fragmento de familiaridade em terras tão distantes.

Figura 3 – Carta de Paulo Freire para Jacques e Maria Edy

Queridos amigos
Jacques e Anania Edy.

Faz este mês, exatamente, quatro anos que cheguei a Chile. Deixava Elza, deixava os filhos nosos, deixava uma velhinha atôrta ante o que me parecia impossível compreender. Deixava o Recife, seus nos, suas pontas, sua rua e nomes gostosos - "Saudade" - "Uirapão", "7 pecados", sua "Preta das Creoulas", do "Plebeu meiuo", sua da amizade, do Sol, da Aurora. Deixava o mach de água morna, as praias largas, as copacabanas. Deixava os pregoes: "Doce de leite e goiaba". Deixava o cheiro da terra e das gentes do Tropic. Deixava os amigos, as vozes conhecidas. Deixava o Brasil. Trazia o Brasil. Chegava sofrendo a certeza sobre o meu projeto e o projeto do meu País.

Encontrei vocês. Acreditei em vocês. Comprometi-me com o seu compromisso no INDAE (ou você partilhava).

Queria que vocês tivessem estes manuscritos de um livro que pode não existir, mas que eu escrevia ~~uma~~ profunda crença que tinha nos homens, como em a simples homens e em a quem muito admirava e estimava.

Santiago
Primavera
68.

Paulo

45

Fonte: Fotocópia da carta disponível na *Pedagogia do oprimido (O Manuscrito)*.

Pela minha investigação, *Os condenados da Terra* (1961) representou para Freire ao mesmo tempo familiarização e transformação, ou seja, em parte reconhecimento de ideias que compartilhava em comum com Fanon e, por outra, ideias e rupturas impulsionadas pela radicalidade fanoniana. Esse processo de transformação do pensamento freireano será

⁴⁵ Descrição da imagem: Carta escrita à mão por Paulo Freire em folha branca, letras pretas na fotocópia.

discutido mais detidamente neste capítulo. A seguir, abordarei mais alguns dos temas importantes para as minhas interpretações dessa relação em foco, consciente de que os problemas da alienação e da opressão, do colonialismo e do racismo, atravessam a discussão de toda a dissertação. Aproveito para me aprofundar em alguns elementos que envolvem a relação de Freire com o ISEB, o contexto do Nordeste Brasileiro e a relação desses autores com a dialética hegeliana.

Como se sabe, Paulo Freire associa diretamente a produção do seu principal livro a todos esses processos, sua trajetória pessoal e o contexto social de vida. No seu *Reencontro com a pedagogia do oprimido* de 1992, citando inclusive outro pernambucano, o poeta Manuel Bandeira, Freire (2022, p. 17, minha ênfase) procura:

Analisar ou falar de *tramas* da infância, da mocidade, dos começos da maturidade em que a *Pedagogia do oprimido* com que me reencontro neste livro era anunciada e foi tomando forma, primeiro, na oralidade, depois, graficamente.

Algumas dessas tramas terminaram por me trazer ao exílio a que chego com o corpo molhado de história de marcas culturais, de lembranças, de sentimentos, de dúvidas, de sonhos rasgados, mas não desfeitos⁴⁶, de saudades de meu mundo, de meu céu, águas mornas do Atlântico, da “língua errada do povo, língua certa do povo”.

Essas ambiguidades desencadeadas pelo contexto da sua desterritorialização, que lhe conectaria desde as penúrias da infância até o exílio, são relacionadas com a grande preocupação da conjuntura política, na virada dos anos 1960 para os 1970, que provocava a pergunta: Como golpes tão dolorosos poderiam perdurar contra os povos latino-americanos, contra os povos afro-asiáticos, contra toda a humanidade? É o que a sua geração buscou entender e combater. Todas as formas de opressão, alienação, violências, mistificações, manipulações, domesticações, mitos ideológicos, foram discutidos como centrais para a compreensão do desafio imposto para a libertação dos oprimidos em qualquer parte do planeta. Assim, entendo que alguns dos maiores temas da geração de esquerdas pós-Guerra são a opressão e a alienação, vividas nas formas coloniais, raciais e patriarcais da submissão humilhante, da exploração desumanizadora, da expropriação desenfreada, do exílio político, do genocídio, do epistemicídio, etc.

Entre as principais vertentes de pensamento e movimento críticos às opressões sociais, se encontram o marxismo e outras formas de socialismo, o feminismo e outras formas de contestação da desigualdade de gênero, o antirracismo, desde mobilizações locais e as articulações transcontinentais do Pan-Africanismo e da Negritude, e obviamente o anticolonialismo, com as lutas anti-imperialistas e de libertação nacional das colônias do

⁴⁶ Ênfase esta expressão por dois motivos. Primeiro, porque a repetição dessa expressão no livro representa a relevância do seu sentido atribuído pelo próprio autor. Segundo, porque *sonhos rasgados, mas não desfeitos* representa a força intencional e o núcleo ideológico do debate desta dissertação, as relações conflituosas entre a opressão e a resistência, a alienação e a desalienação, a violência e a libertação.

Terceiro Mundo; sendo que o antirracismo e o anticolonialismo, geralmente, se encontram estreitamente interligados.

A princípio, não obstante, Paulo Freire estava mais próximo ao desenvolvimentismo cepalino, em especial ao nacionalismo desenvolvimentista do ISEB, do que do anticolonialismo afro-asiático, do antirracismo moderno e do nacionalismo internacionalista do Terceiro Mundo. Assim como Guerreiro Ramos em seus escritos da segunda metade da década de 1950 (Silva, 2023), a ênfase de Freire recai mais sobre a realidade nacional brasileira, do que a sua relação com demais países da região e o problema comum do racismo, conforme identifico em *Educação e atualidade brasileira* (1959) e na sua revisão e extensão feita em *Educação como prática da liberdade* (1967). Com a *Pedagogia do oprimido* (1968), as ideias freireanas se prolongam em um discurso mais universalista da libertação, ainda que bastante informado pelas experiências brasileiras e o contexto da reforma agrária chilena.

Assim, em comparação a Freire, Fanon discute o problema colonial da opressão, em geral, e a aceitação alienante dos valores ocidentais pelo oprimido, em particular, mais intimamente vinculados com a racialização das colônias, como se percebe em textos como *Racismo e cultura* (1956) e *Condenados da Terra*. Assim, entendendo a *opressão* e a *alienação* como fenômenos antagônicos à liberdade e logo à humanidade, mas sem dúvida manifestos na sociedade de muitas formas distintas, importa observar como o humanismo radical do chamado *Espírito de Bandung* se manifesta nos textos da tríade freireana (*Atualidade, Prática e Pedagogia*)⁴⁷ e no pensamento fanoniano.

No caso do primeiro desses escritos de Paulo Freire, e no segundo também em menor medida, as problemáticas tipicamente terceiro-mundistas da liberdade política, independência nacional e desenvolvimento aparecem fortemente informadas pelo discurso isebiano. Conceitos usados como o de *antinomia* vão desaparecendo dos escritos posteriores, enquanto as ideias por detrás dos conceitos se transformam, valores democráticos e teses importantes permanecem, algumas reaparecem no segundo texto da tríade com uma formulação muito similar à anterior, como a ideia de que se vivia um momento histórico do país que o

⁴⁷ Os três primeiros livros de Paulo Freire são retomados em análise aqui como representativos da transformação do seu pensamento político, cujo arco temporal de 1959 a 1968, atravessado politicamente pelo fenômeno do Golpe, da ditadura e da experiência de exílio, é marcado pela radicalização política do autor em aproximação à esquerda revolucionária. Conforme lembraria Freire (2022b, p. 38-39) uma década depois: “havia muita ingenuidade da minha parte [...]. Era a ingenuidade de me compreender como um educador e não como um político. [...] Um mês ou dois depois de exilado, já estava completamente diferente. Minha prática de exílio me politizou intensamente. Foi o Chile, inclusive, que fez isso”. De uma perspectiva filosófica, a produção intelectual de Paulo Freire nesse período foi muito bem investigada por Rafael de Oliveira Gonçalves, em sua dissertação de mestrado *Paulo Freire e a diretividade: Uma análise das obras de 1959 a 1968* (2024).

identificava como uma *sociedade em transição*; o que, no terceiro texto, cede espaço para um debate feito em torno da necessidade da *revolução*.

Como mencionado, seu primeiro livro, *Educação e atualidade brasileira*, trata-se do texto apresentado como sua tese de concurso para a cadeira de história e filosofia da educação, da Escola de Belas Artes de Pernambuco, em Recife. A sua tese central neste texto é de que o projeto da educação brasileira, da perspectiva da sua realidade nacional e atualidade histórica, precisava ser sintonizado com processos de redução das antinomias do país, sendo a falta de participação política uma das principais. Nesse sentido, Freire (1959, p. 10-11) reivindica uma reforma da educação, nos moldes discutidos pelo educador e cientista social Anísio Teixeira (1900-1971), que implementasse sistemas educacionais descentralizantes. A descentralização educativa seria a via mais coerente com a modernização industrialista e democratização política em curso no Brasil.

Tal democratização, “incoercível” diria Freire (1959) à época, foi uma tese isebiana central para a interpretação do contexto nacional, baseada no fenômeno da emersão do povo na cena política (ver Silva, 2023). Na região metropolitana de Recife e nos interiores de Pernambuco, movimentos sociais urbanos e rurais disputavam o controle do poder político, dentro e fora de instituições estatais (Soares, 1982). No capítulo anterior, mencionei alguns desses movimentos e considero pertinente tecer maiores considerações aqui, pois também provocam o processo contra-revolucionário da ditadura militar e as disputas na história do pensamento político que envolveram Paulo Freire.

Em *A Frente do Recife e o governo do Arraes* (1982), José Soares considera que essas movimentações estavam diretamente vinculadas aos efeitos da industrialização no país e suas contradições, às repercussões da Revolução Cubana (1953-1959) e às radicalizações políticas polarizadas. Neste contexto, Pernambuco seria o epicentro da região Nordeste onde mais se evidenciavam essas contradições do desenvolvimento desigual e combinado, que se tornaram perigosas para o capitalismo brasileiro e os interesses estrangeiros imperialistas:

O Nordeste, nos anos 50/60, polarizou as atenções do país e do exterior pelo ímpeto com que as massas se lançaram na luta para atender as suas necessidades mais imediatas e pela influência que isso poderia vir a ter sobre o próprio sistema econômico do país. São conhecidas as séries de reportagens no *Jornal do Brasil*, *O Estado de São Paulo* e *Times* quanto às ameaças que representavam às instituições, ao sistema econômico do país e ao próprio hemisfério ocidental, as agitações sociais que vinham tendo lugar no subdesenvolvido Nordeste brasileiro (ibidem, p. 22).

No cenário recifense pré-Golpe, surge uma aliança político-partidária muito importante para as forças democráticas. Com vitórias eleitorais em postos Legislativos desde os anos 1930, depois no Executivo, significativas inclusive devido a diferenças de condições materiais

para as campanhas, se estruturava o que viria a ser a *Frente do Recife* – cujo “núcleo ideológico mais organizado” foi o Partido Comunista do Brasil (PCB) (ibidem, p. 73). Com a legalidade obtida com o fim do breve Estado Novo, o crescimento comunista nos principais estados brasileiros indicaria “a possibilidade de o partido vir a se tornar uma organização de massa”, sendo que, só “em Pernambuco, entre 1945/1947, o número de militantes sobe de apenas 100 para 20 mil”, e, em 1946, no país como um todo, havia se somado em torno de “180.000 militantes” (ibidem, p. 33).

Formada por diferentes grupos de esquerda, intelectuais e políticos, nacionalistas, socialistas e trabalhistas, católicos, independentes e partidários do PCB, PSB, PTB e aliados do PSD, a Frente vence eleições municipais e estaduais, elegendo Pelópidas Silveira⁴⁸ em 1955 e Miguel Arraes em 1959, como prefeitos de Recife, e Cid Sampaio em 1958 e novamente Arraes em 1962, como governadores de Pernambuco. Segundo Vanilda Paiva (1980, p. 20-21), “o peso eleitoral da frente de esquerda tendia a crescer na medida em que se intensificava a migração rural-urbana: em 1964 localizava-se na cidade do Recife 1/3 do eleitorado do Estado”. Então, dada a concentração demográfica na região, junto ao alto contingente de “trabalhadores provenientes do *plantation açucareiro* tradicionalmente vinculados a formas de trabalho coletivo, favorecem a propagação das ideias oposicionistas” (Soares, 1982, p. 31-32).

Esses elementos do processo já demonstram as razões para que a Frente e suas vitórias em Recife, Olinda, nos municípios da Zona da Mata e no governo estadual de Pernambuco ameaçassem tanto as estruturas de poder dominantes. Nesse movimento, bandeiras e ações políticas que faziam parte do programa dos grupos organizados também ganhavam força, tais como o nacionalismo desenvolvimentista de esquerda, a organização livre e autônoma dos trabalhadores, a democratização da educação e a reforma agrária. Logo, a tendência de expansão e ascensão das principais forças de esquerda, a partir da capital recifense e outros núcleos de agitação política, alcançaria dimensões nacionais em pouco tempo, tendo em vista as articulações já estabelecidas e outros projetos em curso, como o já mencionado Programa Nacional de Alfabetização baseado no chamado Método ou Sistema Paulo Freire⁴⁹.

⁴⁸ No início do governo ditatorial, Pelópidas Silveira e Paulo Freire dividiram a cela da prisão, no Quartel de Obuses, em Olinda, região metropolitana de Recife, junto com Clodomir dos Santos Moraes, um dos advogados e líderes das Ligas Camponesas, ligado ao Partido Comunista, além de Plínio Soares, ex-funcionário da Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste (SUDENE), entre outras lideranças sociais e políticas (Haddad, 2019; Freire, 2022b).

⁴⁹ De acordo com o Decreto nº 53.465 de 21 de Janeiro de 1964, “CONSIDERANDO que o Ministério da Educação e Cultura vem provando, através da Comissão de Cultura Popular, com vantagem o Sistema Paulo Freire para alfabetização em tempo rápido, DECRETA:

Art. 1º Fica instituído o Programa Nacional de Alfabetização, mediante o uso do Sistema Paulo Freire, através do Ministério da Educação e Cultura” (Fonte:

1963 foi o primeiro ano do Governo Arraes. Em Pernambuco, assim como no Rio Grande do Norte com Aluísio Alves e Djalma Maranhão na prefeitura de Natal, entre outras regiões, o movimento de disputas eleitorais coincidiu e esteve associado com movimentos sociais diversos. No Nordeste, o mais importante deles (e o mais preocupante para os liberais e conservadores) foi as Ligas Camponesas, com Francisco Julião como uma das suas principais lideranças⁵⁰. Conforme Soares nos contextualiza:

A organização do movimento camponês no Nordeste foi, sem dúvida, o acontecimento que mais abalou as instituições políticas nacionais e mais pânico provocou nas classes dominantes. [...] a partir de 1955, a criação e expansão das Ligas Camponesas – entidade civil que não necessitava submeter-se aos rigores que a lei impunha para a criação de sindicatos rurais – fizeram aflorar os conflitos estruturais, além do permitido pelo jogo político institucional (ibidem, p. 111).

No mesmo ano em que surgem as Ligas, é realizado o Congresso de Salvação do Nordeste, responsável por popularizar e de certa forma legalizar a reforma agrária como pauta política (ibidem, p. 112). Suas lideranças inicialmente advertiam que se fizesse “uma revolução agrária pacífica, pelo processo democrático, ‘antes que o povo a faça pela violência’” (ibidem, p. 113). Julião foi contrário à aliança com a burguesia defendida pelo PCB, reivindicando reformas radicais e a revolução brasileira via conscientização, união e organização das massas. Em suas palavras:

A etapa atual da luta revolucionária no Brasil é socialista. Não existe impedimento na passagem de estruturas semifeudais para estruturas socialistas. A burguesia nacional é vacilante e tende a compromissos com o imperialismo (Julião, 1968 [1962] *apud* Soares, 1982, p. 117).

Sob o lema *reforma agrária na lei ou na marra*, as Ligas abalam o controle coronelístico do poder onde se organizavam, e assim, “com o acirramento das tensões sociais no campo”, passam a defender “a ação direta das massas”, realizando, por exemplo, a Campanha de Solidariedade à Revolução Cubana contra a ameaça de invasão estadunidense, e montando “um campo de treinamento de guerrilhas” em 1962, logo aniquilado pelo exército, além das ocupações de engenhos como tática de pressão política para que os empregadores respeitassem a legislação trabalhista (ibidem, p. 116-119). Também foi um período de criação de muitos novos sindicatos, sobretudo rurais, e ocorrência de diversas greves a partir de 1960 em várias partes do país, a Greve Geral Nacional de 1962, a Greve paulistana dos 700 mil, no ano seguinte, entre outras formas de contestação, que inclusive foram alvo de investigações e interferências do governo estadunidense (ver Paiva, 1980; Melo, 2016; Moares *et al.*, 2023).

<https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1960-1969/decreto-53465-21-janeiro-1964-393508-publicacaooriginal-1-pe.html> Acessada em 19/09/2024).

⁵⁰ Assim como Clodomir dos Santos Morais, Francisco Julião foi um dos advogados das Ligas, tendo sido também um político eleito a deputado estadual (1954) e federal (1962) por Pernambuco.

Enfim, através de um candidato representativo das demandas populares, o pensamento e movimento políticos da Frente do Recife e das Ligas Camponesas, bem como do Movimento de Cultura Popular mencionado anteriormente, entre outras ações, organizações e frentes populares, disputavam projetos progressistas para o Brasil, sob as bases político-filosóficas: da modernização infraestrutural, do nacionalismo econômico industrialista, das reformas sociais de base e da participação política popular (ibidem, p. 93). No discurso de Arraes⁵¹, dois meses antes do Golpe, assim se manifestava:

É necessário que o povo não esqueça que os nossos problemas não poderão ser efetivamente resolvidos, caso os problemas nacionais não sejam eles também equacionados e resolvidos segundo os interesses do povo brasileiro; quero dizer, segundo os anseios de emancipação nacional... e não haverá emancipação sem a liquidação do processo espoliativo dos capitais imperialistas em nossa economia (Arraes, 1964, p. 71-82 *apud* Soares, 1982, p. 94).

Muito alinhado ao discurso do ISEB, Arraes reivindica uma “verdadeira ideologia nacional”, capaz de fazer valer um “humanismo autenticamente brasileiro” (ibidem, p. 94). Tendo em mente este cenário, se compreende mais as análises freireana e isebianas de que o sistema educacional não deveria estar organizado para tornar as massas alienadas, manipuláveis e passivas. Ao invés, as reformas educacionais deveriam corresponder à emersão política do povo, favorecendo sua autonomia e libertação.

Como Freire (1959, p. 8-9) discute na sua *Atualidade brasileira*, “é necessário ao processo educativo que se ponha em relação de organicidade com a contextura da sociedade a que se aplica”, pois “sem esta integração o processo se faz inorgânico, superposto e inoperante”. A matriz educacional “desvinculada da vida, autoritariamente verbal e falsamente humanista”, que derivaria da nossa *inexperiência democrática*, deveria ser superada por uma matriz educacional vinculada com a “realidade circunstancial”, além de “democrática, permeável, crítica, plástica” (ibidem, p. 10). O conceito de *responsabilidade* embasa esta perspectiva, ideia fundamental que deve ser observada quando se trata da compreensão da filosofia isebianas:

Cada vez mais nos convencemos ontem e nos convencemos hoje, de que o homem brasileiro tem de ganhar a consciência de sua responsabilidade social e política, existindo essa responsabilidade. Vivendo essa responsabilidade. Participando. Atuando. Ganhando cada vez maior ingerência nos destinos da escola de seu filho. Nos destino de seu sindicato. De sua empresa, através das agremiações, de clubes, de conselhos. Ganhar ingerência na vida de seu bairro. Na vida de sua comunidade rural, pela participação atuante em associações, em clubes, em sociedades beneficentes. Assim, não há duvida, iria o homem brasileiro aprendendo a democracia mais rapidamente. Assim é que conseguiríamos introjetar no homem brasileiro o sentido de nosso desenvolvimento econômico, fazendo-o, desta forma, participante desse processo e não apenas expectador dele. Problema em que lucidamente vêm insistindo, de modo geral, os professores do Instituto Superior de

⁵¹ Discurso pronunciado por ocasião do 1º aniversário de governo em 31 de janeiro de 1964.

Estudos Brasileiros (ISEB), nem sempre bem compreendido na sua “ideologia do desenvolvimento” (ibidem, p. 13).

Para os intelectuais do ISEB, influenciados por sua vez pelo existencialismo francês, se a responsabilidade é um dado existencial, ela só pode ser aprendida na existência, o que equivale às experiências práticas, jamais apenas intelectualmente. As contribuições dos sociólogos isebianos Hélio Jaguaribe e Guerreiro Ramos compõem tais ideias de Freire. Ainda em sua introdução, ele cita o isebio Roland Corbisier, filósofo paulista e primeiro diretor do ISEB, sendo um dos principais responsáveis por sua criação em 1955⁵²; enquanto o estudo de outro filósofo isebio, o carioca Álvaro Vieira Pinto, é elogiado como “ao mesmo tempo [ligeiro,] sério e profundo de um dos mais autênticos mestres daquele Instituto” (ibidem). O estudo em questão é *Ideologia e Desenvolvimento Nacional* (1956), aula inaugural do Curso Regular do ISEB⁵³.

3.1.1 – Nação e raça entre o ISEB, Freire e Fanon

Em *Ideologia e Desenvolvimento Nacional*, Vieira Pinto (1960, p. 41-45) convida “nossos filósofos, historiadores, políticos, economistas e sociólogos” para contribuir com a formulação da ideologia do desenvolvimento, que não deveria ser simplesmente doada ao povo, mas representar a realidade do povo e coincidir com os “anseios populares”. Então, se perguntar pelos meios de difusão do progresso da ideologia do desenvolvimento na consciência nacional seria o mesmo que “formular o problema da educação das massas”, considerada como “aspecto capital da teoria do desenvolvimento” (ibidem, p. 42, 45). Assim, coloca um problema que Freire tentará responder ao investigar essa educação para a conscientização e participação na transformação social – o que futuramente será formulada como a pedagogia do oprimido, introduzida pelo autor no livro *Pedagogia do Oprimido*. Naquela aula inaugural, Vieira Pinto (1960, p. 43, *minha ênfase*) entende e propõe que:

⁵² Com início das suas atividades no ano seguinte, o ISEB, ligado ao Ministério da Educação e Cultura, dotado de autonomia administrativa e liberdade de pesquisa, de opinião e de cátedra, destinado ao estudo, ao ensino e à divulgação das ciências sociais, surgiu a partir de uma formação anterior de intelectuais, o Grupo Itatiaia. Primeiro, o Grupo reuniu intelectuais paulistas, mais conservadores e abstratamente universalistas, e intelectuais do Rio de Janeiro, mais nacionalistas e progressistas, como Hélio Jaguaribe e Guerreiro Ramos, sendo que, logo depois, as inclinações políticas de esquerda levaram a afastar os paulistas, exceto Roland Corbisier que, permanecendo, se tornaria um dos criadores do ISEB. Para saber mais, veja Kaysel (2018) e Capovilla (2021).

⁵³ Segundo Capovilla (2021, p. 80), “o Iseb era uma instituição inédita na vida cultural brasileira, pois tinha por finalidade estabelecer um pensamento prático, desenvolvimentista e modernizador acerca do Brasil, formando uma base intelectual compromissada com projetos nacionalistas sob a alcunha de ‘nacional-desenvolvimentismo’. As elaborações, embora com diversos matizes e abordagens, giravam em torno da compreensão e interpretação do Brasil, com uma clara intenção prática de constituir e assessorar políticas públicas que visassem à emancipação e ao desenvolvimento econômico e cultural da nação. Em outras palavras, o Iseb deveria ser o centro ideológico e estratégico do nacionalismo brasileiro. Uma espécie de ESG (Escola Superior de Guerra), só que civil, com o intuito de desenvolver o país em épocas de paz”.

Neste momento em que a comunidade brasileira atinge o limiar da consciência nacional, caracterizada por inédita representação de sua realidade, e se dispõe a projetar e empreender o desenvolvimento dos recursos materiais, que a deve conduzir a outro estágio de existência, torna-se indispensável criar novo conceito de educação como parte essencial daquele projeto, e condição do seu completo êxito. [...] *Uma teoria da educação deverá surgir*, cuja tarefa inicial será a de definir que tipo de homem se deseja formar para promover o desenvolvimento do país.

Tanto na *Ideologia* de Vieira Pinto quanto na *Atualidade* de Freire, bem como nas *Condições Sociais* de Guerreiro Ramos⁵⁴, o conceito de *alienação* já está presente, sendo portanto anterior ao contato de Freire com o livro de Fanon. Contraposto à alienação, Freire (1959, p. 28, 53) defende o diálogo ou *dialogação* como dimensão necessária para formação do saber democrático, um conhecimento que só se adquire na experiência. Por isso, seu debate se contrapõe ao assistencialismo ou *assistencialização*, que condiciona relações que não preparam para a experiência democrática, negando um conhecimento necessário para a humanização do povo brasileiro, a democratização e o desenvolvimento econômico do país. “No assistencialismo”, conforme ele observa criticamente, “não há responsabilidade. Não há decisão. Só há gestos que revelam a passividade e ‘domesticação’ do homem” (ibidem, p. 15).

Paulo Freire teria promovido essa filosofia descentralizante e consequentemente responsabilizante em seu trabalho prático “por mais de oito anos consecutivos à frente da divisão de educação e cultura do Serviço Social da Indústria de Pernambuco e de dois anos na sua Superintendência” (ibidem, p. 12). Instituições assistenciais e serviços sociais como o SESI não poderiam recair no engano assistencialista de negar a promoção de uma ação educativa engajante e conscientizadora dos problemas sociais da realidade. Para uma *sociedade em transição*, como a brasileira, passando por um processo de crescente democratização, mas também de desenvolvimento econômico industrial, políticas assistencialistas representariam uma grande ameaça, pois reforçam os efeitos da massificação produzida pela industrialização (ibidem, p. 16). Por isso, Freire reivindicou políticas de participação democrática nas mais diversas esferas sociais.

Contudo, neste e no seu próximo livro, da *Prática da liberdade*, embora reconhecida como sociedade colonizada, os problemas de raça em nossa realidade não são devidamente tratados como problemas nacionais. Embora desconsiderando a transformação do pensamento freireano, o que torna o comentário um pouco impreciso, já que Freire se afasta ao longo do tempo de suas influências do ISEB, concordo com Faustino (2022, p. 189) que:

A leitura fanoniana de Freire, embora não desconheça a existência do racismo em terras tupiniquins, parece estar vinculada a matriz terceiro-mundista, mas também

⁵⁴ *Condições sociais do poder nacional*, citado por Freire na *Atualidade*, foi a aula inaugural do segundo ano do Curso Regular do ISEB, ministrada pelo sociólogo baiano, militante e professor Alberto Guerreiro Ramos, em 1957, e inserida como primeiro capítulo do seu livro sobre *O problema nacional do Brasil* (1960).

isebiana, que opõe o imperialismo e as desigualdades sociais vividas pela periferia à construção da nação – daí a sua operacionalização da noção de “condenados” a partir da classe.

Como havia observado Stephen Nathan Haymes (2002, p. 151, 155) em *Race, Pedagogy, and Paulo Freire*, se referindo especialmente à *Pedagogia do Oprimido*:

A pedagogia do oprimido de Freire é uma pedagogia baseada em classes, o que é curioso dada a grande população afro-brasileira e comunidades afro-latinas por toda a América Latina. [...] A questão não é que Freire não olhe para a raça, e que não haja dúvidas sobre seu compromisso sincero com a luta contra o racismo, mas são suas limitações conceituais em relação à raça que devem ser questionadas. [...] Freire aqui não reconhece a classe social como uma “opressão marcada por especificidades”. [...] [Ignorando que] a realidade dos afro-americanos em uma sociedade racista anti-negra é que eles vivem a classe através da raça.

Por sua vez, Jaqueline Barbosa (2017, p. 39), em *As obras de Paulo Freire e o debate sobre gênero e raça*, diria que ele “não se debruçou alongadamente sobre as opressões de gênero e raça, ainda que tenha mencionado os temas em alguns escritos, especificamente nos do pós-exílio”. Ainda em *Atualidade brasileira*, Freire interpreta que:

A antinomia fundamental de que a atualidade brasileira vem se nutrido e de que se ramificam outros termos antinômicos é a que se manifesta no jogo de dois polos – de um lado, a “inexperiência democrática”, formada e desenvolvida nas linhas típicas de nossa colonização e, de outro, a “emersão do povo na vida pública nacional”, provocada pela industrialização do país (Freire, 1959, p. 24).

Assim, o que marcaria a passagem de um polo a outro da transição pela qual vinha passando a sociedade brasileira seria, primeiro, as “restrições ao tráfico de escravos” seguidas pela “abolição da escravatura” e, sobretudo mais tarde, com a aceleração das mudanças estruturais causada pelo “nosso surto de industrialização”, na passagem dos anos 1920 para 1930, ainda sob o cenário pós-Guerra (ibidem, p. 26-27).

A manutenção dessa antinomia no país, que o mantém entre a inexperiência democrática, causada pelo histórico colonial, e a emersão do povo, causada pela acelerada industrialização, caracterizaria o Brasil como um *ser semi-colonial*, “alienado ainda em várias manifestações de sua vida”, mas em via de se tornar um *ser nacional*, autêntico, democrático, caso se expandisse o grau de consciência dos problemas sociais e a margem de participação

do povo na política nacional, incluindo aí destacadamente o desenvolvimento econômico⁵⁵ (ibidem, p. 27).

Dessa forma, não há maior aprofundamento dos efeitos modernos do colonialismo imbricado ao racismo como uma antinomia específica, gerada pelo histórico escravocrata e a segregação racial pós-abolição, portanto como *condição culturoológica* da alienação brasileira, usando outra expressão de Freire desses textos. Durante a crise do nacionalismo econômico no período de 1955-1964, inicialmente “os interesses do capital industrial passam a ser assumidos concretamente como se representassem os interesses de toda a nação”, até mesmo para marxistas associados ao nacional-desenvolvimentismo⁵⁶; isto é, antes do aprofundamento das contradições e relativa revisão da tese desenvolvimentista, que depois enfatizaria mais a necessidade das reformas sociais (Soares, 1982, p. 41-42). De todo modo, primeiro foram os posicionamentos frente à industrialização que pautaram os antagonismos políticos, não centralmente a crítica às desigualdades internas socioeconômicas e raciais. Mesmo depois de revista, a tese não incorpora o racismo como um dos empecilhos da realidade brasileira. Soares explica que, para os ideólogos do nacional-desenvolvimentismo:

A expressão de classe desta realidade estaria na divisão da sociedade em dois blocos: um progressista, constituído pelo proletariado urbano e rural, pelas classes médias produtivas e pela burguesia industrial, e um outro, conservador, onde estariam os latifundiários, a burguesia mercantil e segmentos das classes médias improdutivas (ibidem).

Assim, sobre as desigualdades raciais, além de pouco enfatizadas, o que se poderia concluir, da perspectiva desenvolvimentista de esquerda, seria que o colonialismo e a escravidão estavam na raiz do subdesenvolvimento, enquanto o desenvolvimento, por sua vez, necessariamente acarretaria na dissolução do racismo em uma sociedade moderna – provavelmente sem preconceitos sociais, já que a democracia se fundamentaria no *diálogo* como instrumento de conscientização crítica (Freire, 1959, 2021). Portanto, se o colonialismo como fator econômico causou nossa alienação como fator cultural, então a reversão de todas

⁵⁵ Como se sabe, o debate isebiano em torno da realidade econômica latino-americana, junto à necessidade da industrialização para superação do atraso da região no sistema centro-periferia, foi bastante informado pela teoria cepalina do subdesenvolvimento (COLISTETE, 2001). Porém, faltaria para aquela geração identificar que “o núcleo da geração e difusão do progresso técnico seria menos a indústria em geral do que a indústria de bens de capital, tornando-se o desenvolvimento dessa última um requisito importante para a superação da condição periférica”, ao incorporar “setores de bens de produção mais complexos e capazes de gerar e difundir progresso técnico por toda a estrutura industrial” (ibidem, p. 24-25). No Brasil, a industrialização não reverteu a condição de país agroexportador como característica predominante de nossa economia, mas, pelo contrário, a indústria nascente relativamente modernizou a produção primário-exportadora, mantendo o país na mesma posição econômica dependente no mercado internacional (OLIVEIRA, 2008; SOARES, 1982).

⁵⁶ Vide a análise formulada em 1958 pelo PCB: “Os comunistas consideram que o maior problema do país não é o capitalismo e sim a sua ausência... Neste caso, o desenvolvimento capitalista nacional, que se vem processando, constitui um elemento progressista, por excelência, da economia brasileira” (Documento do comitê central, publicado na *Folha do Povo* de 20/03/1959 *apud* SOARES, 1982, p. 42).

as alienações culturais passariam pelo fator econômico do desenvolvimento industrial – desde que vinculado a reformas sociais democratizantes. Como interpreto, para os intelectuais nacionalistas de esquerda daquela época, o racismo, como fato social obviamente anti-democrático, logo seria considerado como um elemento irracional e um obstáculo anti-nacional a ser solucionado futuramente, por uma nação autêntica, criticamente consciente e democrática, além de economicamente desenvolvida e modernizada⁵⁷.

Na *Educação como prática da liberdade*, uma “reelaboração superficial” da *Educação e atualidade brasileira* segundo Paiva (1980, p. 141), a análise de viés isebiano se mantém, como no foco dado à realidade nacional e os temas da conscientização contraposta à massificação. Outra vez, Freire referencia o ISEB:

Dois empenhos, da mais alta importância, da educação universitária e pós-universitária, merecem referência especial. O do Instituto Superior de Estudos Brasileiros – ISEB – e o da Universidade de Brasília. Ambos frustrados pelo Golpe Militar. Compreender o seu papel implica em apreender o significado desta realidade: o ISEB foi um momento do despertar da consciência nacional, que se prolonga à Universidade de Brasília (idem, 2021, p. 129).

Nesse movimento, permanece ausente a identificação da centralidade do racismo para o problema colonial. Nota-se que Freire (2021, p. 51) apresenta sua “opção por uma sociedade que se ‘descolonizasse’ cada vez mais”. Todavia, sua análise do “status anterior, colonial”, da sociedade brasileira, “escravocrata, sem povo, ‘reflexa’, antidemocrática, como o ponto de partida de nossa fase de transição”, representa um estado de coisas do qual já nos distanciávamos enquanto uma *sociedade em trânsito*, cuja transição estaria marcada pelas transformações econômicas e de agência política das massas populares (em geral consideradas genericamente entre urbanas e rurais), além das classes médias e da burguesia industrial, frente aos grandes proprietários de terras e aos políticos conservadores mais poderosos, sem uma apreciação das diferenças raciais como fator operante de análise dessa transição histórica. Como diria Haymes citado logo acima, trata-se, enfim, de uma limitação conceitual; acrescentando a isso que esta deriva de uma limitação de perspectiva, que não percebe a complexidade das transformações históricas do racismo.

⁵⁷ Por exemplo, Paulo Freire (1959, p. 44), na *Atualidade brasileira*, chega mesmo a assumir que havia de fato uma tendência ao desaparecimento do preconceito específico contra *trabalhos manuais* por causa da industrialização: “Não pretendemos afirmar que estes preconceitos, nascidos e nutridos dentro de um contorno que lhes era propício [a escravidão], ajustados a uma fase de nossa história, perdurem e se mantenham em circunstâncias faseológicas diferentes, como as de hoje. Circunstância em que o impacto da industrialização, por si mesmo, vai, como vem, criando novas necessidades, novos estímulos, de que decorrem posições e atitudes diferentes diante do mesmo problema. Em uma era quase tecnológica, não podem estes preconceitos contra trabalhos manuais, alongados aos técnicos, prevalecer”. Pelas citações utilizadas que antecedem esta passagem, está explícito que a origem de tal preconceito, “esse desprezo quase mágico do nosso homem [brasileiro] pelo trabalho manual” (ibidem, p. 43), está ligada à usual atribuição de trabalhos manuais aos pretos.

Já na *Pedagogia do oprimido*, por outro lado, diminuem tanto as referências aos isebianos, mencionando apenas Vieira Pinto, quanto uma influência explícita do nacionalismo, de modo que a questão nacional aparece muito pontualmente. Mais do que isso, quando discute o problema da “manipulação das massas oprimidas”, Freire (2019, p. 198-199) agora se posiciona criticamente em relação à tradição nacionalista que reivindicou alianças políticas entre movimentos populares e uma burguesia supostamente interessada no desenvolvimento da nação como um todo:

O apoio das massas populares à chamada “burguesia nacional” para a defesa do duvidoso capital nacional foi um destes pactos [entre as classes dominantes e as massas dominadas], de que sempre resulta, cedo ou tarde, o esmagamento das massas. E os pactos somente se dão quando estas, mesmo ingênuas, emergem no processo histórico e, com sua emersão, ameaçam as elites dominantes.

Neste terceiro livro, porém, o seu debate do caráter antidialógico dos *mitos* da estrutura dominadora não abarca a superioridade branca e a inferioridade negra como outros mitos além daqueles mencionados no texto. De uma perspectiva política da raça como fator estruturante de alienação social, a racialização crítica desse debate ampliaria a própria compreensão de Freire dos “mitos indispensáveis à manutenção do *status quo*”, o que incluiria mitos especificamente raciais (ibidem, p. 188-189).

Portanto, na *Pedagogia*, novamente a mesma ausência se faz presente, embora ele fosse um leitor de Fanon⁵⁸. Ao não se dedicar ao problema racial, se poderia considerar que, por omissão, ele corrobora para uma versão da história nacional na qual não haveria racismo no Brasil, ou que este seria um problema menor ou exclusivo de segmentos sociais específicos ou simplesmente um caso de irracionalismo – que desapareceria naturalmente, talvez, se não falássemos mais no assunto, diante da superação da velha sociedade tradicional por uma nova ordem moderna sendo estabelecida; logo, se concluiria que seria desnecessário tratar do racismo em um debate mais amplo sobre as formas de dominação da sociedade⁵⁹.

Essa abordagem destoa daquela de Frantz Fanon. Nos principais escritos fanonianos, as relações raciais são tematizadas com centralidade. Fanon (1980) apresenta sua perspectiva sobre a relação entre *Racismo e cultura*, por exemplo, no seu discurso para o 1º Congresso dos Escritores e Artistas Negros, realizado em Paris em 1956. Neste discurso, ele adota a concepção de que o racismo, enquanto produto cultural da configuração econômica estabelecida pela conquista militar, tem um papel fundamental na manutenção da dominação

⁵⁸ Segundo Haymes (2002, p. 157), “mesmo em seu uso de Frantz Fanon, que também não está incluído em suas discussões sobre raça pós-*Pedagogia do Oprimido*, Freire não usa a análise fenomenológica de Fanon da experiência vivida do negro colonizado, na qual a consciência corporal é uma preocupação existencial central”.

⁵⁹ Como diria Frantz Fanon (1968, p. 38) em sua crítica à escrita colonialista da história como a aprendemos, enquanto “o colono faz a história e sabe que a faz”, o colonizado deve criar “a história da descolonização”, na qual o racismo e o movimento antirracista deveriam ser discutidos centralmente.

social de um território colonizado. Desta perspectiva, a cultura é o conjunto mais amplo das características da sociedade, enquanto o racismo, como elemento cultural, ao mesmo tempo envolve toda a sociedade e se adapta às transformações históricas. Assim, sendo atualizados nesse processo, a cultura e o racismo se afetam mutuamente.

Por isso, para Fanon (1980, p. 40), o racismo não poderia ser considerado como um elemento outro simplesmente acrescentado aos “dados culturais de um grupo”, pois a própria “constelação social, o conjunto cultural, são profundamente remodelados pela existência do racismo”, cujas “repercussões” devem ser buscadas “em todos os níveis de sociabilidade”. No *Condenados da Terra*, Fanon (1968, p. 29) demonstra inicialmente que o colonialismo estabelece uma relação intrínseca entre realidade econômica e racialização, ao afirmar que, no mundo colonial, “o indivíduo é rico porque é branco, é branco porque é rico”, retomando essa análise da dimensão racial diversas vezes ao longo do livro, aprofundando na sua complexidade, observando suas nuances, ou as zonas cinzentas entre pretos e brancos condicionadas pelas questões nacionais, de classe e de engajamento político. Portanto, a sua abordagem sociogênica articula as três dimensões, o anticolonialismo, o anticapitalismo e o antirracismo – além das suas reflexões sobre relações de gênero em escritos mais específicos.

Desse modo, a questão colonial-racial ressalta as diferenças teóricas entre Freire e Fanon. Em detrimento de *brancos* e *negros*, *colonizador* e *colonizado*, as categorias predominantes de análise na tríade freireana são noções mais abrangentes de *liderança* e *povo*, *opressor* e *oprimido*, as *elites dominadoras* ou *classes dominantes* e as *massas dominadas* ou *classes populares*. Provavelmente, sua intenção foi formular uma teoria analiticamente ampla que pudesse ser utilizada para interpretar diversas relações específicas de opressão. Na tríade, portanto, da *Atualidade brasileira* até sua primeira *Pedagogia*⁶⁰, pode se dizer que ele lidou muito menos com problemáticas específicas relacionadas ao colonialismo e sobretudo ao racismo. Considero essa uma diferença fundamental entre os dois autores. A sua maior incorporação dessas problemáticas surgirá posteriormente, com o seu contato direto com os movimentos africanos.

Por fim, o desenvolvimentismo progressista brasileiro produziu um tipo de anticolonialismo desvinculado do antirracismo e do internacionalismo terceiro-mundista. Uma espécie de crítica ao eurocentrismo sem uma crítica à *ideologia da brancura*, como já havia discutido naquela época o único intelectual negro do ISEB, Guerreiro Ramos (1995 [1954-1957]), a partir do Rio de Janeiro, além da socióloga e psicanalista Virgínia Bicudo

⁶⁰ Diferenciando aqui a *Pedagogia do Oprimido* de livros publicados futuramente por Paulo Freire como *Pedagogia da Esperança* (1992) e *Pedagogia da Autonomia* (1996).

(2010 [1945]) ainda antes dele, em São Paulo, discutindo *preconceito de cor* em uma cidade industrializada, entre outros e outras. Dada a sua complexidade, entendo que a falta de articulação teórica do fator racial para compreensão da realidade nacional foi uma deficiência do aparato analítico empregado pelo nacionalismo de esquerda pré-Golpe⁶¹.

Conforme recupera Muryatan Barbosa (2015, p. 90), é importante destacar que, “durante as décadas de 1940-60, existiu uma polarização em torno do termo ‘democracia racial’ no Brasil”, debate cuja intervenção de intelectuais como o psiquiatra alagoano e antropólogo Arthur Ramos e o sociólogo pernambucano e antropólogo Gilberto Freyre fomenta a ideia, que se tornaria a versão mais sedimentada no imaginário social, de que a democracia racial seria uma realidade já consagrada, ou seja, de que vivíamos em um país relativamente livre de preconceitos raciais. Stephen Haymes (2002) faz a mesma observação sobre o contexto intelectual em torno do problema do racismo.

Com efeito, também é importante ressaltar que, para Freire, o colonialismo e a escravidão impactaram diretamente em nossa *inexperiência democrática* e, como visto, não seria banal falar em impactos contemporâneos de um passado colonial escravocrata em livros sobre educação. Naquele tempo, essa falsa representação da realidade racial brasileira, que viria a se configurar no *mito da democracia racial*, foi estrategicamente promovida pela ditadura, interessada na proteção do regime contra tais críticas e contestações a respeito do racismo e outras formas de violência reforçadas pelos militares.

Segundo Caldas e Silva, a ditadura se aproveitou da dinâmica do discurso conservador da democracia racial, centrado no ocultamento da violência racial, para camuflar o autoritarismo racista que preserva os privilégios dos brancos. No prevalecimento desta dinâmica, seriam:

- Três planos distintos de funcionamento do mito da democracia racial:
1. generalizou um estado de espírito que atribuía à irresponsabilidade do negro os índices que atestam a desigualdade econômica, social e política;
 2. isenta o branco da responsabilidade diante da situação do negro;
 3. foca e avalia as relações entre negros e brancos a partir dos aparentes ajustamentos, forjando uma consciência falsa da realidade racial brasileira. Assim, de forma resumida, é possível argumentar que o mito da democracia racial serviu para a manutenção dos privilégios e prerrogativas sociais dos grupos dominantes, herdados do passado escravocrata (Caldas; Silva, 2021, p. 112).

⁶¹ Acredito que em parte esta abstração teórica ocorria porque, ainda que um grande tema de discussão desses autores fosse o problema da simples importação de modelos estrangeiros para serem mecanicamente aplicados à nossa realidade, os nacionalistas de esquerda formularam suas teorias desenvolvimentistas a partir de matrizes de pensamento europeias que repetiam procedimentos universalistas similares, como o hegelianismo e o marxismo. Como comenta Susan Buck-Morss (2011, p. 145): “O problema é que marxistas (brancos), dentre todos os leitores, eram os menos propensos a considerar a escravidão real como algo significativo, uma vez que, em sua concepção etapista da história, a escravidão – não importando o quão contemporânea – era vista como uma instituição pré-moderna, banida da história e relegada ao passado”.

Portanto, em termos de raça, o mito da democracia racial seria o principal fator ideológico da nossa alienação, mistificando a concepção vulgar da história brasileira, seu passado e sobretudo seu presente, bem como massificando e domesticando nossa população, em vista à formatação de uma passividade política diante das hierarquias raciais.

Nesse contexto, a citação de Frantz Fanon na *Prática da liberdade*, um autor crítico do racismo e que inclusive tão logo seria censurado no Brasil pela ditadura, corrobora ou não para demarcar um certo posicionamento anticolonial e antirracista de Freire, ainda que se trate do mesmo livro onde ele cita Gilberto Freyre, um autor brasileiro conhecido por sua defesa da harmonia racial como traço característico da cultura brasileira?⁶² Neste debate, penso que se deve atentar para o que exatamente Freire estava recuperando desses autores em seus escritos. Em geral, as citações de Gilberto Freyre, assim como as de Oliveira Vianna, aparecem no texto para localizar as condições originais negativas do Brasil diante do nosso passado colonial escravocrata em suas próprias críticas à nossa inexperiência democrática; de todo modo focarei aqui em como são utilizadas as ideias de Fanon.

Frantz Fanon é citado logo no prefácio de *Prática da liberdade*, no qual o cientista político Francisco Weffort contextualiza o livro, antecipando sua crítica à falta de teoria alinhada à prática na atuação das lideranças políticas. Na época, Weffort foi um jovem paulista com quem Freire mantém contato no exílio chileno, estreitando relações, sendo que futuramente o amigo viria a se tornar o seu genro (Haddad, 2019), além de ter se destacado como principal teórico do populismo no Brasil e um dos principais na América Latina (ver Mussi; Kaysel, 2020; Kaysel; Mussi, 2022). Conforme compartilha Freire (2022b) em coautoria com Guimarães em *Aprendendo com a própria história* (1987), a amizade com Weffort entre outros do exílio foi importante inclusive porque muitos deles trabalhavam no Instituto Latino-Americano de Pesquisas Sociais, da ONU, de modo que Freire aprendia sobre a realidade latino-americana como um todo também através desses encontros⁶³.

Naquela introdução feita ao livro, Weffort (2021, p. 37) cita Fanon ao criticar a falta de “abertura a uma autêntica mobilização popular” que criasse as “condições para alguma tomada de consciência por parte das classes populares”, apontando que:

⁶² “No que concerne à interpretação da realidade”, conforme percebe Vanilda Paiva (1980, p. 19), nos seus dois primeiros escritos “Freire não se apoia apenas sobre as formulações isebianas mas apela para uma tradição interpretativa pré-isebiana, ligada a autores como Oliveira Vianna e Gilberto Freyre”. Não obstante, ainda que destacando a ausência de uma problematização do racismo nos seus primeiros livros, discordo da autora de que o uso específico que Freire fez desses autores conservadores o classificaria como um “autoritário” (ibidem).

⁶³ Conforme narra o autor: “Santiago virou quase uma espécie de ‘cidade-dormitório’ para intelectuais, políticos de opções as mais variadas. Neste sentido talvez tenha sido Santiago, em si mesma, naquela época, o melhor centro de ‘ensino’ e de conhecimento de América Latina. Aprendíamos das análises, das reações, das críticas feitas por colombianos, venezuelanos, cubanos, mexicanos, bolivianos, argentinos, paraguaios, brasileiros, chilenos, europeus” (Freire, 2022, p. 62).

Seu estilo de ação e de pensamento [dos líderes populistas] está claramente formulado por Fanon: princípios sem consigna [isto é, sem instrução]. E também sem organização, acrescentaríamos nós com vistas à experiência brasileira. O preço de tantos equívocos foi o golpe de Estado de abril de 1964, que se abateu sobre o governo populista como “um raio em céu azul”. Os líderes não se deram conta de que estas massas das quais queriam apenas os votos nada poderiam oferecer-lhes como apoio em uma situação de violência. Em abril os grupos reacionários chamaram às armas e não às urnas.

Assim, aqui se nota como Fanon já estava sendo lido por intelectuais brasileiros para decifrar a situação política ditatorial e a violência instaurada pelo regime. Como é possível um povo tão numeroso ser dominado por uma minoria de empresários e militares? E como é possível se libertar dessa dominação? Estas duas perguntas teórica e praticamente dirigem a formação do pensamento político-pedagógico de Paulo Freire, cujo ensaio das respostas ele apresenta organizadas nos textos da sua primeira tríade de livros. Se a falta de instrução foi o problema, a conscientização seria a solução.

A conscientização estava no centro das suas preocupações desde os inícios da formulação do “Método Paulo Freire”. Assim, as suas experiências com estudos e práticas de alfabetização foram o chão de terra a partir do qual floresce sua teoria política mais ampla sobre a desalienação do oprimido. Contrário à conformação do *homem-objeto*, que não questiona, apenas obedece, interessa uma alfabetização que envolva a necessária educação para a formação do *homem-sujeito*, pensado essencialmente como um sujeito coletivo: as massas que se tornam um povo, aquele que sabe porque faz o que faz e participa da reflexão, da decisão e da ação que incide sobre o seu mundo. No seu próprio Esclarecimento ao livro, citando Fanon, Freire escreve na terceira pessoa afirmando que:

Todo o empenho do Autor se fixou na busca desse homem-sujeito que, necessariamente, implicaria em uma sociedade também sujeito. Sempre lhe pareceu, dentro das condições históricas de sua sociedade, inadiável e indispensável uma ampla conscientização das massas brasileiras, através de uma educação que as colocasse numa postura de auto-reflexão e de reflexão sobre seu tempo e seu espaço. Estava e está convencido o Autor de que a “elevação do pensamento” das massas, “o que se sói chamar apressadamente de politização”, a que se refere Fanon, em *Los Condenados de la Tierra*, e que constitui para ele uma forma de se “ser responsável nos países subdesenvolvidos”, começa exatamente por esta auto-reflexão. Auto-reflexão que as levará ao aprofundamento consequente de sua tomada de consciência e de que resultará sua inserção na História, não mais como espectadoras, mas como figurantes e autoras (Freire, 2021, p. 52).

Aí está explícita na abertura do seu livro elementos de extrema importância para a linguagem política revolucionária, o senso de urgência e a responsabilidade com o engajamento, aí já atrelados ao *Condenados da Terra*. Assim, a crítica específica de Fanon às formas de politização manipuladoras, mistificadoras e desorganizadoras desperta especialmente a identificação de Freire, que a associa com o seu próprio debate sobre a conscientização popular como necessária para emancipar o povo da massificação. Não

obstante, é possível imaginar que o pensamento de Fanon é apenas inserido lateralmente por Freire na *Prática da liberdade*, sendo citado neste seu breve texto de Esclarecimento que antecede os capítulos, depois de ser mencionado no prefácio, e no primeiro capítulo⁶⁴, sem incorporações mais profundas das suas ideias. Entendo que esse aprofundamento na incorporação das ideias fanonianas pode ser observado na *Pedagogia do oprimido*, envolvida em um processo de maior radicalização política do pensamento freireano.

3.2 – O homem negro não é um homem

Em geral, há em comum aos dois autores uma perspectiva humanista, um *humanismo concreto*, baseado tanto na práxis revolucionária quanto na percepção crítica da falta de universalidade de um determinado falso humanismo – seja o “humanitarismo” dos ingênuos e dos autoritários, dos dominadores e antidialógicos, conforme discute Freire, seja o humanismo ocidental como criticado por Fanon, um humanismo abstrato, de origem europeia e hipócrita. “Mesmo expondo-me ao ressentimento de meus irmãos de cor, direi que o negro não é um homem”, assim sentencia Fanon (Fanon, 2008, p. 26). E explica: “O negro é um homem negro; isto quer dizer que, devido a uma série de aberrações afetivas, ele se estabeleceu no seio de um universo de onde será preciso retirá-lo” (ibidem).

Apesar de suscitar o debate, sobretudo contemporaneamente, a questão feita pelo autor – “Que quer o homem? Que quer o homem negro?” – não estava em debater gênero e masculinidade negra nos termos que estamos discutindo hoje em dia⁶⁵, mas sim o *esquema corporal epidérmico histórico-racial*, que racializa e oprime o sujeito negro no mundo moderno; portanto a contradição entre o racismo e a liberdade e igualdade universais pressupostas *pelo* Homem ocidental moderno e *para* o Homem ocidental moderno (ibidem, p. 26, 105). Sua intenção foi demonstrar a existência não só de desigualdades raciais, mas do racismo cultural como produto e produtor dessas desigualdades, analisado em diálogo com correntes de pensamento predominantes à época, ligadas às releituras da dialética hegeliana, ao marxismo e ao existencialismo francês, além da psicanálise e da *nègritude* africana-antilhana.

⁶⁴ Frantz Fanon será citado novamente na *Educação como prática da liberdade*, como nota de rodapé, sobre o dever do homem radical de reagir à violência, mas reservo para o próximo capítulo a discussão desta passagem.

⁶⁵ Ao articular as perspectivas de raça e gênero, autoras como bell hooks (2021) e Grada Kilomba (2020) são referências extremamente importantes para uma abordagem crítica das teorias anticoloniais, criando novos questionamentos, interpretações e orientações em torno da contribuição do pensamento de autores masculinos como Frantz Fanon e Paulo Freire. No próximo capítulo, trago maiores considerações.

Com exceção da última, essas correntes de pensamento representam grandes pontes teóricas entre Franz Fanon e Paulo Freire, embora variem os autores específicos com os quais dialogam com tais correntes. Reiterando novamente, minha ênfase na posição desses autores, em meio aos seus diálogos teóricos, está na criatividade e combatividade de pensadores terceiro-mundistas em se apropriar criticamente dessas referências intelectuais para extrair ideias das suas teorias e criar a partir delas novas teorias emancipatórias com as quais refletem e transformam a realidade⁶⁶. Apresento aqui alguns pontos que julgo relevantes sobre essa rede teórica, tendo em mente o problema da alienação e a contribuição das ideias de Fanon para o pensamento de Freire.

No caso de Frantz Fanon, como tem sido apresentado aqui, me interessa sobretudo o circuito intelectual progressista que envolve a intelectualidade francesa do seu tempo, que também faz parte das influências de Paulo Freire. No pós-Guerra, o existencialismo e a fenomenologia têm ampla repercussão dentro e fora desse circuito. Portanto, não apenas no mundo francófono, mas também no Brasil, por exemplo, com destaque aqui para os intelectuais do ISEB discutidos na seção anterior, que foram divulgadores dessas filosofias, principalmente a partir de Jean-Paul Sartre, que por sua vez dialogam com contribuições hegelianas e marxianas, assim como faziam outros intelectuais daquela geração.

Para comunistas e socialistas em geral, na França ou em diálogo com o mundo intelectual francófono de esquerda, as filosofias de Hegel e Marx foram extremamente relevantes nos anos 1940, quando foram traduzidos textos desses autores via de regra desconhecidos pelo público francês (Ortiz, 1985, p. 46), além de outros elementos dessa circulação de ideias. A partir desse panorama, discuto nas subseções seguintes as relações de Fanon e Freire com o hegelianismo em particular, estabelecendo mais alguns elementos pertinentes para o meu argumento nesta dissertação.

3.2.1 – Um Hegel afrancesado por Kojève

As ideias do filósofo alemão Friedrich Hegel (1770-1831)⁶⁷ contribuem diretamente para a formação teórica do socialismo marxista e do existencialismo francês em meados do século passado. Interessado no circuito intelectual fanoniano-freireano, apresento nesta

⁶⁶ Como diria Deivisson Faustino: “Fanon como um autor de encruzilhadas diversas, entre a filogenia, a sociogenia e a ontogenia; entre a subjetividade e a política; entre o marxismo, a negritude o existencialismo e a psicanálise; entre a exigência radical e revolucionária de um futuro que não ignora o passado e nem deixa de se posicionar diante dos dilemas do presente, aliás, busca extrair dele o novo” (Faustino, 2023, p. 2524).

⁶⁷ “Esse jovem professor, ainda no início de seus 30 anos, teve a audácia”, diria Susan Buck-Morss (2011, p. 144), de “inaugurar, como a metáfora central de seu trabalho, não a escravidão oposta a algum estado mítico de natureza (como todos aqueles entre Hobbes e Rousseau haviam feito antes dele), mas escravos contra senhores, trazendo para dentro de seu texto a realidade presente, histórica, que o circundava como uma tinta invisível”.

subseção a contribuição específica da filosofia hegeliana relevante para o debate, concentrada na sua *dialética do senhor e do escravo* e o conceito de *alienação*, a partir da recepção francesa do pensamento hegeliano com foco na *Fenomenologia do Espírito* (1807). Àquela geração, uma leitura política e existencial da filosofia hegeliana, mais voltada para as suas implicações políticas e sociais, foi fornecida por um filósofo russo emigrado na França, chamado Alexandre Kojève, que, junto com o filósofo francês Jean Hyppolite, foram importantes tradutores e comentadores da obra de Hegel:

A categoria de alienação, de origem hegeliana, se reveste nos textos de uma acentuada interpretação francesa do idealismo alemão. É que a obra de Hegel, traduzida e comentada por Hyppolite e Kojève nos anos 40, difunde pouco a pouco uma compreensão do sistema hegeliano calcada na problemática da alienação. A dialética do senhor e do escravo torna-se assim clássica nas discussões sobre a dominação social, econômica e cultural (Ortiz, 1985, p. 50-51).

De 1933 a 1939, Kojève realizou seminários anuais comentando a *Fenomenologia do Espírito*, tendo como alunos Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty, Jacques Lacan, entre outros. Um deles, Jean Hyppolite, se tornava um dos principais estudiosos do hegelianismo, responsável pela primeira tradução francesa da *Fenomenologia*, publicada em 1939, uma primeira parte, e depois, em 1941, uma tradução completa, e, em 1946, seu próprio estudo da obra, chamado de *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito*. Naqueles seminários, Kojève se dedicou a um estudo que:

Centrado na dialética do Senhor e do Escravo, reconhecia no texto de Hegel a prefiguração da dialética marxista [...], impregnando-a com o espírito do existencialismo e do marxismo. E, com isso, dava também um sistema de referência para boa parte da filosofia francesa que viria a exprimir-se durante e após a Segunda Guerra Mundial (Prado Jr., 2003, p. 12).

A atenção dada à *Fenomenologia do Espírito* em sua abordagem teria se tornado a tônica principal da recepção francesa da filosofia hegeliana (Arantes, 1991; Vaz, 1997). Além disso, se, no “livro grande e complexo” que é a *Fenomenologia*, a relação senhor-escravo foi apenas “brevemente apresentada”, com Kojève ela se torna “a fundação e o núcleo vital” da interpretação (Nichols Jr., 2007, p. 23 *apud* Duarte, 2011, p. 159). A sua *Introdução à leitura de Hegel* (1946)⁶⁸ registra a interpretação kojéviana da dialética, livro com seus seminários coletados e publicados por outro dos seus alunos, o poeta e escritor francês Raymond Queneau. No início do livro, em *À guisa de introdução*, ele aborda justamente a parte da *Fenomenologia* onde o autor alemão discorre sobre a formação e supressão da relação senhor-escravo.

⁶⁸ Na Argentina, o livro foi traduzido por *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel* (Kojève, 1975).

Em torno desse processo, uma perspectiva humanista convergia marxismo e existencialismo através do dualismo hegeliano e o debate sobre a alienação da consciência. Dessa perspectiva, um sujeito só seria humano se tivesse consciência do “Eu”, sendo que, quando conhece um objeto da realidade, o converte em seu impulso de revelação da própria consciência do *Eu*, portanto da autoconsciência, uma característica propriamente humana e condição de possibilidade da autonomia e da liberdade (Kojève, 2002, p. 11). Com efeito, o objeto sempre se torna para o sujeito um objeto de algum desejo, isto é, um objeto desejado ou objeto de desejo. Portanto, a partir da relação sujeito-objeto, o *desejo* estaria no centro da revelação ou constituição do Eu, que deseja e age pela realização ou satisfação do seu desejo e assim adquire *consciência de si*, logo, se humaniza.

Nesse sentido, o desejo implicaria uma ação necessariamente negadora, de destruição ou transformação do objeto desejado, um *não-Eu*, em vista à satisfação do Eu, que suprime o objeto nesse processo de satisfação do seu desejo. Assim, toda ação do Eu representa a negação da realidade objetiva (mundo natural hostil) superada pela criação de uma realidade subjetiva (mundo como projeto humano). Com isso, há uma supressão de uma realidade estranha ao Eu através da sua destruição ou assimilação, cuja atividade de transformação do mundo é chamada de *trabalho* (ibidem, p. 21-26). Enquanto não transforma a realidade, o sujeito se encontra alienado da satisfação do seu desejo. Portanto, a humanização de si e do mundo se desdobra a partir desse trabalho de supressão do não-Eu objetificado.

Como interpreta Kojève, quando se trata de dois sujeitos, que a princípio se consideram duas realidades distintas e eles “se enfrentam pela primeira vez, um vê no outro apenas um animal, por sinal perigoso e hostil, que é preciso destruir, e não um Ser consciente de si representando um valor autônomo” (ibidem, p. 17). Assim, inicialmente, a formação da consciência humana envolve sempre a negação daquilo que diferencia o Eu do Outro. A partir de Hegel, Kojève apresenta então “um *dualismo ontológico* baseado na noção de desejo humano”, distinguido em dois tipos de desejos diferentes como constituintes de humanidade, objetiva e subjetivamente (Marçal, 2016, p. 136).

Neste dualismo ontológico, ser humano implica tanto uma realidade biológica e o *sentimento de si* que a envolve com seus desejos naturais, quanto uma realidade humana e sua *consciência-de-si*, que deseja especificamente um desejo humano, isto é, o sujeito deseja ser reconhecido como humano por outro humano (Kojève, 2002, p. 11-12). Enquanto o sujeito satisfaz apenas seu desejo natural, ele não se constitui suficientemente como *humano* assim reconhecido. Só o desejo por um objeto não-natural, portanto por outro sujeito, satisfaz o

desejo humano de ser desejado por outro desejo humano, logo um *desejo de reconhecimento* (ibidem, p. 13-14).

Ou seja, somente ao ser satisfeito esse desejo humano que se revela uma realidade e relação propriamente humanas, quando os desejos se desejam *mutuamente*, de modo que os sujeitos se reconhecem um ao outro em sua humanidade, em seus valores humanos. Porém, para Hegel, anterior à tal reciprocidade de desejos, a constituição de uma realidade humana reconhecida como tal envolveria o *risco de vida* assumido inicialmente para satisfazer o desejo. Se “o homem só se confirma como humano se arriscar a vida (animal) em função de seu desejo humano”, então, explica Kojève, “falar da origem da consciência-de-si é, pois, necessariamente falar de *uma luta de morte em vista do reconhecimento*” (ibidem; *minha ênfase*). Pois, se toda ação de satisfação do desejo é negadora, a busca pelo reconhecimento implicaria no desejo de destruição do outro como realidade a ser suprimida, assimilada, transformada, sendo, neste caso, uma busca que se manifesta na oposição entre os sujeitos, cada qual lutando pelo reconhecimento do outro, o objetificando nesse processo, sem o reconhecer primeiramente.

Contudo, surge disso um impasse, porque, se trata-se de uma luta de vida ou morte entre dois adversários desejando serem reconhecidos, por um lado “não seria possível que um cedesse ao outro, abandonasse a luta antes da morte do outro, reconhecesse o outro em vez de ser reconhecido por ele” (ibidem, p. 22), porque assim, para Hegel, a sua *dignidade* não seria reconhecida. Por outro lado, se “todos os seres em via de se tornarem seres humanos” estiverem decididos a irem “até o fim na busca de sua satisfação” (ibidem), então, no caso da morte de um, ou dos dois, também não se constituiria uma realidade humana reconhecida, já que faltaria: ou esse outro que reconhece; ou quaisquer sujeitos que pudessem sequer desejar algum reconhecimento. Logo, o impasse é resolvido quando o vencedor poupa a vida daquele que, ao ser derrotado, se torna o *escravo* do outro, que, ao vencê-lo, se torna o seu *senhor*, pois não adianta “ao homem de luta matar o adversário. Ele tem de suprimi-lo dialeticamente. Ou seja, poupar-lhe a vida e a consciência, e só destruir-lhe a autonomia” (ibidem, p. 20).

Nesse primeiro momento, o senhor também depende do escravo, que transforma o mundo que ele consome através do seu trabalho, enquanto o escravo depende das coisas do mundo dominado pelo senhor. Em sua origem, portanto, a relação entre sujeitos não seria ainda uma relação real e dignamente humana, mas necessariamente uma relação de dominação entre senhor e escravo, cujas relações de dependência se tornam o fundamento da sociedade, que, por sua vez, deveria progredir para o fim dessa dominação (ibidem, p. 23). Pois, não reconhecendo um ao outro como humanos, o escravo não pode corresponder ao

desejo do senhor de ser desejado por outro humano que o reconheça igualmente como humano, tampouco o senhor corresponde ao desejo de reconhecimento do outro que foi escravizado. Ambos podem satisfazer, ainda que muito desigualmente, seus desejos naturais, mas não seus desejos humanos. Dessa forma, essa dinâmica de interdependência deve conduzir um processo desencadeado pelo escravizado de superação dessa relação dominadora para que se possa engendrar uma realidade humana reconhecida, isto é, a humanização enquanto realidade efetiva.

“Se a oposição da tese e da antítese só tem sentido na conciliação pela síntese”, conforme Kojève reconstrói, “então a interação do senhor e do escravo deve finalmente levar à supressão dialética deles” (ibidem). Assim, o hegelianismo conceberia uma unidade de contrários por detrás da formação da realidade humana, por meio da qual o reconhecimento se constitui processualmente. As ações e reações humanas, ao afetarem os sujeitos, tendem a conscientizar o escravo em relação a sua condição de sujeito dominado, provocando sua transformação da realidade dominadora. Embora primeiro seja um reconhecimento incompleto e unilateral, quando somente o senhor impõe ser reconhecido pelo escravo sem o reconhecer, a interação entre os termos *contraditórios*, mediatizada pelas suas relações com o mundo e as coisas, deve levar ao *reconhecimento mútuo* entre sujeitos integrais, livres e completamente satisfeitos.

Neste processo, apesar da insatisfação do senhor, é o escravo, o “cadáver vivo”, o “vencido que foi poupado”, que é o responsável pela superação desse “impasse existencial” (ibidem, p. 20, 23). Kojève explica que, “se a dominação ociosa [do senhor] é um impasse, a sujeição laboriosa [do escravo] é, pelo contrário, a fonte de todo progresso humano, social, histórico” (ibidem, p. 24). Assim seria porque, primeiro, o senhor não tem disposição para abandonar a condição privilegiada de senhor e, segundo, é a atividade laboral do escravo que transforma diretamente o mundo natural e, provocada por isso, somente a atividade da consciência dominada demanda, de fato, pela supressão dialética da sua própria sujeição. Portanto, o trabalho do escravo seria a fonte do progresso histórico dialético, pois o seu trabalho pode mudar as condições objetivas desiguais do mundo, o transformando em um mundo subjetivo, digno e reconhecidamente humano.

3.2.2 – Revolução Haitiana: *Liberdade ou Morte!*

Se, com a leitura de Kojève da filosofia de Hegel, se conecta a formação da consciência de si (subjetividade) com a formação do reconhecimento humano (intersubjetividade),

mediadas por uma conceituação da luta por reconhecimento⁶⁹, com a filósofa estadunidense e historiadora das ideias Susan Buck-Morss (2011) essa luta adquire contornos históricos relevantes para a problematização da dialética hegeliana frente ao problema do colonialismo e do racismo, desde seu próprio contexto de surgimento, com destaque para sua leitura da Revolução Haitiana (1791-1804). Resguardadas as diferenças, inclusive de épocas de produção teórica tão distantes, a problematização de Buck-Morss irá convergir com ideias que estavam sendo elaboradas por Fanon, como se abordará mais adiante. Assim, apresento brevemente a crítica de Buck-Morss à falta de estudos dedicados à relação entre *Hegel e o Haiti* (2000) no processo de formação do pensamento hegeliano.

Ela demonstra que a teorização da *dialética do senhor e do escravo* surge junto com o estudo de Hegel do conflito entre colonos brancos e afro-caribenhos escravizados que se desdobra na Revolução Haitiana, na primeira colônia da América Latina a abolir a escravidão e declarar sua independência como país, em 1804. Aquela geração de intelectuais dos anos 1940 em diante não associou a dialética hegeliana ao problema racial desencadeado pela luta dos abolicionistas e independentistas do Caribe, mas focaria anacronicamente na interpretação da dialética associada à luta de classes – ou, muitas vezes em maior oposição ao hegelianismo, na discussão de relações mais abstratas entre o Ser e o Não-Ser, a partir do existencialismo, ou entre o consciente e o inconsciente, a partir da psicanálise.

Segundo Buck-Morss (2011, p. 142), “ninguém ousou sugerir que a ideia para a dialética do senhorio e da servidão tenha ocorrido a Hegel em Jena, entre os anos de 1803 e 1805, a partir da leitura da imprensa – revistas e jornais”⁷⁰. As teorias de Hegel sobre o avanço da liberdade universal na história estariam baseadas diretamente em uma revolução negra com impactos mundiais, elaborando sua dialética “deliberadamente no quadro de seu contexto contemporâneo” (ibidem, p. 143). este seria mais um caso de como o estudo do contexto pode ampliar a compreensão da teoria. Conforme ela investiga, Hegel teria sido um

⁶⁹ Nas palavras de Paulo Arantes: “Kojève ia assim impregnando o mundo de hegelianismo, graças a um enorme talento de narrador, louvado em todos os testemunhos a seu respeito. Introduzindo personagens pitorescos na galeria das figuras hegelianas, dramatizadas nesse meio tempo, revertendo situações em cenas que se sucedem com velocidade teatral, Kojève acabou transformando a austera *Fenomenologia* num folhetim onde se narra a gênese do mundo moderno” (Arantes, 1991, p. 74). Já Pierre-Jean Labarrière diria a respeito do papel de Kojève para a leitura de Hegel na França: “Que se acompanhe ou não a sua ‘leitura’ tão engajada (e até mesmo partidária), deve-se reconhecer que este papel é muito influente” (Labarrière, 2007). Recuperando uma correspondência entre Kojève e um dos seus discípulos, ele mostra que o próprio Kojève conscientemente fez um estudo interessado do texto, assumindo, em suas palavras, que: “não me importava saber o que o próprio Hegel quis dizer em seu livro; fiz um curso de antropologia fenomenológico servindo-me de textos hegelianos, mas transmitindo apenas o que, para mim, correspondia a uma verdade [...]. o meu curso era essencialmente uma obra de propaganda destinada a surpreender os espíritos”; empreendimento tal que, segundo Labarrière, teve o mérito de desencadear “um entusiasmo benéfico por este pensamento” (ibidem).

⁷⁰ Em suas anotações durante este período, Hegel registra que “*ler o jornal no início da manhã é uma espécie de prece matinal realista*” (Rosenkranz, 1977, p. 543 *apud* Buck-Morss, 2011, p. 143).

“leitor regular” da revista alemã *Minerva*, periódico “que vinha cobrindo a Revolução Francesa desde o seu princípio e relatando sobre a revolução em Saint-Domingue desde 1792” – três anos depois da Revolução Francesa ser desencadeada, sendo em parte concomitantes (ibidem, p. 141-142). Buck-Morss contextualiza que:

Apesar de a abolição da escravatura ser a única consequência logicamente possível da ideia de liberdade universal, ela não se realizou por meio das ideias ou mesmo das ações revolucionárias dos franceses; ela se realizou graças às ações dos próprios escravos. O epicentro dessa luta foi a colônia de Saint-Domingue. Em 1791, enquanto mesmo os mais ardentes opositores da escravidão na França esperavam passivamente por mudanças, o meio milhão de escravos em Saint-Domingue, a mais rica colônia não somente da França, mas de todo o mundo colonial, tomava nas próprias mãos as rédeas da luta pela liberdade, não através de petições, mas por meio de uma revolta violenta e organizada (ibidem, p. 138).

Como diria a pesquisadora, “os europeus do século XVIII estavam *realmente* pensando sobre a Revolução Haitiana precisamente porque ela desafiava o racismo de muitos de seus pressupostos”, sendo esta a “sua importância crucial para o discurso político”, forçando os pressupostos racistas dos europeus a serem contrapostos à “questão social de seu tempo, com rebeliões escravas por todas as colônias e uma revolução escrava bem-sucedida na mais rica entre todas elas” (ibidem, p. 143, 146). Portanto, a libertação haitiana foi uma referência histórica implicitamente apropriada para a elaboração filosófica sobre o progresso do Homem moderno e seu poder político, porém sem o devido reconhecimento do papel dos negros da diáspora africana para a construção de um pensamento moderno sobre a liberdade humana.

Contrapondo as ideias de Hegel a uma interpretação do significado filosófico da Revolução Haitiana, haveria de fundo uma divergência de perspectivas sobre a ênfase em torno do problema da escravidão e da opressão colonial-racial em geral. De um lado, a ênfase estaria no caráter alienante do problema, a aceitação da dominação pelo dominado, e, de outro, na desalienação ou libertação do escravizado. Penso que essa diferença representa uma profunda inversão de perspectiva. Na dialética de Hegel, embora ele pressuponha a escravidão como um estado de submissão e ao mesmo tempo de potencial supressão do vínculo de dominação a partir do trabalho do escravo, a sua ênfase, porém, estava na aceitação do escravo em ser dominado (ibidem, p. 145)⁷¹.

⁷¹ É fato que, em certo sentido, “os jacobinos negros de Saint-Domingue colocaram-se à frente da metrópole ao realizar ativamente o objetivo iluminista da liberdade humana, parecendo oferecer prova de que a Revolução Francesa não era simplesmente um fenômeno europeu, mas um evento com implicações históricas de alcance mundial” (Buck-Morss, 2011, p. 139). Porém, “antes [de assumir novamente uma luta por reconhecimento], de acordo com Hegel, era o próprio escravo o responsável por sua falta de liberdade, ao haver inicialmente optado pela vida em lugar da liberdade, pela mera autopreservação. Em *A fenomenologia do espírito*, Hegel insiste que a liberdade não pode ser outorgada aos escravos de cima para baixo. É preciso que a autolibertação do escravo ocorra através de uma ‘prova de morte’: ‘É somente arriscando a própria vida que a liberdade é obtida [...]. O indivíduo que não arriscou sua vida pode, sem dúvida, ser reconhecido como uma pessoa (a agenda dos abolicionistas!); mas ele não alcança a verdade desse reconhecimento como uma autoconsciência independente” (ibidem, p. 145). A sua insistência em responsabilizar o escravo reaparece alguns anos mais tarde na sua

Contudo, a filosofia da revolução haitiana concluiria uma ênfase contrária, isto é, na reação dos escravizados em lutar por sua liberdade, pois “demonstram sua humanidade quando preferem enfrentar a morte a permanecerem subjugados” (ibidem). Sendo assim, com a formulação final de Hegel, a escravidão surge e se legitima a partir da luta inicial por reconhecimento e da preferência do vencido à dominação em contraposição à perda da sua vida – já que o vencedor, mesmo que não esteja mais sob ataque ao derrotar o adversário, não considera simplesmente libertar o vencido e reconhecê-lo imediatamente como um igual, mas sim tirar vantagem da situação e impor a condição escrava em troca da conservação da vida.

Portanto, como única solução hegeliana para o primeiro impasse entre sujeitos antagônicos: *antes a escravidão do que a morte*. Porém, com os revolucionários haitianos e outros movimentos libertários, o foco estaria deslocado para a preferência ao risco de matar ou morrer ao invés de continuar sendo dominado, isto é, *antes a morte do que a escravidão*. Assim, a escravidão deixaria de ser um estado representativo apenas da submissão do escravizado e apenas supostamente um estado potencial de sublevação, jamais facilitada pelo senhor, mas reconhecidamente um estado de iminente revolução da ordem social.

Em cada discurso, enfim, o lugar da culpa e responsabilidade assumem outros papéis na narrativa. Na primeira, o discurso hegeliano da dialética da dominação projeta a culpa da servidão no escravo, enquanto na segunda, a responsabilidade do senhor de escravos pela manutenção da ordem dominadora justifica os meios violentos empregados pelos escravizados para desencadear a revolução. Com isso, a história da realização universal da liberdade contada pelo dito vencedor, aqui representado pela versão da História da filosofia hegeliana, contrasta com a versão contada pelos oprimidos que, ao se rebelarem, se tornaram novos vencedores, representados pelos revolucionários haitianos⁷². Ou, talvez pudesse se dizer que, no fundo, os haitianos realizavam a síntese da dialética hegeliana que o próprio Hegel tentou desfazer depois, mas, prática ou teoricamente, foi levada a cabo e ressignificada pelos colonizados. Essa perspectiva libertária foi compartilhada por diversas outras filosofias

Filosofia do direito (1821): “Se um homem é um escravo, sua própria vontade é responsável por sua escravidão, assim como é sua vontade a responsável pela sujeição de um povo. Portanto, a injúria da escravidão não se deve simplesmente a escravizadores ou conquistadores, mas também aos próprios escravizados e conquistados” (HEGEL, 1967, p.239 *apud* ibidem, p. 165). Já nas conferências sobre *A filosofia da história* (1822), “ao menos no que diz respeito à abolição da escravidão, o recuo de Hegel em relação ao radicalismo revolucionário é evidente”, pois nessas conferências, “notoriamente condenando a cultura africana à pré-história e culpando os próprios africanos pela escravidão no Novo Mundo, Hegel repetia o argumento banal e apologético de que os escravos viviam em condições melhores nas colônias do que em suas pátrias africanas [...] e corroborava o gradualismo”, que pregava por uma abolição gradual da escravidão (BUCK-MORSS, 2011, p. 149).

⁷² Considerando a importância dessa História contada a partir da inclusão da experiência haitiana, Buck-Morss (2011, p. 139) critica que, se nos acostumamos àquelas narrativas “que situam os eventos coloniais nas margens da história europeia, então fomos seriamente enganados”.

anticoloniais e abolicionistas, tais como nas autobiografias de ex-escravos, por exemplo, e, como discuto mais detidamente, na obra de Frantz Fanon. Na próxima subseção, discuto o foco fanoniano na reação anticolonial e como ele especificamente se afasta da dialética hegeliana em um sentido mais profundo do que apenas a inversão de ênfases.

Embora não possa aprofundar o debate aqui, o sociólogo afro-britânico Paul Gilroy (2012, p. 135-141) tem uma perspectiva interessante que dialoga com o que acabo de apresentar, ao contrapor o pensamento hegeliano ao de Frederick Douglass, um ex-escravo e abolicionista que se tornou um importante escritor e político estadunidense, leitor de Hegel e embaixador dos Estados Unidos no Haiti em 1889. “Na alegoria de Hegel”, explica Gilroy,

Que corretamente situa a escravidão no inerente e central à sociabilidade moderna, vemos que um combatente totalmente concentrado nesta luta essencial prefere a versão de realidade de seu conquistador à morte e se submete. Ele se torna o escravo enquanto o outro obtém o domínio. A versão de Douglass é totalmente diferente. Para ele, o escravo perfere ativamente a possibilidade de morte à condição contínua de desumanidade da qual depende a escravidão (ibidem, p. 140).

Buck-Morss (2011, p. 165) discordaria, pois considera que “os argumentos de alguns autores negros, que acreditavam estar em oposição a Hegel, estão na verdade próximos à intenção original do autor”, apresentando essa mesma passagem do livro de Gilroy como primeiro dos seus dois exemplos citados em nota de rodapé. Para a autora, a interpretação alternativa apresentada pela leitura de Gilroy da discussão de Douglass não representaria exatamente uma completa inversão da dialética. Ainda assim, considero bastante interessante, para nossas reflexões, o modo como Gilroy generalizou criativamente a narrativa dos escritos autobiográficos daquele ex-escravo sobre uma desavença que Frederick Douglass teve com seu antigo senhor, observando a consciência do escravizado diante da realidade, contraposta à ignorância do senhor de escravos⁷³.

Da minha parte, acredito que, em geral, a partir da contraposição da dialética hegeliana do senhor e do escravo às reformulações posteriores feitas pelo pensamento afro-moderno, haveria em torno da interpretação da relação entre opressores e oprimidos sobretudo um debate em termos de diferentes *ênfases* sobre a escravidão e outras formas de opressão: na aceitação alienante do escravo (e relativa dependência do senhor, além de incapacidade de iniciativa pela superação da sua própria passividade) ou na rebelião do escravo (e relativas

⁷³ Paul Gilroy propõe que a narrativa de Douglass poderia ser lida como “um suplemento, se não exatamente uma transcodificação de sua explicação da luta entre o senhor e o escravo. Em uma rica narrativa de amarga prova de força com Edward Covey, o treinador de escravos para o qual o enviaram, Douglass pode ser lido como se estivesse sistematicamente refazendo de uma maneira notável o encontro entre senhor e escravo, *invertendo o esquema alegórico de Hegel*. É o escravo, e não o senhor, que emerge da narrativa de Douglass com a ‘consciência que existe para si mesma’, ao passo que seu senhor se torna o representante de uma ‘consciência que é reprimida dentro de si mesma’. A transformação de Douglass da metanarrativa do poder de Hegel em uma metanarrativa da emancipação” (Gilroy, 2012, p. 135-136, *minha ênfase*).

irracionalidade e imoralidade do senhor, que só se dispõe a interromper seu papel de opressor sendo forçado a isso através da violência).

3.2.3 – Alienação e reação: Hegel *versus* Fanon

Como mencionado, ainda que os seus trabalhos tenham sido realizados em contextos muito distintos, a crítica de Susan Buck-Morss a Hegel compartilha convergências em relação à crítica de Frantz Fanon ao filósofo alemão. No caso deste psiquiatra militante, a ênfase do seu pensamento político sobre o binômio alienação-libertação, entre a opressão e a resistência, está na reação do negro colonizado à dominação do branco colonizador. Essa ênfase já se apresentava em *Pele negra, máscaras brancas*, introduzindo sua perspectiva *acional* do problema colonial-racial, aqui sobretudo em termos de encorajamento à tomada de consciência, decisão e ação por parte do sujeito colonizado e racialmente inferiorizado.

No *Condenados da Terra* e outros escritos políticos, essa ênfase acional ou reativa diante do conflito se amplia do encorajamento para o reconhecimento da reação efetiva do colonizado, passando sobretudo a um denso escopo de problematização desta reação. Assim, apresento uma discussão da relação entre Hegel e Fanon antes de retornar o centro do debate a Paulo Freire na seção seguinte. Para isso, observo o próprio posicionamento político de Fanon e como ele se engajou politicamente a partir da sua posição como médico psiquiatra. Nesse processo, tanto em *Pele negra* quanto no *Condenados*, ele aposta no engajamento moral e político como reação necessária contra a alienação, tanto para a subjetividade de cada sujeito e seus tratamentos individuais, mentais, emocionais, psicológicos, psiquiátricos, quanto para as comunidades políticas e sua superação da alienação colonial a nível de sociedade; reivindicando, portanto, a desalienação por meio do engajamento em processos individuais e coletivos descolonizadores e humanizadores, superando as passividades adoeedoras.

No sétimo e último capítulo de *Pele negra, O preto e o reconhecimento*, especificamente na seção B, *O preto e Hegel*, Frantz Fanon apresenta a dialética do reconhecimento de Friedrich Hegel e critica sua aplicação à relação colonial-racial. Essa apresentação, ainda que citando diretamente a *Phénoménologie de l'esprit*, é similar à interpretação kojeviana, destacando a dialética do senhor e do escravo a partir do desejo por reconhecimento e o impasse existencial criado com a luta pela dignidade e liberdade humanas, junto com o risco que essa luta envolve – risco este que teoricamente justifica o mérito do vencedor que conquista assim dignidade e liberdade parciais.

Na epígrafe da seção, se encontra a citação de Hegel: “*a consciência de si é em si e para si quando e porque ela é em si e para si uma outra consciência de si; isto quer dizer que ela*

só é enquanto ser reconhecido” (Hegel [edição traduzida para o francês por Hyppolite], p. 155 *apud* Fanon, 2008, p. 180). Como demonstrado, a formação de um Ser enquanto ser humano, consciente de sua humanidade, autônomo e livre, depende do reconhecimento dessa humanidade por outro ser humano. No texto, Fanon apresenta que, “se fecho o circuito [da dialética], se torno irrealizável o movimento nos dois sentidos, mantenho o outro no interior de si”; e conseqüentemente:

O único método de ruptura com este círculo infernal que me reenvia a mim mesmo é restituir ao outro, através da mediação e do reconhecimento, sua realidade humana, diferente da realidade natural. Ora, o outro deve efetuar a mesma operação (FanonN, 2008, p. 180-181).

Dessa forma, interpreta que:

A realidade humana em-si-para-si só consegue se realizar na luta e pelo risco que envolve. Este risco significa que ultrapasso a vida em direção a um bem supremo que é a transformação da certeza subjetiva, que tenho do meu próprio valor, em verdade objetiva universalmente válida. [...] Exijo que levem em consideração minha atividade negadora, na medida em que persigo algo além da vida imediata; na medida em que luto pelo nascimento de um mundo humano, isto é, um mundo de reconhecimentos recíprocos (ibidem).

A partir disso, Fanon coloca o problema em termos raciais, demonstrando que os personagens hegelianos, o senhor e o escravo, não representam a relação geral entre brancos e negros historicamente situados, pois as atitudes ou os modos como estes se comportam sob a lógica do colonialismo não são os mesmos da narrativa de Hegel. Pela análise de Fanon da situação colonial, não se encontra a hipotética e inaugural “reciprocidade absoluta” tal como é pressuposta “na base da dialética hegeliana” (ibidem, p. 180). Assim, além da diferença de intencionalidade, que provoca a inversão da ênfase da dominação para a libertação, a sua concepção da dominação racial se basearia em outra narrativa, com personagens, ações e pressupostos diferentes daquele processo abstrato de formação da consciência e luta por reconhecimento.

Primeiramente, considerando os sujeitos principais da relação em análise, que na dialética são os dois únicos sujeitos genéricos, o senhor e o escravo, em *Pele negra* Fanon apresenta a oposição fundamental entre brancos europeus e negros colonizados. Nesta, entre os dois grupos de sujeitos e no interior desses grupos, se estabelecem diferenças atitudinais, de classe socioeconômica, de profissões, localidades, o que, por si só, dimensiona uma amplitude da complexidade envolvida na relação que não aparece na filosofia de Hegel, mas de todo modo vou me ater à análise da mencionada seção B.

Nesta passagem, Fanon conclui a apresentação da dialética hegeliana com a mesma citação de Hegel usada por Susan Buck-Morss (2011, p. 145), relacionada pela autora ao contexto de abolição da escravatura, que representa uma transição de status jurídico que não

garante a satisfação do reconhecimento mútuo. Assim, também relacionando a dialética com o problema da abolição, Fanon (2008, p. 182) afirma que, “historicamente, o negro, mergulhado na inessencialidade da servidão, foi alforriado pelo senhor”, mas, visto que “ele não sustentou a luta pela liberdade”, continua sendo escravizado.

Embora a abolição da escravatura e o surgimento do racismo moderno pudesse ser pensada a partir de Hegel como apenas outros momentos da dialética, esses nuances do processo de supressão da dominação, de transformações parciais da situação de dominação em termos realmente históricos, não foram discutidos pelos estudiosos da dialética hegeliana, sendo, por outro lado, um pilar fundamental para a análise das relações coloniais-raciais. “Aqui”, com efeito, conforme aponta Fanon, “o senhor difere essencialmente daquele descrito por Hegel. [...] Do mesmo modo, o escravo não é de forma alguma assimilável àquele” (ibidem, p. 183), porque, salvo exceções, não lutou para se libertar, mas foi liberto pelo senhor para servir aos interesses dos brancos.

Então, para Fanon, o senhor não alforriou o escravo porque deseja ser um sujeito livre e dignamente reconhecido como humano por outro humano, tampouco se mantém na posição de senhor, como enfatizava Hegel, por culpa do escravo, que não arriscou sua vida retomando a luta por reconhecimento. O escravo teria sido alforriado porque o senhor encontrou outro meio ideológico de manutenção da exploração do trabalho do escravo, desta vez mais cultural do que jurídico, isto é, o racismo. Então, o senhor não reconhece formalmente o ex-escravo como humano e deseja o seu reconhecimento para se reconhecer ele mesmo como humano. Na verdade, o ex-senhor de escravos percebe o ex-escravo como um negro e deseja apenas manter os seus privilégios em um cenário pós-abolição. Portanto, em relação ao preto, “ele não exige seu reconhecimento, mas seu trabalho” (ibidem, p. 184).

Por isso, Fanon critica que, no fim das contas, “o branco é um senhor que permitiu a seus escravos comer na sua mesa” (ibidem, p. 182), por assim dizer. Daí já se nota que não há aquela postulada “reciprocidade absoluta” que informa o raciocínio hegeliano (ibidem, p. 180). No mundo colonial, o senhor, absolutamente, não só está indisposto a reconhecer o escravo como um sujeito igual a ele: “aqui o senhor despreza a consciência do escravo” (ibidem, p. 183). Historicamente, portanto, após a abolição da escravatura, o branco não deseja ser humano, mas deseja ser senhor de negros. Por fim, conseqüentemente, a partir da opressão racial, o branco realmente deseja ser tratado como *branco*, pelos negros e por outros brancos, logo a igualdade universalista ocidental estaria restrita aos brancos entre si, sendo assim um *humanismo restrito*.

Trata-se, por isso, de um reconhecimento formal, “sem libertação” (Harfouch, 2020, p. 144). O escravo, por sua vez, é obcecado com o poder do branco, sem canalizar sua atenção para o mundo material que ele mesmo constrói com seu trabalho e que poderia transformar para se libertar. Segundo Faustino (2018, p. 55):

O colonizado é obrigado a abrir mão de tudo que lhe compõe, como ser social historicamente determinado, para se aproximar o máximo possível do universo do colonizador, sob pena de, ao não fazê-lo, não ser reconhecido como humano.

De modo contrastante, enquanto o escravo hegeliano, “perdendo-se no objeto”, explicaria Fanon (2008, p. 183), “encontra no trabalho a fonte de sua libertação”, nas relações históricas de alienação colonial, o escravo, ou o negro escravizado, foi ensinado a se afastar da sua própria força de transformação do mundo, enquanto deseja uma forma branca de humanidade, de modo que “o negro quer ser como o senhor. Assim, ele é menos independente do que o escravo hegeliano. Em Hegel, o escravo se afasta do senhor e se volta para o objeto. Aqui, o escravo volta-se para o senhor e abandona o objeto”. Dessa maneira, portanto, ressalta como a alienação sob situação colonial aprofunda muito mais a dominação racial do que se poderia conceber a partir da dialética hegeliana.

Em nota de rodapé, ele explica que essa alienação colonial seria especialmente típica do negro das Antilhas francesas, como por vezes se refere ao longo do livro, mas “hoje”, diz Fanon, “não há como sustentar a generalidade desta hipótese, as provas da luta negra pela liberdade, em várias partes da América, são abundantíssimas” (ibidem, p. 182). E no corpo do texto logo a seguir, também ressalta que:

Falamos do francês, pois os negros norte-americanos vivem outro drama. Na América, o preto luta e é combatido. Existem leis que, pouco a pouco, desaparecem da constituição. Existem decretos que proíbem certas discriminações. E estamos seguros de que não foram doações. Há batalhas, derrotas, tréguas, vitórias (ibidem, p. 184).

O ponto é que, não obstante haja negros se desalienando e lutando pela sua liberdade, é para aqueles que não estão que Fanon direciona sua crítica. Assim, racializando os sujeitos e seus desejos para analisar relações colonizadas, discute a situação de alienação colonial do preto adoecido, que internalizou o racismo de tal modo que deseja a brancura, o mundo branco, simbólico e material, a ponto de, mesmo enquanto dorme, sonhar que “realiza o desejo de embranquecer” (ibidem, p. 179).

Esse negro, colonizado, inferiorizado, alienado de sua humanidade e que não lutou para conquistá-la, uma vez alforriado, mas não desalienado, continua oprimido pelo desejo impossível e enlouquecedor de ser branco⁷⁴. Segundo Fanon, “a reviravolta [da abolição]

⁷⁴ Em *Pele negra*, Frantz Fanon começa a discutir outras reações do negro colonizado, para além da menção à luta dos negros americanos e dessa alienação envolvida pelo desejo de embranquecer, em um diálogo crítico

atingiu o negro vinda do exterior”, assim “o negro foi agido”, novamente condicionado por “valores que não nasceram de sua ação”, apenas juridicamente “passou de um modo de vida a outro, mas não de uma vida a outra” (ibidem, p. 182-183). Este negro não descobriu livremente o que é ser humano, tampouco foi libertado na prática, apenas na letra da lei.

Ainda de certa forma escravizado, ele não conheceria a liberdade humana, mas em um mundo colonizado, suspeita da sua aparência branca, já que os brancos a princípio lhe parecem agir livremente e serem tratados dignamente, tão logo o negro escravizado passa a identificar *ser humano* com *ser branco*. Em suma, o negro imediatamente não deseja ser reconhecido pelo branco – seu antigo senhor, nem tão antigo assim –, ele deseja ser branco, porque percebe a posição privilegiada de superioridade do branco em um mundo racializado⁷⁵. Essa sua teoria da “interdição do reconhecimento” tem sido muito bem discutida por Deivisson Faustino (2019, p. 89-90), que explica que:

O colonialismo representou a interdição do reconhecimento do negro como parte da humanidade-genérica e, ao mesmo tempo, a fixação naturalizante de sua imagem em seus atributos historicamente determinados ou fantasiosamente imaginados, ocasionando uma série de distorções sobre percepção de si de negros e brancos.

Essas formulações teóricas de Fanon estavam relacionadas com a sua trajetória e o contexto de produção do livro. Ele cresceu nas Antilhas francesas, onde, como percebia Fanon (1980), a população negra massivamente se identificava como francesa e sobrevalorizava o universo europeu da metrópole. Quando escreve *Pele negra, máscaras brancas* na França, enfrentava o racismo do mundo europeu, território a partir do qual foram criadas essas formas de discriminação, ainda impregnadas pelo racismo científico, de modo que, fora exceções, não destaca nenhum processo político massivo de emancipação dessa alienação colonial nos idos de 1952 (Fanon, 2008, 1980). Assim, embora pregasse por transformações radicais desde o *Pele negra*, “essa possibilidade ainda não se colocava como alternativa concreta” (Faustino, 2018, p. 73). Na sua introdução ao livro, anuncia prontamente que “a explosão não vai acontecer hoje. Ainda é muito cedo... ou tarde demais” (Fanon, 2008, p. 25).

Não obstante, julgo que, justamente por isso, sua perspectiva acional enfatiza ao longo do livro a necessidade de engajamento, não à toa conclui o último capítulo assumindo que: “conduzir o homem a ser *acional*, mantendo na sua esfera de influência o respeito aos valores

com o movimento da Negritude, formado pelo intercâmbio entre negros antilhanos e africanos. Segundo Faustino (2018, p. 56), “esse aspecto, que será melhor desenvolvido nos trabalhos futuros do autor, já aparece aqui como um diálogo aberto e não concluído (HALL, 1996) que reconhece a importância histórica desse movimento, mas aponta alguns limites e armadilhas que o discurso identitário pode portar”.

⁷⁵ “O colonizado não deseja esse outro que o nega apenas porque é subjetivamente alienado, mas, também, porque essa alienação se coloca de tal forma na realidade concretamente vivida – objetiva – que não há possibilidade de encontrar outras maneiras de ser humano que não seja sendo branco” (Faustino, 2018, p. 55).

fundamentais que fazem um mundo humano, tal é primeira urgência daquele que, após ter refletido, se prepara para agir” (ibidem, p. 184). Isso foi exatamente o que Fanon fez ao longo da sua vida. Um momento significativo de ruptura com os meios de reprodução do mundo colonial foi sua demissão do Hospital de Blidá.

Depois de três anos na direção deste Hospital, ainda que implementando reformas humanistas, ele se demite do cargo de médico-chefe – se engajando ainda mais na luta de libertação da Argélia a partir do exílio junto com outras lideranças da FLN, que criam o GPRA para continuar organizando o movimento por independência – ao invés de interromper sua participação clandestina com a revolução, ou arriscar sua vida se continuasse participando dela enquanto trabalha para o governo colonialista, vivendo naquela colônia em guerra⁷⁶ (Faustino, 2018). Naquele período, como Fanon confessa, sua mente era “palco de debates imperdoáveis” (Fanon, 1980, p. 58), tratando de pacientes europeus, durante o dia, como os soldados franceses e torturadores que combatiam os revolucionários argelinos dos quais ele fazia parte, isto via sistema público de saúde, e a noite, clandestinamente, tratando de militantes argelinos torturados e mentalmente perturbados pelos horrores da guerra colonial, com pouco tempo para descansos e medo da perseguição política, como mencionado.

Manifesta sua renúncia em uma carta pública ao Governador-Geral da Argélia, a *Carta ao Ministro Residente* (1956). O psiquiatra italiano Franco Basaglia, principal referência da Reforma Psiquiátrica Democrática Italiana, dedica “a Fanon e a sua escolha de romper com esse modelo de opressão, de colonização e de sujeição dos indivíduos, uma homenagem e reconhecimento de sua postura revolucionária de ruptura” (Basaglia, 1985, p. 320 *apud* Passos, 2018, p. 15). Ao romper seu vínculo profissional com uma instituição tão violenta:

Fanon define sua posição de psiquiatra politizado, ao perceber que a relação entre médico e doente (assim como a relação entre branco e negro, ou seja, entre quem detém o poder e quem não tem) era sempre uma relação institucional, onde os papéis haviam sido definidos pelo sistema. Sua ação podia chegar, no máximo, até o reformismo, e o perfeccionismo técnico de uma instituição que oferecia, em troca da confirmação do estado dependente do enfermo, a “cura” e a reintegração social numa realidade que Fanon definia como “uma desumanização sistematizada”. A ação terapêutica resultava num ato de aceitação silenciosa do sistema e Fanon não tinha outra escolha senão a revolução, como único lugar, fora das instituições, onde podia agir (ibidem).

Desse modo, a demissão de Fanon não interrompeu seus trabalhos psiquiátricos, mas demonstrou sua radicalidade e lhe possibilitou canalizar melhor suas energias, realinhando seus interesses políticos e suas contribuições profissionais. Desde que concluiu o curso de psiquiatra na França, o martinicano-argelino sempre exerceu sua profissão de formação,

⁷⁶ Com a guerra colonial em curso, conforme retoma Faustino (2018, p. 93), “além de toda essa carga [de trabalho duplo no Hospital], ele desconfiava de estar sendo monitorado pela polícia”.

primeiro na cidade francesa de Saint-Alban, onde fez residência médica, depois na cidade argelina de Blidá-Joinville, como médico-chefe do Hospital Psiquiátrico mesmo após seu engajamento na Frente de Libertação Nacional, e por fim na capital tunisiana, quando se encontrava exilado.

Embora não possa tratar de todos aqui, textos específicos de Fanon (2020, 1980) contribuem para interpretar seu pensamento político em relação ao seu trabalho psiquiátrico, a começar pela Tese de Exercício em Psiquiatria – que, após seu orientador rejeitar seu “Ensaio sobre a desalienação do negro”, Fanon apresenta como alternativa de trabalho de conclusão de curso um estudo sobre *Um caso de doença de Friedreich com delírios de possessão* (1951). Outros, do período da residência, são anotações publicadas no jornal interno do Hospital Psiquiátrico de Saint-Alban, mesmo período em que publica o ensaio *A “síndrome norte-africana”* (1952). Do período da revolução, se destaca o quarto capítulo, *Medicina e Colonialismo*, do seu segundo livro, *O ano V da revolução argelina*. Do período derradeiro, o quinto e último capítulo, *Guerra Colonial e Perturbações Mentais*, do seu terceiro livro, *Os condenados da Terra*⁷⁷.

A propósito deste último, quero relacionar brevemente como eu encontro a perspectiva acional pronunciada em *Pele negra no Condenados*, destacando a crítica de Fanon à dialética de Hegel. No seu último livro, ele se posicionaria mais uma vez criticamente à dialética hegeliana, afirmando que as duas zonas que compõem a colônia, a cidade do colono e a cidade do colonizado, não se opõem “em função de uma unidade superior” (ibidem, p. 28), como ocorreria no momento de síntese entre a tese e a antítese, entre o senhor e o escravo, a serem assim superados pela unidade de um mundo humano de reconhecimento recíproco. Segundo Fanon, “o mundo colonizado é um mundo cindido em dois”, no qual “a zona habitada pelos colonizados não é complementar da zona habitada pelos colonos” (ibidem). Na colônia, elas se repelem totalmente.

Fanon identifica que as duas zonas são “regidas por uma lógica puramente aristotélica”, obedecendo “ao princípio da exclusão recíproca” (ibidem, p. 29). Neste cenário de demasiada violência e nenhuma reciprocidade, uma mobilidade social coletiva não seria permitida dentro do sistema colonialista. Com efeito, “não há conciliação possível” (ibidem, p. 28). Embora as relações no interior do mundo colonizado sejam complexificadas ao longo do livro, tal é a matriz lógica pela qual o colonialismo exerceria seu domínio. Logo, o fim desse impasse seria

⁷⁷ Abordei um pouco mais sobre o tema em um texto de divulgação científica, *O veneno e o antídoto* (2024), disponível em: <https://anansilab.pubpub.org/pub/013b4buu>. Acesso em: 11/03/2025. Ainda, está em vias de publicação o meu artigo científico *Alienação e desalienação em Frantz Fanon, um psiquiatra anticolonial*.

a abolição das fronteiras via destruição do mundo colonial – não sua continuidade via reforma do sistema ou sua versão neocolonial, quando os líderes nacionais vestem uma “máscara neocolonialista” (ibidem, p. 127). Portanto, a *interdição do reconhecimento*, discutida no *Pele negra* como problema, condiciona sua discussão sobre revolução no *Condenados*, apontando esta como a única solução efetiva possível de ser empregada contra tal interdição.

Para Frantz Fanon (1968), evidentemente, a abolição do mundo colonial exige a tomada de consciência, de decisão e de ação do povo colonizado, engajado em sua revolução. Ao mesmo tempo, a responsabilidade do oprimido pela sua libertação não significa, para Fanon (1968, 1980, 2021), a ausência de responsabilidade do opressor. Dessa forma, a abordagem fanoniana da alienação, que enfatiza o processo oposto, o de desalienação, implica a simultânea responsabilização tanto do sujeito oprimido quanto do sujeito opressor. Esta responsabilização ampliada representa outro ponto que o afasta de Hegel, que não responsabiliza o senhor pelo movimento de supressão da dominação que exerce sobre o escravo⁷⁸.

É dessa perspectiva, enfim, que Fanon (1980) rompe absolutamente com sua colaboração institucional com a colonização, por exemplo, enquanto critica duramente, em sua *Carta a um francês* (1956) – provavelmente se referindo a um francês branco com quem fez amizade durante seu tempo trabalhando no Hospital de Blidá (FAUSTINO, 2018, p. 91-93) – o condenando moralmente por ter deixado a Argélia para voltar à França com medo das investigações policiais. Por sua vez, por ter sido o único livro do militante argelino citado pelo educador brasileiro, *Os condenados da Terra* me interessa inteiramente, inclusive seu prefácio. Não obstante, antes de me debruçar novamente na sua análise, dessa vez adentrando no tema da violência no último capítulo da dissertação, discuto na próxima e última seção deste capítulo como o problema da alienação discutido por Freire pode ser relacionado com a dialética hegeliana do senhor e do escravo e com o pensamento fanoniano, a partir do seu debate sobre a aderência do oprimido ao opressor.

3.3 – Os esfarrapados do mundo

Na epígrafe de *Pedagogia do Oprimido*, assumindo seu compromisso com a libertação dos oprimidos, Paulo Freire dedica o livro “aos esfarrapados do mundo e aos que neles se descobrem e, assim descobrindo-se, com eles sofrem, mas, sobretudo, com eles lutam”

⁷⁸ Discutindo o dever dos governos europeus de ajudar os povos africanos, Fanon (1968, p. 81-82) sintetiza que “essa ajuda deve ser a consagração de uma dupla tomada de consciência, tomada de consciência pelos colonizados de que *isso lhes é devido* e pelas potências capitalistas de que efetivamente elas *devem pagar*”.

(Freire, 2019, p. 4). Embora a sua ênfase fosse debater o problema da opressão e sua superação em termos de relações gerais entre opressor e oprimido, educador e educando e, em especial no quarto capítulo, os políticos e as massas, ele também assenta sua análise da situação do Terceiro Mundo e o subdesenvolvimento desses continentes, sendo este o tema comum que o território abarca como seu desafio geral. Em suas palavras:

A “situação-limite” do subdesenvolvimento, ao qual está ligado o problema da dependência, é a fundamental característica do “terceiro mundo”. A tarefa de superar tal situação, que é uma totalidade, por outra, a do desenvolvimento, é, por sua vez, o imperativo básico do Terceiro Mundo (ibidem, p. 132).

Então, ao discutir a situação de dependência dos chamados esfarrapados do mundo a partir da relação fundamental entre opressores e oprimidos, Freire também pode interpretar as relações entre sociedades desenvolvidas e dominadoras e sociedades subdesenvolvidas e alienadas – como enfatiza o anticolonialismo:

Os oprimidos só começam a desenvolver-se quando, superando a contradição em que se acham, se fazem “seres para si”.
Se, agora, analisamos uma sociedade também como ser, parece-nos concludente que, somente como sociedade “ser para si”, sociedade livre, poderá, desenvolver-se.
Não é possível desenvolvimento de sociedades duais, reflexas, invadidas, dependentes da sociedade metropolitana, pois que são sociedades alienadas, cujo ponto de decisão política, econômica e cultural se encontra fora delas – na sociedade metropolitana (ibidem, p. 218).

Assim, se nota a aplicabilidade das suas teorias humanistas em relações entre países, por exemplo. Portanto, a partir do seu debate desenvolvimentista no campo da educação, influenciado pela leitura isebiana e da ideia hegeliana de *Ser para si*, isto é, o processo pelo qual o sujeito adquire reconhecimento, que na *Educação como prática* está fortemente enraizado na realidade brasileira, Freire passa agora a discutir ao longo deste livro questões mais amplas do mundo humano, da cultura, da história e da consciência, contraposto ao mundo desumano da opressão, da acomodação e da alienação, questões estas atravessadas pela sua formulação da teoria da *dialogicidade*. Contrapondo a ação cultural dialógica à ação antidialógica, Freire explica que o sujeito antidialógico é o sujeito da dominação, assim como o dialógico é o da libertação.

Relacionando a teoria freireana à dialética hegeliana, se diria que o educador, ao oprimir o educando no processo educativo por se reivindicar como único detentor do conhecimento, nega então o reconhecimento do educando como sujeito de conhecimento, estabelecendo uma relação antidialógica que objetifica, manipula, assistencializa, escraviza, domina o educando oprimido, se transformando em seu opressor, ao invés de um educador libertário. O educador opressor, antidialógico, seria, na verdade, um outro alienado, porque não se percebe como um sujeito de conhecimento que, também, é sujeito de uma natural *ignorância* a respeito de uma

diversidade de coisas, dentre as quais os próprios educandos podem ser, por sua vez, conhecedores. Freire (2019, p. 81) explica que:

O educador, que aliena a ignorância, se mantém em posições fixas, invariáveis. Será sempre o que sabe, enquanto os educandos serão sempre os que não sabem. A rigidez destas posições nega a educação e o conhecimento como processos de busca. O educador se põe frente aos educandos como sua antinomia necessária. Reconhece, na absolutização da ignorância daqueles a razão de sua existência. Os educandos, alienados, por sua vez, à maneira do escravo na dialética hegeliana, reconhecem em sua ignorância a razão da existência do educador, mas não chegam, nem sequer ao modo do escravo naquela dialética, a descobrir-se educadores do educador.

Ou seja, a princípio, do mesmo modo que o negro colonizado se apresenta na teoria fanoniana da interdição do reconhecimento, o educando, assim escravizado pela suposta ignorância, também não luta pela sua liberdade, porque sequer percebe essa luta como uma possibilidade⁷⁹. Somente ao se conscientizar da opressão interiorizada em si e se engajar na união, organização e cooperação com outros oprimidos no diálogo libertador, na práxis mesma da sua libertação, condição fundamental do reconhecimento recíproco, ele superaria, por fim, sua condição de objeto dominado. Como diz Freire:

O eu antidialógico, dominador, transforma o *tu* dominado, conquistado num mero “isto”.

O eu dialógico, pelo contrário, sabe que é exatamente o *tu* que o constitui. Sabe também que, constituído por um *tu* – um não eu –, esse *tu* que o constitui se constitui, por sua vez, como *eu*, ao ter no seu eu um *tu*. Desta forma, o *eu* e o *tu* passam a ser, na dialética destas relações constitutivas, dois *tu* que se fazem dois eu. Não há, portanto, na teoria dialógica da ação, um sujeito que domina pela conquista e um objeto dominado. Em lugar disto, há sujeitos que se encontram para a *pronúncia* do mundo, para a sua transformação (ibidem, p. 227).

É perceptível pela leitura do texto freireano que este revela uma argumentação informada pela dialética, que constrói sua narrativa a partir da estruturação de contradições internas ao movimento dinâmico do mundo social, cujas diferentes partes são reduzidas e organizadas categoricamente em pares conceituais. No texto de Freire, aparecem as relações, convergências e embates entre alienação e desalienação, consciência e mundo, ação e reflexão, *eu* e *tu*, etc.⁸⁰ Ao mesmo tempo, ele se distancia de Hegel em certos aspectos.

⁷⁹ Um raciocínio similar é mobilizado pela filósofa existencialista francesa Simone de Beauvoir (2000), no seu ensaio sobre *O Pensamento de Direita, Hoje* (1955). Devido a impossibilidade da burguesia conservadora de “assumir pelo pensamento sua atitude prática”, a dialética não se efetiva, produzindo um *contrapensamento* (Beauvoir, 1967, p. 112, 114 *apud* Mello, 2021). Segundo Bruna Mello (2021), “o cerne da crítica da autora ao pensamento conservador está na impossibilidade de síntese de suas contradições. Nas palavras de Beauvoir, trata-se de uma *dialética mutilada*, na qual as contradições que constituem o pensamento burguês não se superam e, no fim, evidenciam não apenas um pensamento incoerente, mas um *não-pensamento*”. Em contextos fortemente marcados pelo anticomunismo, as ideias de *contrapensamento* em Beauvoir e *antidiálogo* em Freire estavam sendo formuladas como contraposição às violentas dissimulações dos agentes da opressão. Já para saber mais sobre a relação entre Beauvoir e Fanon, veja Renault (2014) e Andrade (2023).

⁸⁰ “Na linguagem dialética de Freire”, diria Lima (2021, p. 34), “conceitos são sempre introduzidos uns em contraposição aos outros. [...] Essa linguagem relacional, eventualmente, pode tornar a compreensão de seus textos menos imediata para os que fomos treinados a pensar de forma apenas linear”. Green (2023, p. 42) acrescentaria que a “distinção tripartite” da abordagem de Fanon o diferenciaria de Freire, que, “usando a

Como estou reiterando nesta dissertação, Paulo Freire fez parte de um amplo contexto de novas interpretações da dialética hegeliana e formulação de novas teorizações sobre as relações sociais, com uma circulação de ideias muito próxima às referências compartilhadas em comum com Franz Fanon, envolvendo as filosofias existencialistas, nacionalistas, marxistas, e, especialmente no caso de Freire, as contribuições do escritor franco-tunisiano Albert Memmi. Destaco o hegelianismo por se tratar de uma matriz fundamental dos debates da época, como de tais referências mencionadas. Ao apresentar os debates próprios de Freire, demonstro a seguir alguns pontos seus de aproximação e distanciamento em relação à dialética de Hegel.

Como visto, a dialética da dominação do escravo pelo senhor, ao discutir a formação da consciência humana, representaria a estrutura interna do mundo social, baseada na oposição elementar entre senhor e escravo como princípio do seu movimento, portanto como situação elementar de alienação da consciência e do Ser em sua origem. Nessa perspectiva, a humanidade surge a partir da co-dependência, fundamento da formação da identidade e da sociedade. Mas para se constituir como sociedade humana digna, reconhecida, livre, igualitária, dependeria de um processo histórico anterior, dinamizado pelas relações contraditórias estabelecidas inicialmente pela luta por reconhecimento entre dois adversários que, um vencendo o outro, respectivamente se tornam senhor e escravo, portanto trata-se relações de dominação. Por sua lógica interna, essa dominação tenderia a conscientizar os escravos do seu poder de transformação da realidade, até que uma nova luta por reconhecimento levasse à superação da dominação estabelecida durante esse processo dialético, em busca do reconhecimento mútuo das suas humanidades.

Para Fanon e Freire, porém, não haveria essa tendência intrínseca de superação da dominação estabelecida. O que haveria, na verdade, seria a interrupção da conscientização do poder de transformação da realidade que detém o oprimido devido a violência perpetrada pelo opressor. Portanto, haveria uma interrupção da própria dialética, até que haja um tipo de convergência ou comunhão solidária entre as massas e suas lideranças políticas que lutem, juntas, por um objetivo comum: o fim das opressões. Este, portanto, seria um dos pontos de divergência em relação ao caráter teleológico da dialética hegeliana – e, como visto, contraditório com o posicionamento do próprio autor, afinal esta teleologia não se cumpriria

dialética hegeliana mestre-escravo”, seria mais dualista. Porém, embora a construção argumentativa de Freire estaria mais informada por um método dialético inspirado na filosofia hegeliana, inclusive bastante filtrado pelo pensamento isebiano, discordo tanto da sugestão de que o pensamento freireano se resumiria à dicotomia opressor-oprimido, quanto com a ideia de distinção tripartite em Fanon, entre burguesia ocidental, elite nacional e massa colonizada, pois haveria ainda outras distinções igualmente importantes para Fanon, entre as elites e sobretudo no interior da população colonizada.

nem mesmo para Hegel, visto suas declarações posteriores, que tenderia a considerar os não-brancos como incapazes de se libertarem, culpados por sua própria condição submissa.

No caso de Paulo Freire, vale introduzir seu debate sobre a aderência à opressão e retomar mais uma vez seu contexto histórico. Para interpretar a situação de opressão e as condições de sua superação, Freire analisa a diferença entre *aderência* e *adesão*. A chamada *aderência ao opressor* seria um tipo de postura alienada do oprimido que, imerso na realidade opressora, introjeta a opressão em sua consciência, em seu corpo, sua conduta, reproduzindo ou tentando reproduzir de alguma forma o papel de opressor, como um *sub-opressor*, seja oprimindo a si mesmo, seja oprimindo outros oprimidos, seja, ainda, desejando se tornar, de fato, um *opressor*⁸¹ (Freire, 2019, p. 44).

A partir desta postura não há superação da opressão, e logo não há, portanto, libertação, individual ou coletiva, pois “a sua aderência ao opressor não lhes possibilita a consciência de si como pessoa, nem a consciência de classe oprimida” (ibidem, p. 45), condições básicas da luta por sua liberdade: saber quem se é, a que grupo pertence, sendo esta a origem social da sua opressão, e, então, quais são os seus desafios. Pela natureza do fenômeno, a *aderência* à realidade opressora “lhes dá um conhecimento falso de si mesmos e dela”, a partir de uma “visão individualista” (ibidem, p. 45, 236-237), produzindo, enfim, não uma consciência crítica da opressão e seu desdobramento em uma práxis coletiva e libertadora, mas a reprodução de uma consciência e conduta opressoras hospedadas no oprimido.

Uma das principais formas de aderência discutida foi o *fatalismo*⁸², isto é, a aceitação da realidade dada como inalterável. Foi comum para Freire (2019, p. 67, 222) encontrar tanto camponeses brasileiros quanto chilenos que se perguntavam desesperançosos: “Que posso fazer, se sou um camponês?”; “Que posso fazer? Deus quer assim, só me resta conformar-me”. Contra a *dualidade existencial* de ser oprimido e aderir ao fatalismo conveniente ao opressor, seria “preciso que o eu oprimido rompa esta quase ‘aderência’ ao *tu* opressor, dele ‘afastando-se’, para *objetivá-lo*, somente quando se reconhece criticamente em contradição com aquele” (ibidem, p 207).

Em meio a estes debates, aparece outro ponto de aproximação entre Hegel e Freire, quando Freire apela, recorrentemente, a uma suposta diferença fundamental entre “homens” e

⁸¹ Em entrevista com Freire (2019, p. 71), um camponês expõe que “o camponês é um dependente. Não pode expressar o seu querer. Antes de descobrir sua dependência, sofre. Desabafa sua ‘pena’ em casa, onde grita com os filhos, bate, desespera-se. Reclama da mulher. Acha tudo mal. Não desabafa sua ‘pena’ com o patrão porque o considera um ser superior. Em muitos casos, o camponês desabafa sua ‘pena’ bebendo”. Como observa Vasconcelos (2021, p. 99), o “sofrimento do oprimido, que se convertia em violência machista e alcoolismo”.

⁸² Como diria Paulo Freire (2019, p. 67), “quase sempre, enquanto não chegam a localizar o opressor concretamente, como também enquanto não cheguem a ser ‘consciência para si’, assumam atitudes fatalistas em face da situação concreta de opressão em que estão”.

“animais”. Os seres humanos compartilhariam, segundo o autor, uma *vocação histórica* de se humanizar através da humanização do mundo, isto é, transformá-lo segundo os seus valores (ibidem, p. 40, 101-103, 167). Os animais, por outro lado, estariam biológica e ontologicamente destinados a serem apenas seres aderidos à realidade, adaptados a ela, sem o poder de transformá-la; ao contrário dos homens que podem transformar o mundo em que vivem, não apenas viver nele. Aparentemente essa apelação não interessa a Fanon, que discute determinado sentido de animalidade apenas quando critica a “animalização” do colonizado por parte do colonizador, mas não uma hierarquização entre seres humanos e outros animais, como aparece em Hegel e Freire (Fanon, 1968, p. 31-32, 80, 114).

Por sua vez, o debate da aderência ao opressor foi vinculado justamente à contribuição de Fanon (entre outras), o referenciando em nota de rodapé, no caso da edição brasileira, quando, no quarto capítulo, contrapôs a falta de percepção crítica da opressão e a descoberta desta percepção. Com isso, Freire afirma que, “no primeiro caso, a sua ‘aderência’ [das massas] ou ‘quase aderência’ ao opressor não lhes possibilita localizá-lo *fora* delas, no segundo, localizando-o, se reconhecem, em nível crítico, em antagonismo com ele” (ibidem, p. 221). A ideia aqui de *antagonismo* é importante, pois implica na impossibilidade do diálogo entre antagonísticos⁸³. O diálogo estaria então limitado àqueles que estão dispostos a transformar a realidade, o que determina a necessidade do uso da força contra aqueles que não estão dispostos, como será retomado no debate do próximo capítulo sobre a violência (ver também Lima, 2021, p. 58).

Nesta mesma passagem no *Manuscrito da Pedagogia*⁸⁴, bem como na edição estadunidense *Pedagogy of the Oppressed* (2005)⁸⁵, Fanon não é citado em nota de rodapé, mas mencionado no próprio corpo do texto. Anteriormente no livro, no início do primeiro capítulo, em sua “Justificativa da pedagogia do oprimido”, já aparecia no *Manuscrito* uma menção a Fanon removida da edição brasileira⁸⁶. Assim, se lê no *Manuscrito* que:

⁸³ Freire reflete que “talvez se pense que, ao fazermos a defesa deste encontro dos homens no mundo para transformá-lo, que é o diálogo, estejamos caindo numa ingênua atitude, num idealismo subjetivista”, porém, “este encontro dialógico não se pode verificar entre antagonísticos” (ibidem, p. 174). Ele complexifica que as relações entre as lideranças e as massas, assim como as relações entre educadores e educandos, pais e filhos, não são necessariamente antagonísticas. Logo, uma coisa são as diferenças, outra são os antagonismos: “só uma política radical, jamais, porém, sectária, buscando a unidade na diversidade das forças progressistas, poderia lutar por uma democracia capaz de fazer frente ao poder e à virulência da direita. Viviam-se, porém, a intolerância, a negação das diferenças. A tolerância não era o que deve ser: a virtude revolucionária que consiste na convivência com os diferentes para que se possa melhor lutar contra os antagonísticos” (idem, 2022, p. 54).

⁸⁴ Leia-se: “no primeiro caso, a sua ‘aderência’ ou quase ‘aderência’ ao opressor não lhes possibilita localizá-lo, para refletir Fanon, fora delas” (idem, 2018, p. 405; sublinhado do autor).

⁸⁵ Leia-se: “In the first case, the adhesion – or partial adhesion – of the people to the oppressor makes it impossible for them (to repeat Fanon’s point) to locate him *outside* themselves” (idem, 2005, p. 163).

⁸⁶ Neste caso, na edição estadunidense em uso, entre as suas páginas 48 a 49, curiosamente os trechos que correspondem às páginas 44 a 48 da edição brasileira estão faltando, incluindo onde Fanon seria citado.

Em certo momento de sua experiência existencial, os oprimidos assumam uma postura que chamamos de “aderência” ao opressor. Nestas circunstâncias, não chegam a “admirá-lo” o que os levaria a objetivá-lo, a descobri-lo, como diz Fanon, fora de si (Freire, 2018, p. 65).

No equivalente a este mesmo trecho, assim se encontra na edição brasileira:

Em certo momento de sua experiência existencial, os oprimidos assumem uma postura que chamamos de “aderência” ao opressor. Nestas circunstâncias, não chegam a “admirá-lo”, o que os levaria a objetivá-lo, a descobri-lo fora de si (idem, 2019, p. 44).

Em geral, pelas referências que Paulo Freire fez a Frantz Fanon em seus textos, a aderência ao opressor foi o grande tema recorrente da associação, embora mais direta ou indiretamente relacionado a outras formas de expressão da violência (Freire, 2021, p. 52; idem, 2019, p. 68, 221; idem, 2022a, 85-86; idem, 1978, p. 20; idem, 2022, p. 68, 146, 194-195). Ele percebia em Fanon, entre outros autores, contribuições significativas para refletir sobre a própria realidade latino-americana e as relações de opressão em geral. O obstáculo psicossocial da aderência à realidade opressora poderia impedir os oprimidos de atuar por sua liberdade mesmo quando as condições materiais objetivas são propícias. “Recentemente, num país latino-americano”, relata Freire,

Segundo depoimento que nos foi dado por sociólogo amigo, um grupo de camponeses, armados, se apoderou do latifúndio. Por motivos de ordem tática, se pensou em manter o proprietário como refém. Nenhum camponês, contudo, conseguiu dar guarda a ele. Só sua presença já os assustava. Possivelmente também a ação mesma de lutar contra o patrão lhes provocasse sentimento de culpa. O patrão, na verdade, estava “dentro” deles... (idem, 2019, p. 70).

Portanto, sem o avanço de um processo psicossocial desalienador, a aderência interrompe a superação da contradição opressor-oprimido. A *adesão*, por outro lado, representa o processo inverso ao da aderência, o de desalienação da condição opressora e consequente engajamento na transformação da realidade. Conforme recupera:

Escutamos, certa vez, um líder camponês dizer, em reunião, numa das unidades de produção (*asentamiento*) da experiência chilena de reforma agrária: “Diziam de nós que não produzíamos porque éramos *borrachos*, preguiçosos. Tudo mentira. Agora, que estamos sendo respeitados como homens, vamos mostrar a todos que nunca fomos *borrachos*, nem preguiçosos. Éramos explorados, isto sim”, concluiu enfático (ibidem, p. 70).

Ao deixar de aderir à realidade opressora na qual estava imerso na e pela opressão, emergindo dela e a objetivando criticamente, o trabalhador camponês se torna consciente de si enquanto sujeito oprimido e enquanto parte de uma classe de pessoas oprimidas, aderindo, agora, à sua luta por libertação. Logo, se entende que a adesão política seria uma consequência direta da conscientização crítica da realidade.

Conforme Paulo Freire (2019, p. 158) reitera, não se trata de uma conscientização que acaba “no reconhecimento puro, de caráter subjetivo, da situação, mas, pelo contrário, que prepara os homens, no plano da ação, para a luta contra os obstáculos à sua humanização”. Em uma entrevista de 1978 concedida a Sérgio Guimarães, Freire admitia que, em seus primeiros livros – se referindo à *Atualidade brasileira e Prática da liberdade* –, havia a “ingenuidade de pensar que a conscientização de uma dada realidade opressiva significasse a superação dessa realidade”, o que seria uma postura considerada idealista, ao não reconhecer a “relação dialética entre a transformação dessa realidade e a percepção crítica dela” (Freire; Guimarães, 2008, p. 24 *apud* Mota Neto, 2015, p. 215). Ainda no primeiro capítulo da *Pedagogia*, Freire afirma que:

Somente quando os oprimidos descobrem, nitidamente, o opressor, e se engajam na luta *organizada* por sua libertação, começam a crer em si mesmos, superando, assim, sua “convivência” com o regime opressor. Se esta descoberta não pode ser feita a nível puramente intelectual, mas da ação, o que nos parece fundamental é que esta não se cinja a mero ativismo, mas esteja associada a sério empenho de reflexão, para que seja práxis (ibidem, p. 72, *minha ênfase*).

A mesma passagem aparece no *Manuscrito* se referenciando a Frantz Fanon, menção esta que, como demonstrado logo acima, foi removida também da edição brasileira, entre outras alterações da redação do trecho, como o acréscimo do adjetivo *organizada* à luta de libertação – um aspecto fortemente enfatizado por Fanon:

Somente quando os oprimidos descobrem, nitidamente, como observa Fanon, ao opressor e se engajam na luta por sua libertação começam a crer em si mesmos. Esta descoberta, porém, não pode ser feita a nível puramente intelectual, mas da ação. O que nos parece fundamental, contudo, é que esta ação não pode cingir-se a mero ativismo, mas estar associada a sério empenho de reflexão, para que seja praxis (idem, 2018, p. 123).

Freire problematiza os fenômenos que denomina de *ativismo* e *verbalismo* como duas formas de alienação e mistificação da realidade que contribui para que a realidade dominadora se perpetue sem uma profunda contestação. O *diálogo* seria um instrumento transformador somente se estiver liberto tanto do ativismo quanto do verbalismo, se tornando *práxis*, ação e reflexão conjugadas, pois:

Esgotada a palavra de sua dimensão de ação, sacrificada, automaticamente, a reflexão também, se transforma em palavreria, verbalismo, blablablá. Por tudo isto, alienada e alienante. É uma palavra oca, da qual não se pode esperar a denúncia do mundo, pois que não há denúncia verdadeira sem compromisso de transformação, nem este sem ação.
Se, pelo contrário, se enfatiza ou exclusiviza a ação, com o sacrifício da reflexão, a palavra se converte em ativismo. Este, que é ação pela ação, ao minimizar a reflexão, nega também a práxis verdadeira (idem, 2019, p. 108).

Como se sabe, o mesmo debate da indissociação entre ação e reflexão forma o pensamento de Frantz Fanon, como foi inclusive associado ao tema no mencionado prefácio

de Weffort. No *Condenados da Terra*, Fanon (1968) critica tanto a falta de um engajamento político radical dos intelectuais e artistas, quanto a falta de reflexão dos líderes políticos, assim como a falta de mobilização junto às massas por parte dessas classes privilegiadas da sociedade colonizada. Diria que recorrentemente, após a conquista da independência política, “o partido não ajuda mais o povo a formular suas reivindicações, a melhor tomar consciência de suas necessidades e a melhor estabelecer seu poder”, interrompendo “o vaivém fecundo da base à cúpula e da cúpula à base que funda e garante a democracia num partido”, e, por fim, se convertendo “num anteparo entre as massas e a direção” (ibidem, p. 140). Para Fanon, o partido político, para ser autêntico, orgânico, libertador, deveria ser “um instrumento nas mãos do povo”, não nas “mãos do governo” – com isso, “se o líder me conduz, quero que ele saiba que ao mesmo tempo eu o conduzo” (ibidem, p. 151-152).

Não obstante, interessa comentar que outras referências na *Pedagogia*, para uma discussão crítica sobre o papel das lideranças na revolução, são o político e teórico russo Vladimir Ilitch Lênin, o principal líder da Revolução Russa de 1917 que se torna chefe do Estado soviético, bem como o político e teórico chinês Mao Tsé Tung, principal líder da Revolução Chinesa e consequente chefe do Estado chinês, sendo ambos referências também para Fanon⁸⁷. De todo modo, estou focando no reconhecimento da contribuição de Fanon para a revisão e radicalização político-teórica do pensamento freireano. Mesmo após a reedição da *Pedagogia* em 1983 pelo próprio autor, aquelas menções a Fanon não foram devolvidas ao texto, lembrando que, na época, ele não tinha acesso ao *Manuscrito*, nem veio a ter, falecendo muito antes da sua publicação em 2013.

O seu debate sobre a adesão revolucionária está bastante concentrado no quarto capítulo, pensado muito diretamente a partir da sua reflexão em torno da contribuição das lideranças políticas e que envolve também, mais especificamente, a sua leitura da experiência cubana independentista e do *Relatos de la guerra revolucionaria* (1965) de Ernesto Che Guevara. Castro, Guevara e seus companheiros que subiram à Sierra Maestra para lutar pela soberania de Cuba teriam dado valioso testemunho de lideranças que corajosa e humildemente se engajaram na luta de libertação das massas (ibidem, p. 230). Na Revolução Cubana, teria sido a adesão das lideranças em *comunhão e co-laboração* com a adesão das massas que fez tal processo político se tornar uma experiência dialógica de libertação para o

⁸⁷ Mao Tsé-Tung é citado na *Pedagogia do Oprimido*. Por sua vez, de acordo com Khalfa (2018), a biblioteca de Fanon contava com quase cinquenta exemplares de textos de Mao Tsé Tung. Para saber mais sobre a relação entre Frantz Fanon e Mao Tsé Tung, veja Kerswell (2020), Luques (2021) e Silveira (2022).

conjunto do povo cubano, não um processo antidialógico que termina por produzir uma dominação disfarçada de revolução:

Sem aquela comunhão, que gera a verdadeira colaboração, o povo teria sido objeto do fazer revolucionário dos homens da Sierra. /E, como objeto, a adesão a que ele também se refere, não poderia dar-se. No máximo, haveria “aderência” e, com esta, não se faz revolução, mas dominação (ibidem, p. 232-233).

A *adesão*, portanto, é o conceito ativo contraposto ao conceito passivo de *aderência* como sua solução de rompimento com a situação de opressão. Ainda, conforme informado inicialmente ao introduzir sua *Pedagogia*, o problema da aderência e a necessidade da adesão foram discutidos por Freire (2019, p. 31) tendo também como base, além das suas leituras, as suas observações feitas em relações e experiências práticas tanto nos “cinco anos de exílio” trabalhando no Chile, quanto nas “atividades educativas” exercidas no Brasil, em especial no nordeste brasileiro.

Depois das experiências de educação sobretudo com trabalhadores urbanos através do SESI, Paulo Freire e outros intelectuais e políticos como Silke Weber, Paulo Rosas, Carlos Estevam Martins, Darcy Ribeiro, Miguel Arraes, Paulo de Tarso, entre outros, se reúnem no início dos anos 1960 para organizar o MCP e outros projetos já mencionados com ações em Pernambuco, no Maranhão, na Paraíba, no Rio Grande do Norte, em Brasília, no Rio de Janeiro, estendendo os movimentos de educação também nas áreas rurais e alcançando trabalhadores camponeses, testando metodologias, elaborando e coordenando programas nacionais (Fávero, 2013). Com essas experiências, Freire se preocupava com o caráter político das ações educativas e suas implicações para a sociedade, principalmente para as massas populares, historicamente oprimidas tanto no âmbito educacional quanto nos demais.

A chamada “luta contra o analfabetismo” da população adulta brasileira deveria significar uma luta contra as causas desse analfabetismo, que são, por exemplo, a dependência e o subdesenvolvimento, bem como o assistencialismo e o populismo manipulador. Essencialmente vinculado à figura de um líder, o populismo surgiria justamente nos primeiros sinais de adesão das massas na busca pela sua libertação. Freire, a partir da *Pedagogia do oprimido*, seu texto pós-Golpe, percebe o populismo como contrarrevolucionário, porque o líder populista funcionaria apenas como um intermediário entre as massas e as elites oligárquicas, atuando através da assistencialização e da manipulação, ao invés de atuar como um líder político que contribui para a auto-organização popular:

Daí que o populismo se constitua, como estilo de ação política, exatamente quando se instala o processo de emersão das massas em que elas passam a reivindicar sua participação, mesmo que ingenuamente.

O líder populista, que emerge neste processo, é também um ser ambíguo. Precisamente porque fica entre as massas e as oligarquias dominantes, ele é como se

fosse um ser anfíbio. Vive na “terra” e na “água”. Seu estar entre oligarquias dominadoras e massas lhe deixa marcas das duas.

Enquanto populista, porém, na medida em que simplesmente manipula em lugar de lutar pela verdadeira organização popular, este tipo de líder em pouco ou em quase nada serve à revolução. Somente quando o líder populista supera o seu caráter ambíguo e a natureza dual de sua ação e opta decididamente pelas massas, deixando assim de ser populista, renuncia à manipulação e se entrega ao trabalho revolucionário de organização (Freire, 2019, p. 201).

Defende, por isso, a importância de uma educação conscientizadora como princípio político tanto em programas de alfabetização quanto de pós-alfabetização, sob participação ativa de todos os sujeitos envolvidos em cada programa, portanto na convivência com os oprimidos. “E haverá importância maior”, questiona Freire, que conviver “com os esfarrapados do mundo, com os ‘condenados da terra’?” (ibidem, p. 179). No caso de uma escola, por exemplo, as pessoas envolvidas não são apenas o público imediatamente afetado no âmbito da instituição, gestores, professores e alunos, mas a comunidade escolar inteira em cooperação com a comunidade em seu entorno, como os pais das crianças e adolescentes, a vizinhança, o comércio local e outras associações do bairro e da cidade. Não bastaria alfabetizar um país e manter o seu povo submisso às elites locais, nacionais e estrangeiras. Seria preciso promover a alfabetização como parte de um processo mais amplo de emancipação social da comunidade política, como criação de um mundo mais humano, menos opressor. Portanto, uma educação democraticamente politizada deveria servir para livrar as massas da sua aderência à opressão e conduzir sua adesão à luta revolucionária.

A partir dos seus resultados iniciais promissores na época, o MCP e outros projetos educacionais foram importantes movimentos de contestação do poder dominante, assim como foi a coligação política da Frente do Recife e as movimentações das Ligas Camponesas, a esquerda contra a direita, os camponeses contra os latifundiários. Por sua vez, havia debates em comum aos dilemas brasileiros com os quais Freire se deparou depois trabalhando no exílio como assessor no campo educacional para a reforma agrária chilena. Segundo Joana Vasconcelos (2021, p. 89), ele “confirmou no Chile algumas hipóteses formuladas antes do golpe de 1964 no Brasil, como a ‘aderência ao opressor’, a ‘cultura do silêncio’ e a tensão entre diálogo e anti-diálogo”.

Trabalhando em “uma das mais sérias instituições governamentais chilenas, o Instituto de Desarrollo Agropecuario (INDAP)”, Freire (2019, p. 153) aprendia com Gabriel Bode, um educador mais jovem e funcionário do Instituto citado na *Pedagogia do Oprimido*, sobre a importância das ações educativas, assim como todo trabalho com camponeses atendidos pelos programas da reforma agrária, estarem diretamente vinculadas a “aspectos concretos de suas

necessidades sentidas”. Outra contribuição significativa para o processo de escrita da *Pedagogia* foi de Maria Edy Ferreira. Conforme recupera Vasconcelos (2021, p. 100):

Há indícios de que a socióloga Maria Edy Ferreira, por exemplo, foi uma aliada crucial de Freire na criação do conceito de “aderência ao opressor”. Trabalhando no Icira, Ferreira realizou duas pesquisas empíricas em assentamentos, que subsidiaram os debates de Freire com as equipes no Indap e no Icira.

Ao mesmo tempo, ao lado dos aprendizados com as suas equipes de trabalho, com os funcionários dos programas sociais, os camponeses, educandos e educadores, os técnicos rurais⁸⁸, além de outros intelectuais exilados, também fazem parte desta trajetória de Freire os embates políticos do contexto chileno com a direita conservadora. A aprovação no governo do presidente reformista Eduardo Frei Montalva (1964-1970) das leis de reforma agrária e sindicalização camponesa, “que adotou oficialmente o método de alfabetização de Paulo Freire”, formando “mais de 10 mil educadores e técnicos rurais chilenos para atuar em campo com seu método” de conscientização psicossocial, desagradou profundamente setores conservadores do Chile (Vasconcelos, 2021, p. 90-91):

Nesse cenário, prosseguiu suas investigações sobre o papel da alfabetização dos oprimidos na alteração das hierarquias sociais, a ruptura de relações verticais de poder/saber induzidas pela “alienação da ignorância”, a importância da “cultura do silêncio” na dominação de classe e a “aderência ao opressor” como entrave popular às mudanças democráticas (ibidem, p. 91).

Ainda, conforme Vasconcelos analisa:

A leitura que Paulo Freire fazia da reforma agrária chilena era autoral e nada unânime, conseqüentemente encontrou entusiastas e críticos. [...] [Freire] tratava do assentamento como uma totalidade econômica-cultural, cuja transformação produtiva precisava estar acompanhada da apropriação das ferramentas democráticas de autogestão e poder popular camponês. Na leitura freiriana da reforma agrária, era prioritário fortalecer o camponês como sujeito indispensável da estruturação autônoma dos assentamentos e das novas relações de propriedade e trabalho (ibidem, p. 95, 97).

Com efeito, Freire se tornou um incômodo para a ala direita do Partido da Democracia Cristã, cujo governo não renovou o contrato do brasileiro, em fins de 1968. Vasconcelos observa que “a proposta pedagógica freiriana para reforma agrária, se levada às últimas conseqüências, poderia gerar uma quebra das hierarquias mais profunda e revolucionária do que aquela que a ala direita da DC pretendia” (ibidem, p. 102). Como apresenta Sérgio Haddad (2019, p. 81), internamente ao ambiente político chileno, “o clima de polarização prosseguiria mesmo depois do resultado” das eleições que elegeram Frei Montalva, enquanto

⁸⁸ Para Joana Vasconcelos (2021, p. 103): “É possível afirmar que as equipes freirianas foram coautoras práticas de *Pedagogia do oprimido*, formando uma ‘corrente freiriana’ de disputa da reforma agrária chilena: invisível, pluripartidária, constituída por educadores e ativistas que priorizavam a radicalidade lenta do diálogo com as bases e evitavam as disputas sectárias e velozes das vanguardas”.

“a Revolução Cubana e o contexto da Guerra Fria colocaram em alerta as forças conservadoras do continente”. Resumidamente:

A saída de Paulo do Indap ocorreu no momento em que o apoio da sociedade chilena ao governo de Frei Montalva, amplo nos anos iniciais do mandato, começou a diminuir. A execução de uma agenda progressista, com ações voltadas aos camponeses, gerava duras críticas do setor agrário, conservador. Por outro lado, grupos progressistas aliados criticavam o governo por seu alinhamento a políticas dos Estados Unidos e pela grande entrada de capital estrangeiro na economia, o que aprofundava as relações econômicas de dependência. Mesmo com as fortes pressões da direita e da esquerda, o presidente seguia mantendo a união de forças que lhe dava sustentação e lhe permitia governar com a maioria no Congresso.

O equilíbrio, entretanto, havia se tornado instável em 1966. Insatisfeitos com os rumos do governo, setores conservadores decidiram constituir um novo partido, o Partido Nacional. Reunindo quadros dos tradicionais partidos Conservador e Liberal, em três anos a nova força política já obteria 20% dos votos nas eleições legislativas. A instabilidade escalou em março de 1969 diante do episódio que ficou conhecido como Massacre de Puerto Montt. Em uma ação autorizada pelo governo para desocupar terras apropriadas por noventa famílias de trabalhadores rurais, os *carabineros* [policiais militares chilenos] mataram dez pessoas, entre elas um bebê de nove meses que sofreu asfixia por gás lacrimogêneo, e feriram mais de cinquenta. O massacre serviu de estopim para o afastamento de um grupo mais à esquerda do Partido Democrata Cristão. Dois meses depois, essa dissidência resultou no Movimento de Ação Popular Unitária (Mapu). Um de seus principais líderes era Jacques Chonchol, responsável por oferecer um emprego a Paulo Freire em 1964 no Indap. Chonchol, que chegou a ser secretário-geral do Mapu, logo mudou de partido e integrou o quadro da Esquerda Cristã, outra sigla derivada das dissidências do Partido Democrata Cristão. [...] O já precário equilíbrio político do governo Frei Montalva estava desfeito (ibidem, p. 92-93).

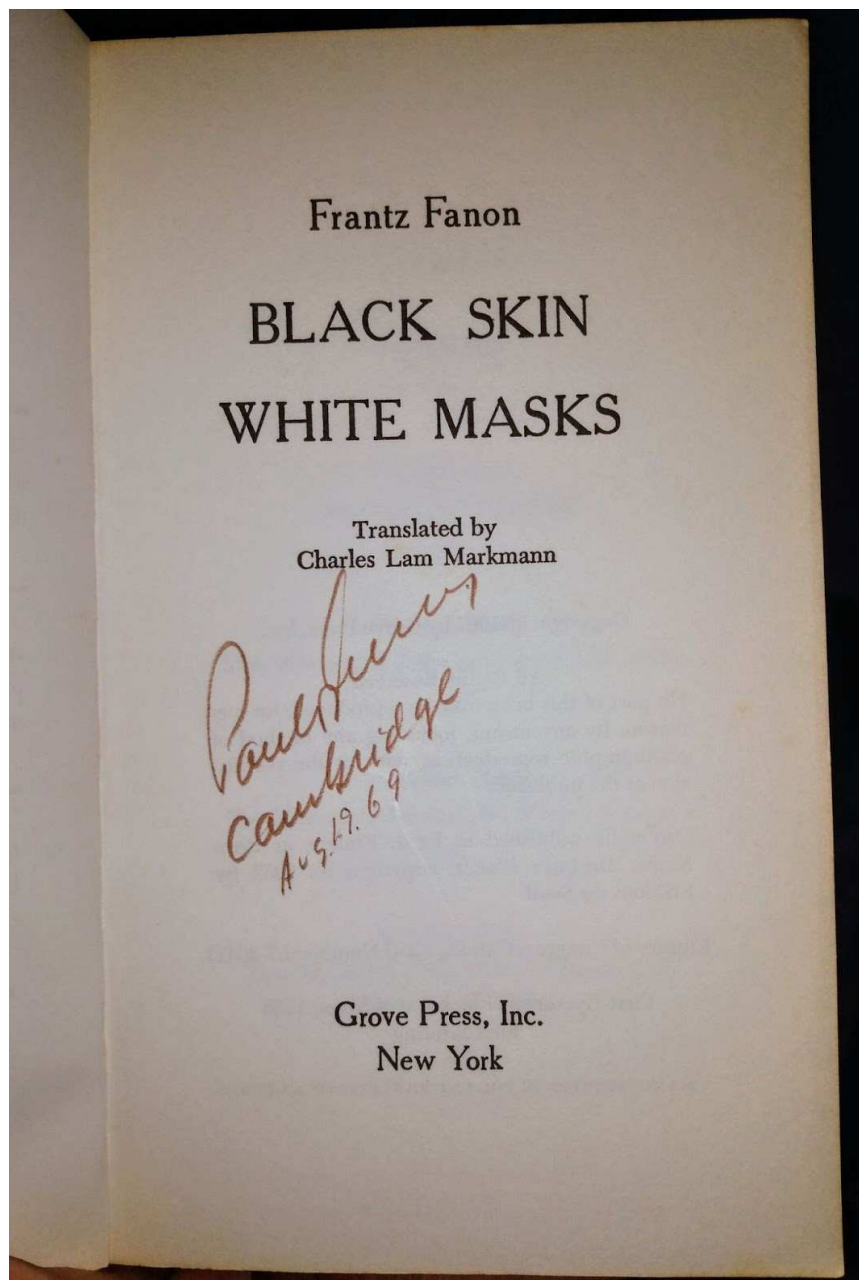
No caso do educador brasileiro, Freire também relata que, além da sua prática humanista e do projeto do seu novo livro, que levantavam suspeitas entre a direita chilena, associações feitas entre ele e o Movimento de Esquerda Revolucionária chileno (MIR, na sigla original), o prejudicaria ainda mais. Freire apoiava o MIR e o elogiava em seus textos. O que se sabe é que a edição mexicana de *Los condenados de la Tierra* foi entregue para Freire (2003, p. 62) por “um jovem que estava em Santiago para uma tarefa política”, em algum momento entre 1965, ano da edição daquele livro, e 1967, quando publica *Educação como prática* e cita Fanon pela primeira vez textualmente⁸⁹.

Em visita presencial à Biblioteca do Instituto Paulo Freire no dia 25 de outubro de 2024, com sede na capital de São Paulo, encontrei um exemplar do primeiro livro de Frantz Fanon, traduzido para o inglês, *Black Skin, White Masks* (editado em Nova York), assinado pelo próprio Freire em sua folha de rosto, com o local, Cambridge, e a data, 19 de agosto de 1969.

⁸⁹ Apesar de não ter encontrado nenhuma referência de Freire, nem mesmo depois do período do exílio, a outros livros de Fanon, pode se encontrar no acervo da Biblioteca Paulo Freire alguns títulos que merecem destaque: as edições em inglês (1967) de *Black Skin, White Masks*, em espanhol (1965) de *Por la revolución africana* e em francês (1968) de *Sociologie d'une révolution: l'an V de la révolution algérienne*; além da biografia de David Cauter, *Frantz Fanon* (1970), e os livros de Renate Zahar (1970), *L'oeuvre de Frantz Fanon: colonialisme et aliénation dans l'oeuvre*, e de John Alan (1970), *Frantz Fanon Soweto and american black thought*, que podem ser consultados no site da instituição: www.biblioteca.paulofreire.org. Acesso em 29/12/2024.

Contudo, não encontrei mais nenhuma outra informação a respeito desse exemplar do *Pele negra, máscaras brancas* ou da sua leitura de outros textos fanonianos, nem mesmo encontrei na sua Biblioteca organizada pelo Instituto o seu exemplar de *Os condenados da Terra*.

Figura 4 – Folha de rosto de *Black Skin, White Masks* assinada por Paulo Freire.



Fonte: Acervo pessoal do autor, 2024. O livro fotografado faz parte do acervo da Biblioteca Paulo Freire.

Embora nenhuma outra informação seja fornecida sobre aquele jovem que lhe entregou um exemplar do último livro de Fanon, se era chileno ou não, por exemplo, ou quando

⁹⁰ Descrição da imagem: Folha de rosto branca escrito em preto, na margem superior, “Frantz Fanon”; logo abaixo, em letras maiores e garrafais, “BLACK SKIN /WHITE MASKS”; abaixo, em letras menores, “Translated by /Charles Lam Markmann”; mais abaixo, no meio da folha, a assinatura de “Paulo Freire /Cambridge /Aug.19.69”; e, quase ao fim da folha, “Grove Press, Inc. /New York”.

exatamente ocorreu tal encontro, é razoável supor que ele fosse um militante chileno do MIR. Em *Pedagogia da esperança*, Freire diz o seguinte sobre este Movimento:

[...] nasce em Concepción [uma comuna chilena], constituído por jovens revolucionários que discordavam do que lhes parecia um desvio do Partido Comunista, o de “conviver” com dimensões da “democracia burguesa”. É interessante, porém, observar como o MIR, que continuamente esteve à esquerda do Partido Comunista, e, depois, do próprio governo da Unidade Popular, revelou sempre uma simpatia pela educação popular que aos partidos da esquerda tradicional lhes faltava, de modo geral (idem, 2022, p. 52).

Não seria estranho imaginar que, ao se referir dessa maneira ao tal jovem que estava em Santiago, este não fosse de lá, mas que viesse de Concepción, por exemplo. Já em *Aprendendo com a própria história*, nos conta assim:

Eu me lembro até de uma noite em que alguns jovens do MIR me procuraram lá em casa, na Alcides Gaspere, 500, Apoquindo, em Santiago. Ficamos conversando umas três horas sobre uma série de problemas táticos do MIR, relacionados à tarefa pedagógica e política da prática deles junto às massas populares. Eles concordaram com o meu ponto de vista, de uma relação dialógica entre a liderança militante revolucionária e as massas de quem se pretendia a adesão, para mim uma relação fundamental para estabelecer o convencer (idem, 2022b, p. 149).

Assim, além de ser elogioso em relação às perspectivas daquele Movimento no âmbito da educação popular, menciona as mesmas questões que Freire enfatiza sobre a obra de Fanon. É fato que o MIR (ou parte dele), que adotou a guerrilha armada em sua estratégia de disputa pelo poder político, conhecia Fanon. Este autor revolucionário foi citado nas teses político-militares de 1967 escritas pela principal liderança do MIR, Miguel Enriquez Espinosa, conforme aparece em *¡A construir la revolución chilena!* (Espinosa, 2019, p. 27). A falta de informações poderia também ser parcialmente justificada pelo próprio risco que havia em ser associado àquele Movimento. À época, em meio ao sabido contexto de fortalecimento das forças conservadoras no subcontinente com Golpes de Estado e ditaduras militares, a associação feita entre Freire e o MIR foi um dos fatores de sua perseguição política por parte da direita chilena, a ponto dele ser formalmente denunciado à administração superior do governo pelos opositores (Freire; Guimarães, 2022b).

Nesta conjuntura, enfim, Paulo Freire se preocupava com o clima de tensões políticas que estava se instaurando, cujos efeitos de fato seriam percebidos, por exemplo, no Golpe de 1973, que interrompeu o governo do presidente socialista Salvador Allende. Portanto, foi a partir deste cenário que Freire decide aceitar a proposta de trabalho como professor de Harvard⁹¹, onde trabalhou de abril a dezembro de 1969, deixando para trás o *Manuscrito* do livro e levando cópias do texto datilografado para os Estados Unidos, onde publica a *Pedagogia do Oprimido* no ano seguinte.

⁹¹ “Antes que fosse expulso de um país pela terceira vez”, como observaria Vasconcelos (2020a, p. 7).

Até aqui, demonstrei que, para ambos, Fanon e Freire, os problemas sociais identificados a nível psicológico e cultural têm origem em condições políticas e econômicas opressoras, historicamente consolidadas. Não obstante, essa perspectiva e os debates que se desdobram a partir dela e dos conflitos da época são elementos comuns ao pensamento revolucionário dos anos de 1950 e 1960. Com tudo isso, interpreto que a contribuição de Fanon para Freire se trata menos de um “ineditismo” das suas ideias associado a um conceito específico ou outro, do que a radicalidade do seu pensamento com a qual se identifica e se inspira profundamente, ainda que com frentes de trabalho diferentes e diferentes formas de discussão dos mesmos temas.

Para um intelectual eclético como Freire, a obra do pensador militante das lutas africanas de descolonização não poderia cumprir um papel singular de influência predominante, ao mesmo tempo que, tanto pelo seu conteúdo quanto pela sua reputação de intelectual engajado da revolução argelina, Fanon também não poderia representar uma influência irrelevante, do modo como a sua relação com Freire foi tratada ao longo das pesquisas por muito tempo, frequentemente invisibilizado, portanto sequer mencionado. Como visto pelo mapeamento desta pesquisa, somente na última década que esse estado da arte começou a ser alterado com novos estudos sobre a relação Fanon-Freire, ampliando a valorização da contribuição de Fanon para o autor brasileiro, com aumento significativo em torno dos anos 2019-2021, o que, além da já mencionada recepção brasileira da teoria decolonial, coincide com o centenário de nascimento de Paulo Freire.

Para Freire à época, associar os seus livros ao célebre *Condenados da Terra* poderia representar mais do que a incorporação e transformação de ideias em seu texto, mas também manifestar uma intenção *radicalmente revolucionária e especificamente anticolonial* em seu projeto político de educação, associada ao caráter paradigmático que *Os condenados da Terra* já representava naquele contexto de revoluções anticoloniais. Fanon foi citado por Freire na *Educação como prática*, antes da sua leitura de outros teóricos socialistas que surgem somente na *Pedagogia*, o que corrobora sua importância no processo de transformação do pensamento freireano.

Conforme foi introduzido desde o início da dissertação, dois temas presentes no pensamento de Frantz Fanon são abordados na obra de Paulo Freire: alienação e violência, ambas categorias fundamentais para os pensamentos fanoniano e freireano. Assim, não só a reconhecida alienação, mas também a ideia de violência discutida por Fanon, sendo ambas noções articuladoras fundamentais também para as teorias de Freire, contribuem como eixos de análise do debate mais amplo proposto pela pesquisa: a contribuição de Fanon para Freire a

partir dos seus textos e contextos. Por isso, no próximo capítulo, me dedico ao debate sobre o fenômeno da violência na sociedade e algumas reflexões em torno da ideia de violência a partir sobretudo do pensamento anticolonial fanoniano e freireano.

Capítulo quarto – Violência colonial, violência horizontal e contraviolência

Vejam só:
 nós
 os negros
 os Niggers
 os negros sujos
 não aceitamos mais [...]

atenção, soldado
 sim, meu Comandante,
 quando nos derem a ordem
 de metralhar nossos irmãos árabes
 na Síria
 na Tunísia
 no Marrocos
 e nossos camaradas grevistas brancos
 morrendo de fome
 oprimidos
 espoliados
 desprezados como nós [...]

É necessário
 Que nós te ensinemos
 O que custa verdadeiramente
 Nos pregar a base de chicotadas e confissão
 A humildade
 A resignação
 A nossa sorte maldita
 de negros
 de niggers
 de negros sujos
 as máquinas de escrever mascarão as ordens de repressões [...]

não aceitam mais
 não aceitam mais
 ser vossos negros
 vossos negros sujos
 tarde demais
 pois nós surgiremos
 das cavernas de ladrões das minas de ouro do Congo
 e da África do Sul
 tarde demais será tarde demais
 para impedir nas plantações de algodão da Louisiana
 nas Centrais açucareiras das Antilhas
 a colheita de vingança
 dos negros
 dos niggers
 dos negros sujos [...]

E nos vejam de pé
 Todos os malditos da terra
 todos os justiceiros
 marchando ao assalto de vossos quartéis
 e de vossos bancos
 como uma floresta de tochas fúnebres
 para acabar
 de
 uma
 vez
 por
 todas
 com esse mundo

*de negros
de niggers
de negros sujos*

– poema *Negros Sujos*, do escritor e político haitiano Jacques Roumain (2021, p. 228-23, *meu itálico*), cujo verso *tous les damnés de la terre*, “todos os malditos da terra” ou “todos os condenados da terra”, inspira o título do último livro de Frantz Fanon, traduzido por *Os condenados da terra* (no original, *Les damnés de la terre*). A maldição ou condenação de todos os “negros sujos” da Terra representa a situação de violência na qual se encontram e da qual só poderiam se livrar apelando também para a violência. Neste capítulo, vou abordar o problema da violência me aprofundando na análise dos conceitos de *violência atmosférica*, *violência horizontal* e *contraviolência*, bem como passando pela crítica de Simões Jorge à presença da violência na política, depois de apresentar algumas dessas análises das ideias de Fanon e Paulo Freire.

‘Quando a educação não é libertadora, o sonho do oprimido é se tornar opressor’? Esta é uma das frases atribuídas a Paulo Freire mais conhecida, junto com ‘as armas do opressor não podem libertar o oprimido’. Embora as duas possam ser teoricamente explicadas e relacionadas para corresponder coerentemente ao seu pensamento, elas não são realmente de sua autoria. A primeira, por exemplo, foi atribuída ao autor por Carlos Biagolini (2013, p. 66) no seu livro *Começando Bem, Frases e Pensamentos*, que sugere quatrocentas frases e pensamentos para profissionais da área de educação utilizarem na iniciação de atividades didáticas, reuniões, aulas, encontros ou dinâmicas de grupo.

Isto à parte, de todo modo, parece haver um consenso em torno das suas coerências como sintetizadoras do pensamento freireano sobre as questões da educação, da opressão e da libertação e os papéis dos opressores e dos oprimidos nesses processos. Aqui, contudo, devo polemizar esse consenso, questionando, a partir das ideias freireanas e do diálogo do autor com seu contexto histórico e intelectual, quais são os sonhos dos oprimidos, quais são as suas realidades, e afinal quais são as armas do opressor e em que sentido elas não podem libertar o oprimido. Assim, discordo de determinada interpretação dessas frases como representativas do pensamento freireano.

Talvez o que se possa acrescentar à primeira é que, mais do que sonhar em se tornar opressor, o oprimido, de fato, já vive ou sobrevive como um opressor ou sub-opressor. Portanto, não é só um sonho, mas uma realidade. Ao sonhar em se tornar um opressor, o caminho que persegue nessa direção já envolve a sua atuação opressiva no mundo. Tudo isto significa o fenômeno da violência e suas múltiplas direções. Involuntariamente envolvidos pela violência, haveria três projetos de violência vividos pelos oprimidos em termos de

disposições e atuações gerais: ser passivo diante da violência e morrer lenta ou repentinamente; ser violento para defender o seu sonho de oprimir, isto é, buscar individualmente privilégios e (cada vez mais) se tornar (sub)opressor; ou ser violento para se defender da opressão e defender outros oprimidos, buscando sua libertação e uma libertação comum, para oprimidos e opressores.

Embora sejam violências distintas e até antagônicas, as diferentes formas de violência se confundem na realidade de um mundo complexo e situado. Neste capítulo, o alvo da reflexão é a problematização da violência a partir dos resultados da investigação sobre a contribuição de Fanon para Freire, com as conexões que estabeleço entre as obras fanoniana e freireana com o contexto político e intelectual desses autores. Discuto o debate sobre a violência no *Condenados da Terra* e como este livro e em geral as teorias políticas de Fanon se relacionam com a abordagem de Freire da violência em seus escritos, com destaque para *Pedagogia do Oprimido*.

Freire encontra em Fanon tanto uma abordagem do problema da opressão que articula os aspectos subjetivos e objetivos da alienação e da desalienação, quanto da oposição entre a violência, inerente a toda forma de opressão, objetivas e subjetivas, e a contraviolência, inerente ao processo de superação das opressões. Problematizar a definição e localização da violência foi central para os autores ao abordar o tema, entendendo a violência do opressor como a fonte dissimulada da dominação e da exploração. Por sua vez, a sua interrupção dependeria de uma ação contrária de anulação do seu poder de oprimir. Freire leria em Fanon que, quando entra em guerra contra o colonizador pela descolonização do mundo colonizado, o colonizado, que se desaliena, não quer se tornar o colonizador, porque, com a descolonização, não haveria mais colonizados nem colonizadores.

A perspectiva sociogênica e responsabilizante de Fanon sobre a alienação e a violência, presente em toda sua obra, está vinculada à sua abordagem psicossocial e revolucionária da relação entre opressão, consciência, política e libertação. Assim, para explicar a defesa de Fanon da contraviolência como instrumento político, necessário à libertação humana, ainda que não suficiente, me apoio em seu diagnóstico social em torno da natureza violenta da sociedade como foi configurada historicamente, e no seu pressuposto ético, a partir do qual a responsabilidade fundamenta sua perspectiva político-teórica. Para Fanon, o trabalho revolucionário de edificação de um mundo humano “pressupõe a liberdade, a responsabilidade e a consciência” (Fanon, 1968, p. 157).

Como se deve notar, o debate sobre a alienação e falta de reconhecimento estão interligados ao problema da violência colonizadora e das reações do colonizado. A violência é

um privilégio quando ela é negada apenas aos oprimidos, mas liberada para os opressores. Na realidade, a violência política em um mundo desigual se manifesta como a própria condição de possibilidade da interdição do reconhecimento. Se não houvesse uma violência profundamente estrutural, não haveria interdição do reconhecimento ou ao menos não haveria tanta interdição para a luta pelo reconhecimento. Via de regra, qualquer manifestação por parte do oprimido de combater a opressão é prontamente reprimida, violentamente interrompida, delimitando o lugar civilizado dos oprimidos dentro do sistema colonial. É o mesmo que autores como Frantz Fanon e Paulo Freire perceberam à época.

Historicamente localizados, se descobre que qualquer intenção dos oprimidos de assumir sua responsabilidade e reivindicar sua liberdade pode ser violentamente contestada. Para a menor das ideias, para a menor das ações, se libertárias, provavelmente uma reação já foi desenvolvida e será aplicada rapidamente. Por isso, Fanon (1968) denuncia que o branco colonizador é um sujeito ativo, agente violentador do mundo colonizado, que leva a violência das estruturas materiais e ideológicas para dentro da casa e da cabeça dos árabes e negros colonizados e os mantêm amarrados a situações de opressão de diversas maneiras, alienando seus músculos e as suas mentes. E é por isso que Freire também denuncia essa mesma violência e os instrumentos subjetivos de opressão que a envolvem, suas concepções e pressupostos, anunciando, assim como Fanon, a libertação dos oprimidos que através da sua práxis podem se descolonizar.

4.1 – A violência é atmosférica

Partindo da discussão dos últimos capítulos, a minha primeira observação é que o caráter estrutural da violência é o resultado da colonização fundamental para explicar o fenômeno da *violência colonial*. A violência do colonialismo como estruturante de um sistema de relações implica que a violência se torna ao mesmo tempo física e simbólica, objetiva e subjetiva, bem como afetando e sendo afetada pelo conjunto cultural do qual faz parte (Fanon, 1980). Com isso, todas as dimensões de uma sociedade colonizada são estruturadas pela violência – desde a arquitetura, relações de trabalho, familiares, instituições de ensino, hospitais, etc.

Para Frantz Fanon, a *violência* é a própria substância do “mundo colonial” (idem, 1968, p. 27). Logo, quando a Frente de Libertação Nacional da Argélia, nos conta Fanon:

Num panfleto célebre, constatou que o colonialismo só larga a presa ao sentir a faca na goela, nenhum argelino achou realmente esses termos *demasiado* violentos. O panfleto não fazia senão exprimir o que todos os argelinos sentiam intimamente: o colonialismo não é uma máquina de pensar, não é um corpo dotado de razão. É a

violência em estado bruto e só pode inclinar-se diante de uma violência maior (ibidem, p. 46, *minha ênfase*).

Enquanto o colonialismo opera um violento sistema político-cultural de opressão, dominação e exploração de um povo, tal violência desencadeada está exatamente impregnada em toda realidade e situação de opressão, dominação e exploração daquele território dominado, logo essencialmente violentas. Sendo assim, a violência colonial representa uma força opressora, dominadora e exploradora de um povo sobre outro povo. Com efeito, essas relações violentas colonizadoras expandem a totalidade do fenômeno da violência a ponto de se formar uma atmosfera de violência, a “violência atmosférica” nas palavras de Fanon, a “violência à flor da pele” (ibidem, p. 54), isto é, uma forma generalizada de violência que condiciona material e psicologicamente as relações coloniais, como uma força sendo transferida e propagada de uma pessoa ou situação para outras, em múltiplos sentidos.

Contudo, a onipresença da violência não seria fortuita, pois a sua identificação e localização do seu movimento sob situação colonial seguiria tendências específicas. Enquanto o mundo colonial estaria teórica e praticamente dividido em polos antagônicos, um primeiro problema que se ressalta é a distribuição desigual da violência, como aparece no início do *Condenados* quando Fanon compara o mundo colonizado ou regiões colonizadas, subdesenvolvidas, e sociedades ou países capitalistas metropolitanos, bem como ao longo do livro. Assim, embora a violência englobe todo o sistema colonial, se manifestando desde circunstâncias locais até às realidades mais amplas (um fenômeno essencialmente relacional tanto em termos de escala geopolítica quanto da relação entre sujeitos mediada pela relação sujeito-mundo), nem todos experienciam essa violência do mesmo modo. Com isso, havendo diferenças entre as manifestações da violência, condicionadas pelas identidades e localidades, de modo que toda relação de violência pressupõe um sujeito, ou grupo, agente da violência e outro vítima da violência, condicionados socialmente, a violência se relaciona com determinadas pessoas e comunidades de acordo com as identidades envolvidas e as posições sociais que ocupam em dado contexto. Portanto, se trata sempre da violência do (sistema) colonizador contra os colonizados, do opressor contra o oprimido, dos negros entre si, etc.

Por consequência, a distribuição desigual da violência gera outra diferença, entre a violência real e a violência conhecida ou percebida. Isto é, quanto *menos* a violência se direciona contra um determinado sujeito social, menos este sujeito conhece ou percebe a violência em sua globalidade. Justamente por isso, a tendência é que uma das primeiras reações de movimentos sociais e populares, principalmente no caso de movimentos organizados, para contestação dessa realidade é denunciar a violência, em sua teia de relações,

para tornar consciente essa violência até então ignorada. A violência estrutural pode ser interpretada como um elemento não destacado, logo não percebido, mas objetivamente presente nas *visões de fundo* das quais Freire (2019, p. 99-100) se refere, para explicar a falta de percepção crítica de elementos da realidade objetiva que ignoramos sem refletir até serem destacados “em suas implicações mais profundas” e assumir assim “o caráter de problema, portanto, de desafio”. Desse modo, uma consciência crítica da violência colonial em suas profundas implicações só seria possível com o aumento do campo de percepção da realidade, fazendo da violência um *percebido destacado*, objeto de reflexão e de ação, aceitando a violência como problema, logo como desafio a ser enfrentado.

Durante a revolução argelina, a propaganda da FLN denunciava a violência colonial dos franceses contra os argelinos em seu jornal de propaganda política, para informar e mobilizar o povo argelino e a imprensa internacional. Em um artigo de autoria atribuída à Fanon, de 1958, os redatores do *El Moudjahid* assim expõe que:

Armados até os dentes, munidos de punhais e cutelos, os soldados franceses entram nas residências, torturam, degolam, mutilam. A pilhagem e a violação presidem suas ações. As parcas provisões dos felás são destruídas, os animais são levados, as casas e as choças são incendiadas. As mulheres, seja qual for sua idade, são estupradas diante de seus filhos. Até homens de idade madura são violentados sob os olhos de suas famílias, conforme testemunha um ex-combatente das duas guerras mundiais que, na sua idade, foi submetido a essa suprema humilhação. Magnetos são levados para dentro das casas, e crianças de três ou onze anos não são poupadas dos choques elétricos. Homens são conduzidos como gado e degolados sob os olhos de familiares. Bebês são arrancados dos braços de suas mães e jogados debaixo dos tanques, enquanto crianças que fogem em pânico são ceifadas por rajadas de metralhadoras (Fanon, 2021, p. 80-81).

As cenas aterrorizantes denunciadas pela FLN revelam a conduta desumana de um exército colonial contra os nativos vítimas deste sistema político opressor, conduta não apenas militar, mas genocida, que está diretamente vinculada a dimensões estruturais do mundo colonial, uma possibilitando a outra. Então, para além do assassinato direto, são também expressões da violência as diversas situações nas quais se encontram os colonizados, os famintos, adoecidos, desassistidos, os angustiados, desempregados, humilhados, espancados, os presos, desesperados, coagidos, os condenados da Terra.

Conforme Fanon aborda no quinto capítulo, “Guerra Colonial e Perturbações Mentais”, diante da insistência dos franceses em recusar a soberania argelina, o sistema colonial provocou diversos adoecimentos desencadeados com a guerra, patologias, perturbações mentais de tipo reacional, psicossomáticas, modificações afetivas e intelectuais, impotência, pulsões homicidas, psicoses, depressão, neuroses, anorexia, instabilidade motora, cenestopatia, apatia, insônia, cólicas, úlceras, embranquecimento precoce do cabelo, taquicardia, rigidez muscular, acometidas em europeus e africanos, torturadores e torturados,

mulheres, crianças, presos de campos de concentração, diagnosticados por Fanon como “casos em que o acontecimento desencadeador é em primeiro lugar a atmosfera de guerra total que impera na Argélia” (idem, 1968, p. 216-252).

Assim, o colonizado não foi desumanizado por uma falta de reconhecimento a nível puramente simbólico de sua dignidade humana, nem só pelo homicídio imediato, mas sim, no geral, desumanizado a partir de uma relação cultural sistêmica projetada pela política militar, econômica e ideológica do colonialismo. Logo, a desumanização colonial se manifesta muito concretamente através de fatos estruturais da sociedade colonizada, como “ausência de infraestrutura”, “a miséria, a fome endêmica”, também a violência policial, etc. (ibidem, p. 76, 199). Sartre (1968), em *O colonialismo é um sistema*, demonstra com maiores detalhes alguns processos estruturais de exploração dos recursos naturais e humanos da colônia para edificação do mundo europeu.

É esta violência estrutural que Fanon (1968, p. 264) denuncia nas colônias, onde o colonizado é “exposto a tentativas diárias de morte – a fome, a expulsão do quarto não pago, o seio materno ressequido, os filhos esqueléticos, o local de trabalho fechado, os desempregados”. Como tenho enfatizado, não obstante, esta realidade colonial abrange tanto o mundo colonizado habitado pelos nativos explorados quanto a realidade particular vivida pelos europeus privilegiados, sendo que é a exploração daqueles que possibilita o estilo de vida destes, de modo que, no Terceiro Mundo:

As massas lutam contra a mesma miséria, debatem-se com os mesmos gestos e desenham com seus estômagos encolhidos o que se pode chamar de geografia da fome. Mundo subdesenvolvido, mundo de miséria e desumano. Mundo também sem médicos, sem engenheiros, sem administradores. Diante deste mundo, as nações europeias espojam-se na opulência mais ostensiva. Essa opulência europeia é literalmente escandalosa porque foi edificada sobre o dorso de escravos, nutriu-se do sangue de escravos, procede em linha reta do solo e do subsolo deste mundo subdesenvolvido (ibidem, p. 76).

Em suma, o mundo colonial como um todo é um mundo violento, criado pela violência, que possibilita a manutenção de uma relação de parasitagem entre sociedades colonizadoras e sociedades colonizadas. Ou seja, globalmente violento, pois configura as relações mais amplas entre diferentes continentes e que condicionam outras relações de opressão derivadas ou vinculadas (entre países de um mesmo continente, entre regiões, raças, gêneros, classes sociais), portanto desigualmente violento em diferentes âmbitos, como se deve ressaltar.

De acordo com Fanon, o encontro violento entre colonizador e colonizado, a conquista militar e a força bélica em geral representam o ponto inaugural e o fundamento de manutenção do sistema colonial. Como diria Sartre (1968a, p. 9), “Fanon é o primeiro desde

Engels a repor em cena a parteira da história”⁹². Ainda em *Racismo e cultura*, o militante martinicano-argelino explica que, no processo de colonização, “numa primeira fase o invasor instala sua dominação, estabelece firmemente sua autoridade” através de “um novo sistema estabelecido pela força, não proposto mas imposto, sob o peso dos sabres e canhões” (Fanon, 2021, p. 72-74). No *Condenados*, tal perspectiva foi reforçada ao analisar o encontro fundador da relação colonial que cria a identidade oprimida do indígena como um ser colonizado:

Sua primeira confrontação se desenrolou sob o signo da violência, e sua coabitação – ou melhor, a exploração do colonizado pelo colono – foi levada a cabo com grande reforço de baionetas e canhões. O colono e o colonizado são velhos conhecidos. E, de fato, o colono tem razão quando diz que “os” conhece. É o colono que fez e continua a fazer o colonizado. O colono tira a sua verdade, isto é, os seus bens, do sistema colonial (idem, 1968, p. 26).

Logo, o resultado da distribuição desigual da violência é a disparidade econômica que retroalimenta a relação de dominação política – afinal:

Bastante concretamente a Europa inchou de maneira desmedida com o ouro e as matérias-primas dos países coloniais: América Latina, China, África. De todos esses continentes, perante os quais a Europa hoje ergue sua torre opulenta, partem, há séculos, em direção a esta mesma Europa, os diamantes e o petróleo, a seda e o algodão, as madeiras e os produtos exóticos. A Europa é literalmente a criação do Terceiro Mundo. As riquezas que a sufocam são as que foram roubadas aos povos subdesenvolvidos (ibidem, p. 81).

Desse modo, a violência estabelecida pelo colonialismo seria uma forma de violência vertical, introduzida por um sistema político mais amplo para privilegiar um grupo em detrimento de outros. Logo, o caráter inaugural, estrutural e desigual dessa violência são elementos importantes para sua compreensão a partir da perspectiva fanoniana. Portanto, para Fanon, o regime de funcionamento do colonialismo depende diretamente da administração da violência, para que o seu controle seja exercido apenas pelos colonizadores, mas recusado aos autóctones colonizados. Assim:

Para compreender e avaliar devidamente o dossiê criminal do colonialismo francês na Argélia desde o início da guerra, é preciso ter sempre em mente a filosofia do colonialismo. Na perspectiva colonialista, deve haver sempre, na terra ocupada, um mínimo de terror. Policiais, administradores racistas e prevaricadores, colonos abomináveis em torpeza e prazer perverso tecem sobre o conjunto do país colonizado uma rede muito cerrada na qual o autóctone se sente literalmente imobilizado (Fanon, 2021, p. 103).

Por sua vez, percebo que esta perspectiva está muito próxima à abordagem de Paulo Freire em torno do problema da violência. Na perspectiva freireana, os opressores são evidentemente os criadores da violência, conforme ele discute em suas elaborações e

⁹² Em referência a ideia de Marx em *O Capital* (1867), seguida por Engels, de que a violência é a parteira da história. “E não se creia”, logo acrescenta Sartre, “que um sangue demasiado ardente ou desventuras da infância lhe tenham dado para a violência não sei que gosto singular: ele se faz o intérprete da situação, nada mais. Mas isso basta para que ele constitua, etapa por etapa, a dialética que a hipocrisia liberal oculta de nós e que nos produziu tanto quanto a ele” (Sartre, 1968a, p. 9).

reelaborações sobre a relação entre violência e opressão. Na *Educação como prática*, Freire expressa em rodapé que:

Toda relação de dominação, de exploração, de opressão já é, em si, violenta. Não importa que se faça através de meios drásticos ou não. É, a um tempo, desamor e óbice ao amor. Óbice ao amor na medida em que dominador e dominado, desumanizando-se o primeiro, por excesso, o segundo, por falta de poder, se fazem coisas. E coisas não se amam (Freire, 2021, p. 69-70).

Depois, no *Manuscrito da Pedagogia*, elabora que:

A situação de opressão, de violência em que [os oprimidos] se “formam”, em que “realizam” sua existência, os constitui nesta dualidade.

Toda situação em que, nas relações objetivas entre “A” e “B”, “A” explore a “B”, em que “A” obstaculize “B” na sua busca de afirmação como pessoa, como sujeito, é opressora. Esta situação, implicando no estrangulamento desta busca, é, em si mesma, uma violência. E violência, não importa que muitas vezes adocicada pela generosidade falsa (idem, 2018, p. 93).

Já na versão final da *Pedagogia do oprimido*, Freire (2019, p. 57-58) altera ligeiramente esta passagem, dizendo que:

A situação de opressão em que se “formam”, em que “realizam” sua existência, os constitui nesta dualidade, na qual se encontram proibidos de ser. Basta, porém, que homens estejam sendo proibidos de ser mais para que a situação objetiva em que tal proibição se verifica seja, em si mesma, uma violência. Violência real, não importa que, muitas vezes, adocicada pela falsa generosidade.

Acrescentando o adjetivo *real* à violência, se percebe sua preocupação em destacar a existência de uma violência de fundo que pode estar despercebida. Essa violência do opressor, real, mas ignorada, é contrastada com aquela que os oprimidos se apropriam para se libertarem, que não chegaria a ser violência propriamente dita, como argumento neste capítulo, mas a reação deles seria fortemente acusada e combatida como tal, embora não tenham sido estes os criadores da violência, nem das regras do jogo das quais (ainda) não têm poder de mudar. Então, continua Freire:

Daí que, estabelecida a relação opressora, esteja inaugurada a violência, que jamais foi até hoje, na história, deflagrada pelos oprimidos.

Como poderiam os oprimidos dar início à violência, se eles são o resultado de uma violência? /Como poderiam ser os promotores de algo que, ao instaurar-se objetivamente, os constitui?

Não haveria oprimidos, se não houvesse uma relação de violência que os conforma como violentados, numa situação objetiva de opressão.

Inauguram a violência os que oprimem, os que exploram, os que não se reconhecem nos outros; não os oprimidos, os explorados, os que não são reconhecidos pelos que os oprimem como *outro*. /Inauguram o desamor, não os desamados, mas os que não amam, porque apenas se amam.

Os que inauguram o terror não são os débeis, que a ele são submetidos, mas os violentos que, com seu poder, criam a situação concreta em que se geram os “demitidos da vida”, os esfarrapados do mundo (ibidem, p. 58).

Para Freire, toda forma de proibição para um sujeito ser humano, isto é, para existencializar sua humanidade, é obviamente uma violenta desumanização, tanto para o sujeito que violenta o outro e assim desumaniza a si mesmo, contrariando sua própria

humanidade ao se tornar um sujeito opressor, não mais sujeito humano; quanto, ainda mais, para o outro sujeito que é violentado e assim desumanizado, se tornando um oprimido, objetificado, não um humano em sua plenitude.

Logo, a *violência dos opressores* distorce a própria vocação humana, isto é, nas suas palavras, “a ontológica e histórica vocação dos homens – a do *ser mais*” (ibidem). Em sua abordagem, a ideia de *ser mais* e *ser menos* se referem respectivamente à condição humanizada ou desumanizada de uma situação existencial, assim respectivamente relacionadas à libertação ou opressão, às condições mesmas de possibilidade ou interdição do exercício da transformação de si e da realidade em comunhão, “na solidariedade dos existires” (ibidem, p. 105). Essa transformação em potencial inerente a nossa vocação histórica evidenciaria a *inconclusão* como característica enraizada na condição humana, embora possa ser bloqueada pela violência. Desta perspectiva de Freire:

Humanização e desumanização, dentro da história, num contexto real, concreto, objetivo, são possibilidades dos homens como seres inconclusos e conscientes de sua inconclusão.

Mas, se ambas são possibilidades, só a primeira nos parece ser o que chamamos de vocação dos homens. Vocação negada, mas também afirmada na própria negação. Vocação negada na injustiça, na exploração, na opressão, na violência dos opressores. Mas afirmada no anseio de liberdade, de justiça, de luta dos oprimidos, pela recuperação de sua humanidade roubada (ibidem, p. 40).

Como dito, me parece haver um diálogo muito próximo desses autores com concepções do existencialismo francês (Sartre, 2009; Beauvoir, 2005). Fanon (2008, p. 184) havia se expressado de forma parecida em *Pele negra* ao assumir que:

O homem é sim. Não cessaremos de repeti-lo. Sim à vida. Sim ao amor. Sim à generosidade. Mas o homem também é não. Não ao desprezo do homem. Não à indignidade do homem. À exploração do homem. Ao assassinato daquilo que há de mais humano no homem: a liberdade.

Não obstante, apesar da abrangência do conceito de violência e o destaque de Freire à dominação subjetiva, ele não deixa de ressaltar que a força física também é empregada pelos opressores. Sendo indispensável uma “consciência revolucionária” para que haja revolução, afirma que “as elites dominadoras sabem tão bem disto que, em certos níveis seus, até instintivamente, usam todos os meios, mesmo a violência física, para proibir que as massas pensem” (Freire, 2019, p. 201). Portanto, a abordagem de Fanon da violência colonial é análoga à abordagem de Freire da violência dos opressores, criada em situações de pressão que geram “uma totalidade desumanizada e desumanizante, que atinge aos que oprimem e aos oprimidos” (ibidem, p. 47). A partir desta concepção, eles buscaram compreender e combater as raízes sociogênicas da alienação em seu vínculo intrínseco com as condições históricas e sociais das reações violentas ou formas de violência reproduzidas pelos próprios oprimidos.

4.2 – As armas da opressão não podem libertar o oprimido

A partir de Frantz Fanon, Paulo Freire, além de localizar a violência como um fenômeno estrutural estabelecido pelo sistema opressor, se apoia naquele autor também para mobilizar a ideia de *violência horizontal*. Citando Fanon em rodapé, ele observa esse fenômeno da violência horizontal como expressão da alienação do oprimido, ao interiorizar a violência em sua consciência imersa na realidade opressora. Em suas palavras, Freire (2019, p. 68) explica que:

Na “imersão” em que se encontram, não podem os oprimidos divisar, claramente, a “ordem” que serve aos opressores que, de certa forma, “vivem” neles. “Ordem” que, frustrando-os no seu atuar, muitas vezes os leva a exercer um tipo de violência horizontal com que agridem os próprios companheiros. É possível que, ao agirem assim, mais uma vez explicitem sua dualidade. Ao agredirem seus companheiros oprimidos estarão agredindo neles, indiretamente, o opressor também “hospedado” neles e nos outros. Agridem, como opressores, o opressor nos oprimidos.

A partir da violência horizontal, o sujeito que é oprimido por sua condição social não apenas age circunstancialmente como um opressor, mas, por vezes equivocadamente e de modo inconsciente, ele tenta combater o opressor interiorizado no outro sujeito oprimido. Porém, quando essa reação é negadora do outro como um todo, feita de forma simplesmente espontânea, desorganizada e despolitizada, estaria apenas oprimindo ainda mais alguém que deveria ser o seu companheiro de luta. Assim, essa violência interiorizada pelas consciências oprimidas costuma se manifestar primeiro contra os mais próximos e que se encontram em uma mesma posição social (ou inferior, se a ordem opressora for matizada em uma escala de opressão – por exemplo um empregado inferior ao patrão dada a hierarquia de classe, mas superior à sua própria esposa dada as hierarquias de classe e gênero).

Desse modo, em decorrência da violência vertical do opressor, o oprimido redireciona essa opressão contra outros sujeitos oprimidos que, assim como ele, são objetificados pela violência. Esse redirecionamento seria uma reação do oprimido à sua frustração ou impedimento ao exercício da sua liberdade; portanto uma reação à sua desumanização causada pela violência que sofre cotidianamente. Parece haver, então, uma dupla conotação para os conceitos de *opressor* e *oprimido*, reciprocamente suplementares, uma determinada por condições políticas mais rígidas, estáveis e hierárquicas, como nas relações entre senhores e escravos, fazendeiros e camponeses, patrões e empregados, etc., e outra conotação por força das circunstâncias de circulação horizontal da violência e reprodução dessa violência entre sujeitos de posição similar na sociedade.

Por efeito da atmosfera de violência, o deslocamento da violência como uma forma de energia própria, uma força física e social, encontra direcionamentos através do fenômeno chamado de *catarse coletiva*. Conforme Fanon (2008, p. 130) havia indicado em *Pele negra*: “em toda sociedade, em toda coletividade, existe, deve existir um canal, uma porta de saída, através do qual as energias acumuladas, sob forma de agressividade, possam ser liberadas”. Essa “agressividade coletiva” absorvida pela violência atmosférica é liberada de diversas formas, desde brincadeiras e produtos da indústria do entretenimento, “os jogos nas instituições para crianças, os psicodramas nas terapias coletivas”, as “revistas” e “jornais ilustrados”, “as histórias de Tarzan, dos exploradores de doze anos, de Mickey”, como em rituais religiosos, “canalizada pelas descargas emocionais da dança ou da possessão”, em “sonhos de ação, sonhos agressivos”, na criminalidade, na sexualidade e até nas “lutas fratricidas”, entre diferentes países de um mesmo continente ou etnias de uma mesma região (ibidem; idem, 1968, p. 39, 44).

Na importante passagem do texto do *Condenados*, onde se encontra a mencionada citação feita por Freire, Fanon explica que, no mundo colonial:

A primeira coisa que o indígena aprende é a ficar no seu lugar, não ultrapassar os limites. Por isso é que os sonhos do indígena são sonhos musculares, sonhos de ação, sonhos agressivos. Eu sonho que dou um salto, que nado, que corro, que subo. Sonho que estouro na gargalhada, que transponho o rio com uma pernada, que sou perseguido por bandos de veículos que não me pegam nunca. Durante a colonização, o colonizado não cessa de se libertar entre nove horas da noite e seis horas da manhã. /Esta agressividade sedimentada nos músculos, vai o colonizado manifestá-la primeiramente contra os seus. É o período em que os negros brigam entre si e os policiais, os juizes de instrução exasperam-se ante a assombrosa criminalidade norte-africana (ibidem, p. 39).

Logo à frente, Fanon (1968, p. 40-41, 44) acrescenta que esta manifestação da violência entre os colonizados é uma forma de “autodestruição coletiva” ou de “suicídio coletivo”, o que constituiria “uma das vias por onde se libera a tensão muscular do colonizado”, gerada, como dito, pelo regime de opressão:

Enquanto o colono ou o policial podem a qualquer momento espancar o colonizado, insultá-lo, fazê-lo ajoelhar-se, vê-se o colonizado sacar a faca ao menor gesto hostil ou agressivo de outro colonizado. Porque o último recurso do colonizado é defender sua personalidade diante de seu congêneres.

Diante da competição produzida pelo sistema colonizador, as massas africanas urbanas reproduzem o conflito entre as burguesias africana e europeia dentro dos seus limites territoriais nacionalizados, “contra os africanos não nacionais”, portanto entre senegaleses e congoleses, sudaneses e senegaleses, ganeses e nigerianos, e assim por diante (ibidem, p. 129-130). No prefácio a *Os condenados*, Sartre comenta o que seria esse segundo tempo da violência, que se desdobra e se sobrepõe ao primeiro, acrescentando outra camada de

violência à atmosfera do mundo colonizado. Nesse tempo, a violência colonial é diretamente produtora da violência horizontal. Sartre assim traduz o problema afirmando que:

Essa fúria contida, que não se extravasa, anda à ronda e destroça os próprios oprimidos. Para se livrarem dela, entrematam-se: as tribos batem-se umas contra as outras por não poderem atacar de frente o verdadeiro inimigo – e podemos contar com a política colonial para alimentar essas rivalidades; o irmão, empunhando a faca contra o irmão, acredita destruir, de uma vez por todas, a imagem detestada de seu aviltamento comum (Sartre, 1968a, p. 12)

Paulo Freire, por sua vez, teria observado que “raros são os camponeses que, ao serem ‘promovidos’ a capatazes, não se tornam mais duros opressores de seus antigos companheiros do que o patrão mesmo” (Freire, 2019, p. 45). Portanto, com estas reflexões, se pode elaborar a ideia de Opressor e Oprimido não como identidades absolutamente fixadas nos sujeitos, mas como noções vinculadas a condições existenciais e os papéis desempenhados nas situações concretas de relação entre sujeitos. Então, sendo *opressor* aquele sujeito que oprime enquanto o outro é aquele *oprimido* por este, um sujeito oprimido pode eventualmente se tornar ou atuar como opressor para outro oprimido, assim como um sujeito opressor pode perder seu poder de oprimir e ser oprimido por um outro opressor.

Ainda, como comentado, as experiências religiosas seriam outra via de liberação da violência absorvida pelo colonizado através da opressão cotidiana, seja nas danças de rituais tradicionais, ressignificados⁹³ pela situação colonial, seja na religião cristã, implementada a serviço do colonialismo. Nas tradições religiosas autóctones, “veremos a afetividade do colonizado esgotar-se em danças”, diz Fanon, considerando que:

Um estudo do mundo colonial deve obrigatoriamente aplicar-se à compreensão do fenômeno da dança e da possessão. A relaxação do colonizado consiste precisamente nessa orgia muscular, no curso da qual a agressividade mais aguda, a violência mais imediata são canalizadas, transformadas, escamoteadas. [...] só se reúnem para deixar que a libido acumulada e a agressividade reprimida extravasem vulcanicamente. Execuções simbólicas, cavalgadas figurativas, chacinas múltiplas e imaginárias – é necessário que tudo isso transborde. Os maus humores escoam-se, estrepitosos como torrentes de lava. [...]

Essas pulverizações da personalidade, esses desdobramentos, essas dissoluções exercem uma função econômica primordial na estabilidade do mundo colonizado. Na ida, os homens e as mulheres estavam impacientes, indóceis, “irritados”. Na volta, é a calma que retorna à aldeia, a paz, a imobilidade (ibidem, p. 43).

A partir disso, Jean-Paul Sartre comenta no mesmo sentido que os colonizados:

Dançam, e isto os ocupa, aliviando-lhes os músculos dolorosamente contraídos. De resto, a dança exprime por mímica, secretamente, muitas vezes sem que o saibam, o Não que não podem dizer, os homicídios que não se atrevem a cometer. Em certas regiões valem-se deste último recurso: a possessão. O que era outrora o fato religioso em sua simplicidade, uma certa comunicação do fiel com o sagrado, se

⁹³ Tradições mumificadas, para ser mais preciso. Para Fanon (1980, p. 38), “as amarras da opressão” tendem a mumificar a “cultura preexistente” à colonização, fazendo o sentido construído entre as tradições específicas e a comunidade na qual foram geradas ser esvaziado para que os rituais possam servir apenas de descarga emocional e, por fim, “essa mumificação cultural leva a uma mumificação do pensamento individual” e à imobilidade.

transforma numa arma contra o desespero e a humilhação; os *zars*, as loas, os Santos descem neles, governam-lhes a violência e a dissipam em transe até ao esgotamento. Ao mesmo tempo, esses altos personagens os protegem; isso quer dizer que os colonizados se defendem da alienação colonial voltando-se para a alienação religiosa. No fim de contas, o único resultado é a acumulação de duas alienações, cada qual reforçada pela outra. [...] Acrescentemos, para alguns infelizes rigorosamente selecionados, essa outra possessão de que já falei anteriormente: a cultura ocidental. [...] Dois mundos, isso faz duas possessões: dançam a noite inteira e de manhã apinham-se na igreja para ouvir missa (Sartre, 1968a, p. 12-13).

Por sua vez, Frantz Fanon (1968, p. 31) critica que “a Igreja nas colônias é uma Igreja de Brancos, uma igreja de estrangeiros. Não chama o homem colonizado para a via de Deus mas para a via do Branco, a via do patrão, a via do opressor”. Para esses autores, essas formas de religiosidade colonizada estariam diretamente ligadas ao *fatalismo* e ao *imobilismo* diante da situação colonial. Assim, segundo Fanon, o colonizado atribui a “Deus a causa dos males, da miséria, do destino”, de modo que, ao aceitar “a dissolução decidida por Deus, avilta-se diante do colono e diante da sorte e, por uma espécie de reequilíbrio interior, chega a uma serenidade de pedra” (ibidem, p. 41). Com efeito, a fé religiosa afastaria o sujeito colonizado do engajamento na luta de libertação, desviando ou bloqueando sua energia, que poderia ser canalizada de outra forma. Como diria, “é através dos mitos terríficos, tão prolíficos nas sociedades subdesenvolvidas, que o colonizado vai extrair inibições para sua agressividade”; em um conjunto de mitos que “dispõe em torno do colonizado um mundo de proibições, de barreiras, de interdições muito mais aterrorizantes que o mundo colonialista” (ibidem).

Também Freire foi muito crítico ao fatalismo como reação dos oprimidos diante da situação de opressão, como foi mencionado no capítulo anterior como sendo uma das principais formas de aderência à realidade opressora. Percebe que “quase sempre este fatalismo está referido ao poder do destino ou da sina ou do fado – potências irremovíveis – ou a uma distorcida visão de Deus”, e assim, as massas oprimidas:

Com o opressor “hospedado” nelas, a sua ambiguidade as faz mais temerosas da liberdade. Apela para explicações mágicas ou para uma visão falsa de Deus (estimulada pelos opressores), a quem fatalisticamente transferem a responsabilidade de seu estado de oprimidos (Freire, 2019, p. 67, 221-222).

A partir da contribuição do psicanalista, filósofo humanista e sociólogo alemão Erich Fromm, Freire entende que os oprimidos, enquanto estiverem alienados, sofrem do *medo da liberdade*, “que tanto pode conduzi-los a pretender ser opressores também, quanto pode mantê-los atados ao *status* de oprimidos” (ibidem, p. 45-46), mas de todo modo se trata sempre de um medo prejudicial. Usando a imagem retórica da engrenagem de um sistema, Freire diria então que os oprimidos, normalmente de forma inconsciente:

Acomodados e adaptados, “imersos” na própria engrenagem da estrutura dominadora, temem a liberdade, enquanto não se sentem capazes de correr o risco de

assumi-la. E a temem, também, na medida em que, lutar por ela, significa uma ameaça, não só aos que a usam para oprimir, como seus “proprietários” exclusivos, mas aos companheiros oprimidos, que se assustam com maiores repressões.

Para o brasileiro, aquele “que teme a liberdade se refugia na segurança vital, como diria Hegel, preferindo-a à liberdade arriscada”, mas com uma importante ressalva: “nos oprimidos, o medo da liberdade é o medo de assumi-la. Nos opressores, é o medo de perder a ‘liberdade’ de oprimir” (ibidem, p. 45). Tal medo faz com que se prefira buscar uma liberdade individual ao invés de coletiva, “a gregarização à convivência autêntica”, busca à qual já estão adaptados (ibidem, p. 47). Cada um a seu modo, opressor e oprimido temem a busca por uma liberdade comum, tanto pelos riscos envolvidos em seu processo, quanto pelos riscos envolvidos em seus resultados. Acrescenta Freire que:

Esta forma de proceder se observa, não raramente, entre homens de classe média, ainda que diferentemente de como se manifesta entre camponeses. Seu medo da liberdade os leva a assumir mecanismos de defesa e, através de racionalizações, escondem o fundamental, enfatizam o acidental e negam a realidade concreta. Em face de um problema cuja análise remete à visualização da “situação-limite”, cuja crítica lhes é incômoda, sua tendência é ficar na periferia dos problemas, rechaçando toda tentativa de adentramento no núcleo mesmo da questão (ibidem, p. 133).

O conceito mobilizado de *situação-limite* é importante para este debate, pois, se, por um lado, as opressões alienantes concorrem para que os oprimidos percebam toda situação-limite “como algo fatal e intransponível”, por outro, a conscientização crítica a respeito de cada situação-limite exerce uma função atenuadora frente ao medo da liberdade, a encarando “como uma situação desafiadora”, que limita, sim, mas não encerra totalmente a margem de atuação do sujeito (ibidem, p. 103). Para o educador pernambucano, situações-limites são:

Dimensões concretas e históricas de uma dada realidade. Dimensões desafiadoras dos homens, que incidem sobre elas através de ações que Vieira Pinto chama de “atos-limites” – aqueles que se dirigem à superação e à negação do dado, em lugar de implicarem na sua aceitação dócil e passiva.

Esta é a razão pela qual não são as “situações-limites”, em si mesmas, geradoras de um clima de desesperança, mas a percepção que os homens tenham delas num dado momento histórico, como um freio a eles, como algo que eles não podem ultrapassar. No momento em que a percepção crítica se instaura, na ação mesma, se desenvolve um clima de esperança e confiança que leva os homens a empenhar-se na superação das “situações-limites” (ibidem, p. 125-126).

Por isso, segundo Freire, é fundamental que os oprimidos, “ao reconhecerem o limite que a realidade opressora lhes impõe, tenham, neste reconhecimento, o motor de sua ação libertadora”, dirigida para a concretização do *inédito viável*, isto é, a percepção e realização de uma solução praticável em relação ao desafio posto em dado contexto histórico, que se viabiliza e se concretiza na transformação possível da situação-limite, processo este chamado por Freire de *ação editanda* (ibidem, p. 48, 130, 149). Assim sendo, observa que

A “situação-limite” do subdesenvolvimento, ao qual está ligado o problema da dependência, é a fundamental característica do “terceiro mundo”. A tarefa de superar

tal situação, que é uma totalidade, por outra, a do desenvolvimento, é, por sua vez, o imperativo básico do Terceiro Mundo (ibidem, p. 132).

Mas enquanto estiver alienado pelas armadilhas ideológicas da dominação, o oprimido do mundo subdesenvolvido não se engaja na “luta por libertar-se” (ibidem). Aqui, devo discutir o que Freire enfatiza como sendo as armas da dominação, como foi introduzido na abertura do capítulo, que jamais poderiam promover a conscientização e o engajamento autêntico dos opressores na luta de libertação dos oprimidos, nem dos oprimidos na libertação de ambos⁹⁴. A partir do seu escopo de trabalho focado nos aspectos subjetivos da dominação, o que são, da perspectiva freireana, as armas próprias da dominação e o que significa essas armas não poderem libertar o oprimido?

De acordo com Freire, qualquer processo de transformação da realidade opressora, para ser humanista e revolucionário, deve envolver os oprimidos como sujeitos cada vez mais conscientes e amplamente participativos, não reduzidos à “condição de meros objetos da ação libertadora”, manipulados por lideranças políticas na construção da sociedade (ibidem, p. 74). É neste sentido que “a propaganda, o dirigismo, a manipulação, *como armas da dominação*, não podem ser instrumentos para esta reconstrução” (ibidem, p. 76, *minha ênfase*). Como resposta, a conscientização crítica, a participação política e a libertação humana, dos oprimidos e dos opressores, exigem “uma pedagogia humanizadora, em que a liderança revolucionária, em lugar de se sobrepor aos oprimidos e continuar mantendo-os como quase ‘coisas’, com eles estabelece uma relação dialógica permanente” (ibidem, p. 77). Nesse caminho, Freire sintetiza que “ninguém liberta ninguém, ninguém se liberta sozinho: os homens se libertam em comunhão” (ibidem, p. 71).

Desse modo, a sua intenção ao intervir na disputa política, a fim de contribuir sobretudo para a humanização das classes dominadas, foi discutir o conjunto de práticas anti-dialógicas como um arsenal de armas da dominação sistemática, que os sujeitos comprometidos com a revolução da sociedade não deveriam utilizar para fins supostamente revolucionários. Logo à frente, Freire aponta que substituir o diálogo:

Pelo anti-diálogo, pela sloganização, pela verticalidade, pelos comunicados é pretender a libertação dos oprimidos com instrumentos da “domesticação”. Pretender a libertação deles sem a sua reflexão no ato desta libertação é transformá-los em objeto que se devesse salvar de um incêndio. É fazê-los cair no engodo populista e transformá-los em massa de manobra (ibidem, p. 71).

No prefácio de Fiori (2019, p. 11, *minha ênfase*), já havia sido introduzido que:

⁹⁴ Segundo Freire (2019, p. 59-60, *minha ênfase*): “Os opressores, violentando e proibindo que os outros sejam, não podem igualmente ser; os oprimidos, lutando por ser, *ao retirar-lhes o poder de oprimir* e de esmagar, lhes restauram a humanidade que haviam perdido no uso da opressão. /Por isto é que, somente os oprimidos, libertando-se, podem libertar os opressores. Estes, enquanto classe que oprime, nem libertam, nem se libertam”.

Em sociedades cuja dinâmica estrutural conduz à dominação de consciências, “a pedagogia dominante é a pedagogia das classes dominantes”. *Os métodos da opressão não podem, contraditoriamente, servir à libertação do oprimido*. Nessas sociedades, governadas pelos interesses de grupos, classes e nações dominantes, a “educação como prática da liberdade” postula, necessariamente, uma “pedagogia do oprimido”. Não pedagogia para ele, mas dele. Os caminhos da libertação são os do oprimido que se libera: ele não é coisa que se resgata, é sujeito que se deve autoconfigurar responsabilmente.

Portanto, as armas, instrumentos ou métodos da opressão são os meios ideológicos de dominação, de exploração e de manutenção da ordem opressora, como a falsa generosidade, o humanitarismo, a educação bancária, o paternalismo e o assistencialismo, as ações culturais anti-dialógicas em geral, a conquista, a prescrição, a divisão dos oprimidos, as manipulações, a invasão cultural, etc. Logo, quando Freire se refere às armas do opressor, não está se referindo diretamente à violência em sentido restrito, armas de fogo, brancas ou qualquer tecnologia bélica em especial, mas àquelas “armas” estratégicas que, conforme são capazes de alienar as consciências oprimidas, dispensam o uso direto da força física e projetam condições abrangentes e permanentes de dominação. Conseqüentemente, quando outros oprimidos ou liderança revolucionária utilizam essas ferramentas da dominação no processo político para derrotar os opressores, estão agindo, eles próprios, como opressores, logo, como novos agentes da violência, se distanciando da libertação humanista que porventura se almejava.

Por fim, se pode conceber que a violência horizontal, como um fenômeno derivado e expansivo em relação à violência colonial, funciona como um mecanismo próprio da dominação fundamental para o sistema opressor, uma vez que, sob seu efeito, a força dos oprimidos não é direcionada contra esse sistema, fonte primeira da violência. Por causa dessa descarga horizontal, a violência absorvida pela atmosfera colonial estaria deixando de ser canalizada de uma forma coletiva, massiva, organizada e libertária. Com isso, a horizontalidade da circulação da violência inibe que a violência faça verticalmente o caminho de volta, contra a sua própria origem, no máximo em crimes pontuais, que de forma alguma abalam as estruturas profundas da ordem opressora.

Em suma, o diálogo seria como um tipo de práxis, de *quefazer*, para usar o conceito de Freire, “um quefazer humanista e libertador”, ou seja, da reflexão e ação humanas de transformação do mundo, enquanto outro é a ação ou reação violenta do oprimido à violência do opressor (Freire, 2019, p. 105, 167). Enquanto a violência dos opressores só pode produzir relações desumanas anti-dialógicas, a violência dos oprimidos pode se manifestar, como discutido acima, tanto na violência horizontal, naturalmente anti-dialógica, como também em uma forma violenta de reação que liberta porque interrompe a opressão. Então, haveria uma forma emancipatória de violência que é produtora do diálogo, porque, mesmo quando este não

é imediatamente viável, ela seria ainda libertária, pois conduz uma força superadora do regime opressor de violência, o que possibilitaria a realização do diálogo. Portanto, se é verdade que o diálogo humanizador pode libertar os oprimidos e os opressores, também seria que, para Freire, a violência opressora e a reação violenta libertária estão respectivamente vinculados às dimensões da impossibilidade e da possibilidade do diálogo.

4.3 – As ferramentas do oprimido libertam oprimidos e opressores

Como tenho discutido, para explicar a reação dos negros, dos trabalhadores, das mulheres, dos jovens, dos oprimidos e colonizados em todo o mundo à violência das opressões, pensadores como Paulo Freire estavam elaborando teorias críticas da sociedade a partir da perspectiva dos oprimidos; que, em oposição à perspectiva dominadora dos opressores, estaria direcionada para a libertação, e assim deve evidenciar a opressão presente na realidade e os meios para interrompê-la. Nesse fluxo de ideias, como se sabe, Frantz Fanon representa uma das mais importantes referências para o debate sobre a violência, em especial a partir do seu livro sobre *Os condenados da Terra*.

Nesta obra, ele utiliza uma noção de *contraviolência* que, embora o próprio autor não faça um uso sistemático do conceito, funciona como categoria de análise dessa reação violenta do oprimido de superação da opressão, como fenômeno distinto da violência do opressor. Depois de uma longa citação de uma passagem da peça *Les Armes Miraculeuses* (“As armas milagrosas”, em tradução livre do francês) de Aimé Césaire⁹⁵, Fanon (1968, p. 70, minhas ênfases) descreve assim a situação:

A lógica do colono é implacável, e só se fica desconcertado pela contralógica decifrada na conduta do colonizado na medida em que não se está em dia com os mecanismos do pensamento do colono. Desde o momento em que o colonizado escolhe a contraviolência, as represálias policiais provocam automaticamente as represálias das forças nacionais. Não há, porém, equivalência de resultados, uma vez que os ataques aéreos ou os canhoneios da frota ultrapassam em horror e importância as respostas do colonizado. Esse vaivém do terror desmistifica em definitivo os colonizados mais alienados. Com efeito, eles verificam de imediato que todos os discursos sobre a igualdade da pessoa humana empilhados uns sobre os outros não escondem essa banalidade que quer que os sete franceses mortos ou feridos no desfile de Sakamody suscitem a indignação das consciências civilizadas, ao passo que não têm importância o saque dos aduantes Guergour, da *dechra* Djerah e o massacre das populações que tinham precisamente motivado a emboscada. Terror, contraterror, violência, contraviolência... Eis o que registram com amargura os observadores quando descrevem o círculo do ódio, tão manifesto e tão tenaz na Argélia.

⁹⁵ Leia-se no último trecho da citação: “O quarto do patrão era espaçoso. O quarto do patrão resplandia, e o patrão estava lá, muito calmo... e os nossos se detiveram... era o patrão... Eu entrei. És tu, me disse ele, muito calmo... Era eu, era eu mesmo, respondi, o bom escravo, o escravo fiel, o escravo escravo, e de repente seus olhos se converteram em duas baratas amedrontadas nos dias de chuva... bati, o sangue esguichou: é o único batismo de que me lembro hoje” (Césaire, s.d., p. 137 *apud* Fanon, 1968, p. 69).

Embora ele não apresente uma interpretação estritamente analítica do fenômeno, algumas observações conceituais a partir do estudo destes autores podem contribuir para uma análise crítica do problema da violência. Dessa maneira, se entenderia que, quando aqueles que foram violentados pelos opressores reagem violentamente para estancar a fonte da violência, esta reação não seria uma violência propriamente dita, se fosse adotado um esquema conceitual rígido de definição desses termos. Ou, não seria a mesma violência ou o mesmo tipo de violência, de modo que não se poderia afirmar que a contraviolência estaria combatendo “violência com violência”, assumindo as duas direções como equivalentes. Como resposta à ação violenta colonizadora, a reação violenta anticolonial tenderia a tensionar uma configuração social contrária àquela.

O discurso político anticolonial se apropria dessas diferenças: enquanto a violência colonial dos opressores serve à dominação e a violência horizontal representa apenas uma extensão da violência sem alteração essencial do seu caráter opressor, a contraviolência representaria outra categoria de reação dos violentados com uso da força. A própria noção de *força* significa apenas um sentido amplo de ação de um sujeito ou grupo de sujeitos que *forçam*, fisicamente ou não, que algo aconteça para outros ou em detrimento destes. Ressalta-se que a condição estruturalmente desigual da violência colonial se mantém ainda que provoque a contraviolência, que jamais seria proporcional àquela, pois seus recursos são muito menos poderosos, inferiores ao poder do sistema opressor.

Por um lado, a ação bélica colonizadora ou qualquer ação opressora em geral, ao instaurar ou reforçar um regime político de dominação e um sistema econômico de exploração, produz uma cultura de alienação. Por outro, a reação guerrilheira ou as formas de contraviolência em geral, junto com as ações de conscientização, organização e participação política populares, ao se apropriarem estrategicamente dos meios de controle do poder político necessários à revolução e abolir os meios opressores de alienação, dominação e exploração do povo, projetam uma cultura de libertação. Segundo Fanon, “o homem colonizado liberta-se na e pela violência. Esta práxis ilumina o agente porque lhe indica os meios e o fim” (ibidem, p. 66). Então, pensando a partir de Fanon e Freire, entendo que, durante os processos de transições de situações alienantes para situações libertárias, o falso consentimento social legitimador da ordem social opressora, projetado pela passividade e pela alienação introjetada, deveria ser substituído por um consentimento social autêntico, verdadeiro, realmente popular, a favor da construção de um estado de humanização comum da sociedade. Portanto, essa violência reativa ao poder colonial se torna parte fundamental da própria práxis de libertação coletiva:

Para o povo colonizado, essa violência, porque constitui seu único trabalho, reveste caracteres positivos formadores. Essa violência é totalizante, visto que cada um se transforma em elo violento da grande cadeia, do grande organismo surgido como reação à violência primordial do colonialista. [...] A luta armada mobiliza o povo, isto é, lança-o numa única direção, num sentido único (ibidem, p. 73).

Com isso, em um primeiro momento desse processo, enquanto o colonizador não consentir em descolonizar o povo que ele domina, oprime e explora, o povo oprimido só poderia se libertar forçando o colonizador a aceitar o seu direito de lutar pela sua liberdade e a adotar a sua reivindicação por reconhecimento, por humanização, soberania nacional, etc. Conseqüentemente, o fenômeno da contraviolência, de determinado modo, se fosse excluída sua finalidade e as profundas diferenças de acesso aos mesmos recursos, não poderia ser essencialmente distinto ao da violência colonial, pois ambas envolvem coletividades forçando outras a fazer algo. Como se pode imaginar, os meios específicos utilizados para esse fim geral podem variar indefinidamente.

Porém, enquanto os meios podem ser empiricamente os mesmos, politicamente os seus fins são distintos e, dessa maneira, os fins redefinem diferentes formas de violência como fenômenos antagônicos, com efeitos sociais também distintos, ao menos teoricamente, ainda que sejam todos violentos⁹⁶. Portanto, em sua integralidade, isto é, analisando a totalidade do fenômeno, violência colonial e contraviolência anticolonial são, enfim, coisas diferentes. Logo, dada a realidade histórica, a violência em sua totalidade não poderia sequer ser evitada, seja no caso da violência estrutural do mundo colonial, seja a contraviolência em caso de processos revolucionários. Conforme analisa Luiz Motta (2021, p. 223), “revolução e violência são elementos indissociáveis para os teóricos marxistas e terceiro-mundistas [...]”. Assim sendo, a libertação nacional e a revolução social só poderiam ser concretizadas pela

⁹⁶ Não poderia haver uma separação entre meios e fins para defensores da violência como elemento ao mesmo tempo indesejável e inevitável da política. Como diria o teórico da guerra Carl von Clausewitz (1979, p. 87-88 *apud* Motta, 2021, p. 222), por exemplo, “não se pode conceber o meio independentemente do fim”. Para Clausewitz, a guerra seria uma forma de continuação da política por outros meios. Já Mao Tsé-tung (2011a, p. 302 *apud* Motta, 2021, p. 222) acrescentaria que, enquanto “todas as guerras contrarrevolucionárias são injustas, todas as guerras revolucionárias são justas”. E John William Cooke (2011, p. 21 *apud* Motta, 2021, p. 228) examina que “o revolucionário não deprecia a moral: despreza a ética do regime para substituí-la pela ética da solidariedade revolucionária”. Assim, a política não se separa da moralidade por causa do uso da violência, mas, na verdade, a exige fundamentalmente, para que se possa julgar as estratégias empregadas pelas políticas revolucionárias e pelas contrarrevolucionárias, nas quais a violência seria um elemento entre outros, utilizados na disputa contra um grupo inimigo, com intenção de aniquilação do poder concorrente. Segundo Guevara (1980, p. 18 *apud* Motta, 2021, p. 222), “a guerra é sempre uma luta em que ambos os contendores tratam de aniquilar um ao outro. Recorrerão, então, a todos os truques possíveis para conseguir esse resultado, além da força”. Desse modo, tanto a força bélica quanto a manipulação social, a sloganização discutida por Freire e formas similares de alienação, fazem parte de um mesmo sistema violento de dominação de grupos oprimidos projetado por grupos opressores. Por sua vez, ao diminuir ou eliminar seus privilégios, toda forma de diminuição do seu poder de oprimir, toda forma de desalienação, é experienciada como uma violência para os opressores.

violência revolucionária”. Por isso, em sua teoria da descolonização, Fanon começa o seu texto do *Condenados da Terra* sentenciando que:

Libertação nacional, renascimento nacional, restituição da nação ao povo, Commonwealth, quaisquer que sejam as rubricas utilizadas ou as novas fórmulas introduzidas, a descolonização é sempre um fenômeno violento. [...] tábula rasa que caracteriza de saída toda descolonização (Fanon, 1968, p. 25).

Estudando os aspectos emocionais da situação política, ele observa que primeiramente a descolonização é desencadeada pela explosão do “ódio acumulado” pelos colonizados, extravasando sua violência contra tudo o que for identificado com o colonialismo (ibidem, p. 96). Contudo, ele aprende que esse “ódio radical”, um “ódio global”, com o tempo deve ser logo evitado e superado (ibidem, p. 61, 119). Para os objetivos do movimento anticolonial, tal ódio se torna contrarrevolucionário, assim como o ódio e violência entre os próprios oprimidos. Neste caso, durante o processo de participação na luta política, os oprimidos vão se desalienando de suas rivalidades internas; “velhas querelas” e “ódios entranhados e ocultos vêm à superfície para serem mais seguramente extirpados”, pois “o ascendimento da nação faz avançar a consciência” e consolidar a “unidade nacional” (ibidem, p. 109). Dessa maneira, a revolta recalcada pode finalmente se voltar contra os europeus. Nesse caminho, emerge então um “novo momento da violência”, o tempo da revolta dos colonizados observado por Sartre (1968a, p. 13, 16):

Reclamar e renegar, a um só tempo, a condição humana: a contradição é explosiva. Efetivamente explode, bem o sabemos. E vivemos no tempo da deflagração: quer o aumento da natalidade amplie a miséria, quer os recém-chegados devam recear viver um pouco mais que morrer, a torrente da violência derruba todas as barreiras. Na Argélia e em Angola os europeus são massacrados onde aparecem. É o momento do bumerangue, o terceiro tempo da violência: ela se volta contra nós, atinge-nos e, como das outras vezes, não compreendemos que é a nossa.

Em vista disso, sistematizando as ideias fanonianas, há dois problemas com o ódio, relacionados à geração de uma “instabilidade do colonizado”, o tornando, por um lado, suscetível à cooptação pelo sistema colonialista de modo que, à “qualquer concessão”, se torna mais moderado politicamente, ou mesmo, por outras vias, se converte em um traidor, aliado dos colonos (ibidem, p. 115-116). Ainda, pelas exigências do trabalho de descolonização, “o ódio, o ressentimento, ‘o desejo legítimo de vingança’ não podem alimentar uma guerra de libertação” porque, como Fanon entendia, “essa grande paixão das primeiras horas se desloca⁹⁷ se deseja nutrir-se de sua própria substância” (ibidem, p. 114).

⁹⁷ No original em francês, *se disloque*, traduzido por “se desloca”, pode ser traduzido por “se desmora”, “se desfaz”, ou, como na tradução da edição portuguesa da editora Ulmeiro (Fanon, s.d.), “desagrega-se”, o que atribui um sentido diferente das traduções brasileiras da *Civilização Brasileira* e da Zahar também (idem, 1968, 2022). Acredito que a ideia de desagregação, dissolução ou diluição do ódio seria mais coerente com o trecho do texto do que a ideia de deslocamento. Aqui, especificamente, o ódio não seria deslocado para outro âmbito, mas desintegrado, de modo que, se este funcionava como um motor para a ação revolucionária, ao ser desintegrado,

Logo, o ódio indiscriminado contra qualquer europeu não seria coerente com os fins da revolução. Nem todo francês era um inimigo, assim como nem todo argelino era um companheiro de luta; haviam brancos aliados e negros traidores (ibidem, p. 118-119). Por um lado, o ódio é em parte uma energia retroalimentada, pois se nutre dos ressentimentos e também das condições reais de desigualdade. Por outro, a crítica de Fanon é que este ódio não serve para um movimento organizado de libertação permanente, pois em pouco tempo pode gerar desânimo e desistência, ou concepções e ações precipitadas, ou, ainda, suscetibilidade a manipulações políticas.

De forma análoga, a violência colonial é alimentada pelo sistema de exploração, por isso não sucumbe enquanto o sistema não é abolido, mas essa violência do opressor pode ser desagregada por uma força contrária que a extermina, se a organização do movimento canalizar adequadamente a “violência do povo” (ibidem, p. 36). Desse modo, o ódio e a violência desorganizados e despolitizados não podem ser motores revolucionários, pois, assim, eles são incapazes de mobilizar uma conduta revolucionária, programática e dialógica, conforme um movimento popular de transformação radical da realidade exigiria⁹⁸.

Essa percepção é fundamental para a teoria fanoniana, mas que não está explicitada no prefácio de Sartre: a superação do desejo de vingança e do ódio do colonizado contra o colono, dos negros contra os brancos, dos nativos do Terceiro Mundo contra os europeus em geral. “Vamos, camaradas”, conclui Fanon (ibidem, p. 271, 273-275) no fim do livro:

Deixemos essa Europa que não cessa de falar do homem enquanto o massacra por toda a parte onde o encontra, em todas as esquinas de suas próprias ruas, em todas as esquinas do mundo. [...]

Decidamos não imitar a Europa e retemos nossos músculos e nosso cérebro numa direção nova. [...]

Se queremos levar a humanidade a um nível diferente daquele onde a Europa a expôs, então temos de inventar, temos de descobrir. [...] /Pela Europa, por nós mesmos e pela humanidade, camaradas, temos de mudar de procedimento, desenvolver um pensamento novo, tentar colocar de pé um homem novo.

Então, pregar o ódio seria perpetuar o opressor, o homem violento que o anticolonialismo revolucionário deve superar para projetar uma nova humanidade, futuramente sem violência, ainda que, para isso, precise usar, também, a força. Em geral, são

cede espaço para a imobilidade política. Para Fanon, o ódio e violência são realmente forças existentes sendo movidas, que contagiam, se transformam, se multiplicam, mas que também podem se espalhar, se desagregar, se dissipar e perecer, extinguir. Afinal, o próprio princípio da contraviolência é a extinção da violência. Portanto, o ódio pode acabar consumindo a si mesmo, assim como a agressividade em geral, que, como visto, pode ser relativamente diluída em várias outras direções. Metaforicamente, a violência se parece com o fogo. A violência pode ser perpetuada ou interrompida como um fogo que reanima o incêndio ou que consome a si mesmo, pode ser um fogo que se alastra, queimando tudo em sua volta, e pode ser um fogo que, depois de consumir todo combustível e oxigênio disponibilizado, se apaga.

⁹⁸ Conforme eu havia ponderado: “Tornando-se menos efetivo como instrumento de libertação, um movimento desorganizado e/ou elitizado conduz ou permite que a reação violenta dos colonizados se volte contra os próprios colonizados, ao invés de se converter em uma força antissistema contra a opressão” (Silva, 2023, p. 166).

necessárias ações conscientes e estratégicas para promover a libertação, não “impetuosidade voluntarista” e “espontaneísta” (ibidem, p. 99, 110; Motta, 2021).

De acordo com Faustino (2018), dois perigos preocupavam Fanon à época: que as reivindicações radicais do movimento se transformassem em reivindicações moderadas, espécie de antessala do neocolonialismo; e que o espontaneísmo com a desorganização criasse um vácuo organizativo e ideológico que, por sua vez, seria ocupado por iniciativas reacionárias dirigidas pelos colonialistas, também prelúdio para o enfraquecimento da radicalidade dos movimentos nacionais populares e para o estabelecimento do neocolonialismo.

Naturalmente, o sentimento de ódio se vincula e amplifica as agressividades enquanto perturba reflexões racionais. Dessa forma, se a instabilidade psico-política gerada pelo ódio tende somente a afastar o colonizado de uma conscientização política amadurecida pela luta de libertação. Portanto, o círculo de ódio que se manifesta na atmosfera de violência durante a descolonização é um aspecto fundamental para a dimensão emocional e política do problema da violência. De acordo com a crítica do militante argelino, a única vantagem do ódio seria desencadear a erupção da contraviolência e do engajamento político, além de iniciar o processo de identificação dos verdadeiros inimigos.

Assim como a contraviolência se opõe à violência, as lutas anticoloniais de *libertação nacional* se opõem às lutas imperialistas de *conquista colonial* desde o início desta ao manifestar resistência à invasão do colonizador e manutenção do regime de opressão, criando formas de descolonização das suas mentes, dos seus corpos, das suas comunidades no Terceiro Mundo (Fanon, 1968, 1980, 2021). Por conseguinte, Fanon aponta no *Condenados* ideias para um esquema de análise baseado na compreensão de que existem duas fases dos processos de descolonização: as lutas anticoloniais de libertação nacional, para abolir o regime oficial de colonização, e as de *construção nacional*, após a conquista da independência política formal, para edificar uma sociedade soberana, econômica e culturalmente independente. Via de regra, “o regime colonial cristalizou circuitos, e a nação é obrigada, sob a pena de sofrer uma catástrofe, a mantê-los. Talvez conviesse recomeçar tudo”, reflete Fanon, “alterar a natureza das exportações e não apenas seu destino, reintegrar o solo, o subsolo, os rios e – por que não? – o sol” (idem, 1968, p.79-80).

Cada uma das duas fases estimula diferentes questões de análise, mas em torno do problema da violência, se poderia dizer que, quanto mais a revolução armada que conquista o poder político consiga ser organizada, conscientizar a população e capilarizar a participação popular nesse processo, menor seria a necessidade do uso da violência para a construção

nacional. Acima disso, se deve promover um movimento que seja anticolonial, democrático e radical, no sentido de atingir a raiz dos problemas. “Assim como na fase da luta cada combatente sustentava a nação na ponta do braço”, Fanon explica que, “da mesma forma, durante a fase de construção nacional, cada cidadão deve continuar em sua ação concreta de todos os dias a associar-se ao conjunto da nação” (ibidem, p. 164).

Nesse sentido, a luta de libertação nacional envolve muito mais do que a luta armada, englobando toda uma gama de ações do movimento e transformações do povo oprimido que se descoloniza. Fanon faz um importante exame e vívido relato desse processo em seu livro sobre *O ano V da revolução argelina*, no qual divulgou algumas análises etnográficas acerca das transformações sócio-culturais no processo revolucionário em curso (Fanon, 2011). As mudanças nas relações familiares, o uso político do véu pelas argelinas, a apropriação política do rádio e da medicina ocidental, teriam sido outras causas e efeitos específicos de desalienação do povo argelino.

Em um sentido similar, Freire (2019, p. 57) também constrói a ideia de dois processos diferentes e subsequentes de desalienação dos oprimidos e dos opressores:

A pedagogia do oprimido, como pedagogia humanista e libertadora, terá dois momentos distintos. O primeiro, em que os oprimidos vão desvelando o mundo da opressão e vão comprometendo-se na práxis, com a sua transformação; o segundo, em que, transformada a realidade opressora, esta pedagogia deixa de ser do oprimido e passa a ser a pedagogia dos homens em processo de permanente libertação.

Assim, se entende que não é possível realizar uma libertação de uma vez por todas, sem que seja necessário um processo contínuo de conscientização, de participação, enfim, de construção de um novo mundo pós-revolução. Nesta construção diária, se amarram as linhas de continuidade histórica entre o processo de revolução nacional, da ação revolucionária, da tomada do poder político e econômico, para um processo mais amplo de revolução social e cultural socialista. Intencionalmente ou não, de certo modo Freire reformula as fases da descolonização fanoniana para uma compreensão processual similar aplicada ao universo dos princípios político-filosóficos da sua teoria pedagógica.

Os antigos sonhos opressores, que os colonizados vivenciam introjetando a violência colonial sem reagir contra o sistema colonizador, se transformam, a partir do engajamento na luta de libertação, em sonhos comunitários, não apenas sonhados durante o sono, mas literalmente vivenciados, sendo realizados dia após dia. Do mesmo modo que os sonhos dos jovens chilenos camponeses que se capacitaram e atuavam como educadores “se identificavam com os [sonhos] de sua comunidade”, conforme afirma em *Cartas à Guiné-Bissau* (idem, 1978, p. 102), os processos de reconstrução da humanidade deveriam se

sustentar pelos objetivos comuns animados pela revolução, cujas relações não sejam mais protagonizadas por antagonismos, mas enfim, como diria Freire (2019, p. 96), por homens que se libertam: “já agora ninguém educa ninguém, como tampouco ninguém se educa a si mesmo: os homens se educam em comunhão, mediatizados pelo mundo”.

Não obstante, ressaltando outra questão que atravessa o pensamento desses autores, se pode notar que, apesar das reorientações nas trajetórias e no pensamento de Fanon e Freire de radicalização política, a sua linguagem não ultrapassou a centralidade do discurso masculino. Assim, em relação à desigualdade de gênero, ao recorrer ao termo *homem* como signo de grau máximo de universalização da humanidade, o paradigma masculinista do discurso privilegia a condição masculina de existência humana, afastando ou mesmo excluindo outros grupos humanos através da supressão ou apagamento das suas identidades de gênero. Conforme Grada Kilomba critica:

Muitos autores defendem que Fanon usa o termo *homem* como “uma qualidade fenomenológica da humanidade incluindo o homem e as mulheres”. Mas as mulheres *negras* estão incluídas ou excluídas de Fanon, quando ele escreve “O *negro* é um homem *negro*...”? Incluídas ou excluídas quando ele pergunta “O que quer o homem *negro*?”. Um fato é que quem tem pouco ou nenhum poder é categorizado assim, na ausência. Na inexistência (Kilomba, 2020, p. 15).

Para Grada Kilomba, essa retórica do homem marginaliza as mulheres, principalmente as mulheres negras. Pois:

Enquanto as mulheres *brancas* podem ter um status oscilante, isto é, podem ser elas próprias e as *outras* para os homens *brancos*: pois não são homens, mas são brancas. O homem *negro*, que é homem, mas não é branco, não tem acesso ao patriarcado, pois este é definido pela *branquitude* e torna-o o *outro*. A mulher *negra*, não sendo nem *branca* nem homem, neste esquema colonial representa então uma dupla ausência que a torna absolutamente inexistente. Pois ela serve como a *outra* de *outrxs*, sem status suficiente para a Outridade (ibidem, p. 15-16).

Portanto, Kilomba adverte que, ao escrever “com a linguagem do seu tempo, brilhante e revolucionário”, a sua geração reproduz também o erro do seu tempo, ignorante e reacionário, da linguagem machista, porque “a sua obra também inclui a violência de excluir os gêneros e trans-identidades *negrxs* da existência humana” (ibidem, p. 16). Ainda, a crítica de Kilomba não se conforma com esta exposição do problema, mas reivindica por sua vez que “este é um erro que ele nos deixa para ser corrigido. Ou melhor, uma ausência que ele nos deixa para ser ocupada pela nossa existência” (ibidem).

Havia também sexismo na linguagem e pensamento de Paulo Freire. A professora, teórica e ativista feminista e antirracista afro-estadunidense bell hooks foi uma intelectual bastante inspirada pelas contribuições de Freire, sendo sua pedagogia uma das bases do seu

próprio trabalho⁹⁹, como indica o próprio subtítulo do seu livro mais conhecido, *Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade* (1994). De todo modo, ela inclui pensadores como Freire e Fanon entre a intelectualidade masculina progressista que reproduz padrões sexistas em seu pensamento político para além da linguagem utilizada. Conforme observa bell hooks (2021, p. 54):

Enquanto lia Freire, em nenhum momento deixei de estar consciente não só do sexismo da linguagem como também do modo com o que ele (e outros líderes políticos, intelectuais e pensadores críticos progressistas do Terceiro Mundo, como Fanon, Memmi etc.) constrói um paradigma falocêntrico da libertação – onde a liberdade e a experiência da masculinidade patriarcal estão ligadas como se fossem a mesma coisa. Isso é sempre motivo de angústia para mim, pois representa um ponto cego na visão de homens que têm uma percepção profunda.

Ao mesmo tempo, ela critica a rejeição total da contribuição de Freire por parte de uma intelectualidade feminina branca, posicionando o seu questionamento crítico enquanto mulher negra e intelectual, anticolonial e feminista, que separa o “pouco de terra” para poder se nutrir da “água viva” que representa a obra de Freire para a autora (ibidem, p. 55). Assim sendo, “por outro lado,” escreve bell hooks, “não quero, em nenhuma hipótese, que a crítica desse ponto cego eclipse a capacidade de qualquer pessoa (e particularmente das feministas) de aprender com as percepções” dele, afinal, “o próprio modelo de pedagogia crítica de Freire acolhe o questionamento crítico dessa falha” (ibidem, p. 54). O mesmo caso se aplica à Fanon e suas contribuições¹⁰⁰.

Fanon (2008, p. 34) deveria concordar com a pertinência da crítica, tanto do sexismo da linguagem quanto da relação desta com a construção de pensamento e cultura, uma vez que, conforme ele mesmo percebia, “existe na posse da linguagem uma extraordinária potência”, porque “um homem que possui a linguagem possui, em contrapartida, o mundo que essa linguagem expressa e que lhe é implícito”. Não obstante, pode se dizer que a contribuição daquela geração, no âmbito da linguagem, foi com a sua denúncia da violência do colonialismo racista através da estética violenta dos escritos de autores anticoloniais como

⁹⁹ Lembrando seu encontro com Freire nos Estados Unidos, bell hooks (2021, p. 59-60) conta que ele “veio fazer seminários com alunos e professores do Terceiro Mundo e dar uma palestra pública. [...] No mesmo instante em que certas pessoas falaram contra o fato de eu levantar essas questões [sobre o sexismo em sua obra] e desvalorizaram sua importância, Paulo interveio para dizer que essas questões eram cruciais e as respondeu. Nesse momento eu realmente tive amor por ele, porque ele exemplificou com atos os princípios de sua obra”.

¹⁰⁰ Conforme recupera Faustino (2020b, p. 250), a teórica “bell hooks, ao concordar com a existência de uma visão masculinista (homofilista) que acaba por relegar a experiência das mulheres a um segundo plano, sugere não perder de vista que a escrita de Fanon oferece novos paradigmas à cura, pelo amor, do corpo político negro colonizado, prestes a se quebrar. Assim, ela propõe que se escute essa voz em emergência, permeada por uma paixão e desejo sedutores, sem, contudo, perder de vista seus limites patriarcais”. Rabaka (2010, p. 223-224), por sua vez, concorda com a crítica à perspectiva patriarcal e masculinista de Fanon observável em *Pele negra e Os condenados*, mas também denota que autoras feministas críticas a este aspecto não analisam seus outros escritos, em especial *O ano V da revolução*, no qual as suas contribuições teóricas à análise das relações de gênero e o seu compromisso com a libertação das mulheres aparecem nitidamente (ver também Farhan, 2018).

Aimé Césaire e Frantz Fanon. Por sua vez, se essa linguagem direta do anticolonialismo radical assume um caráter violento, seria porque o colonizado, para conseguir se comunicar e negociar sua libertação, decide se expressar na mesma linguagem praticada pelo colonizador.

Linguagem e ação revolucionárias se uniam contra a violência do falso humanismo europeu. Além disso, denunciar a violência do sistema colonial normalmente ainda teria a intenção de legitimar as reivindicações do movimento de libertação e justificar suas ações de contestação política. Enquanto o sistema colonial não se apoia em outro mecanismo que não a linguagem da violência usada para oprimir o povo explorado, se restringem as alternativas do colonizado para disputar um novo arranjo das relações no qual todos os povos e raças deveriam ser livres e coexistir pacificamente, restando como último recurso agregar o uso da força conjugado às estratégias do movimento.

Dessa perspectiva, o entendimento era que a exigência por soberania dos povos colonizados não seria reconhecida através de negociações pacíficas, sem outras formas de pressão política conjuntas. Para Fanon, portanto, a linguagem é violenta porque o processo em si é violento e as imagens usadas na sua retórica refletem isso:

Fazer explodir o mundo colonial é doravante uma imagem de ação muito clara, muito compreensível e que pode ser retomada por cada um dos indivíduos que constituem o povo colonizado. Desmanchar o mundo colonial não significa que depois da abolição das fronteiras se vão abrir vias de passagem entre as duas zonas. Destruir o mundo colonial é, nem mais nem menos, abolir uma zona, enterrá-la profundamente no solo ou expulsá-la do território (ibidem, p. 30).

Assim, conforme interpreto, se pode entender que abolir as zonas brancas europeias privilegiadas do mundo colonial significa *abolir os privilégios abolindo a própria divisão* entre uma zona do colono e uma zona do colonizado. Em uma polêmica passagem do prefácio de Sartre (1968a, p. 14), ele sentencia que, nesse terceiro tempo da violência, primeiramente “é preciso matar; abater um europeu é matar dois coelhos de uma só cajadada, é suprimir ao mesmo tempo um opressor e um oprimido: restam um homem morto e um homem livre”. Aproximando esta ideia à perspectiva fanoniana, o homem violento, desumanizador e desumanizado, que foi “morto” ou derrotado pela reação do oprimido, pode, dependendo das circunstâncias, morrer *apenas enquanto homem opressor privilegiado*, para “renascer” dessa morte como um novo ser humano diante de outro ser humano.

Nessa rasteira, morrer assim só pode ser uma morte violenta, que força transformações em sua imagem e autoimagem, sua identidade e comportamento, relação com território, suas relações afetivas e materiais e assim por diante¹⁰¹. A rigor, esse violento renascimento só se

¹⁰¹ Conforme Fanon declara (2008, p. 186) em *Pele negra, máscaras brancas*: “Chamo de sociedade burguesa uma sociedade fechada, onde não é bom viver, onde o ar é pútrido, as ideias e as pessoas em putrefação. E creio que um homem que toma posição contra esta morte, é, em certo sentido, um revolucionário”.

completa se a condição de privilégios perecer absolutamente, com o fim das desigualdades sociais e a consagração da revolução social, econômica e cultural. Fanon (1968, p. 26) expressa que a descolonização é “um programa de desordem absoluta”, portanto um fenômeno planejado e projetado para a reconstrução total da sociedade, que não se efetiva a partir “de um abalo natural ou de um acordo amigável”, mas do engajamento político e da morte, ora literal ora metafórica, do opressor, pois, como ele já defendia em *Pele negra*, a desalienação “implica uma reestruturação do mundo” (idem, 2008, p. 82).

4.4 – “Morrer para viver”: sobre o direito e o dever de reagir à violência

Muitos autores e autoras ao longo da história advogaram contrariamente à legitimação do uso da violência para libertação dos oprimidos, como o clássico caso das críticas de Hannah Arendt (1972) à Sartre e Fanon. Não obstante, um exemplo discordante da minha interpretação da teoria freireana como legitimadora da violência do oprimido que destaco para o debate desta dissertação é o livro *Sem ódio nem violência – A perspectiva da libertação segundo Paulo Freire*, escrito pelo intelectual católico Simões Jorge e publicado em 1979; ano da Lei da Anistia, alguns meses após a revogação do Ato Institucional nº 5 da Ditadura Militar de 1968. Naquele período coberto pelo AI-5, pré-Anistia, o governo militar intensificou sua repressão à luta armada de grupos guerrilheiros e outros opositores contrários às violências promovidas pelo regime. Tanto os militares quanto as guerrilhas e outros opositores de esquerda foram alvos de críticas por causa da suposta violência em suas ações, o mesmo que ocorria durante a Guerra da Argélia. Jorge seria um desses críticos, condenando qualquer uso político da violência, independente de quem forem os sujeitos e seus objetivos.

Como demonstra seu subtítulo, ele atribui tal pensamento à perspectiva da libertação de Freire, que rejeitaria tanto o ódio quanto a violência na política. Segundo Simões Jorge (1979, p.8), o método da luta contra a opressão e pela liberdade, para Freire, seria o *diálogo*, o único “instrumento da libertação autêntica”, que utiliza aquilo “que os homens têm de mais seu, a palavra, palavra que é *diálogo, diálogo que é encontro dos homens uns com os outros, com amor, humildade, fé, confiança e esperança*”, assim “criando a nova realidade, a realidade sem oprimidos nem opressores, mas homens no caminho da libertação”.

De acordo com a crítica de Jorge, a revolução freireana não é “uma luta violenta, com armas, com sangue, com prisões”, mas com diálogo, e um diálogo libertador, não “um diálogo superficial, mas responsável, gerador de um pensamento crítico, pensamento desvelador das razões de ser da opressão e, conseqüentemente, gerador, também, de uma atitude crítica para a

superação” (ibidem). Apontando “as raízes cristãs” do pensamento de Freire, Jorge compara o diálogo no método da pedagogia libertadora com a ideia de *verbo* criador da teologia cristã, reconhecendo “a força da palavra”, da “palavra transformadora”, da “palavra humana” que, ao imitar a “*Palavra divina*”, logo “*tem que ser, também, libertadora*”, pois “a palavra de Deus é libertadora” (ibidem, p. 12-14). Então, em um curto parágrafo destacado, Jorge afirma que:

A doutrina de Freire para a libertação, como vemos, não é, pois, a das guerras, das revoluções armadas, das lutas fratricidas, da violência, no estilo de outros métodos tão fáceis de serem verificados na história atual. Não. Sua doutrina é profundamente humana, voltada toda para o homem e para a sua humanização perdida nos regimes de opressão (ibidem, p. 13).

Desta perspectiva, os chamados métodos das lutas violentas e revoluções armadas não fariam parte de doutrinas realmente dirigidas à libertação e humanização. Jorge confunde, aparentemente, o horizonte político libertário do pensamento freireano, em um mundo futuro sem violência, com o processo necessário para alcançar tal realidade. Jorge argumenta com a seguinte comparação:

Deus instituiu o diálogo com os homens através de sua Palavra, o Filho, este Filho, Palavra do Pai [...]. E neste diálogo do Pai com os homens em seu Filho Jesus Cristo, todos fomos libertados.
Assim, pois, os homens só se libertarão quando forem capazes de, à imitação do diálogo divino, dialogarem entre si (ibidem, p. 14).

Ou seja, se a humanidade foi espiritualmente libertada por Deus através da sua Palavra, então ela precisaria de uma palavra humana imitativa da palavra divina para se libertar social, cultural, econômica e politicamente da opressão do mundo, através do diálogo, a forma própria do encontro emancipatório de palavras, “encontro amoroso”, transformador, humanizador (ibidem, p. 79). Portanto, a violência para Freire, de acordo com Jorge, estaria em oposição ao amor cristão, ao encontro e ao diálogo dos homens pela sua humanização.

Todavia, entendo que Paulo Freire discordaria de Simões Jorge, projetando outros conceitos de amor e diálogo, visto como Freire posiciona politicamente o seu humanismo no debate político-religioso, por exemplo. Em *Terceiro Mundo e Ideologia. Carta a um jovem teólogo* (1970), comparou que tanto as ideias de Marx quanto as de Cristo foram deturpadas para justificar a passividade dos oprimidos, ao invés do seu *compromisso histórico*. Ademais, o Terceiro Mundo, que se levantava violentamente contra a violência do Primeiro, seria o único que pode escutar a *Palavra de Deus*, assim carregando consigo a sua mensagem, profética, esperançosa e utópica, de libertação:

Neste sentido, unicamente o Terceiro Mundo, – não no sentido geográfico, mas no de mundo dominado, sem voz – é capaz de ouvir a Palavra de Deus. Para que o Primeiro Mundo possa ouvi-la tem que fazer antes sua experiência de Páscoa, ou seja, *morrer como Primeiro Mundo para nascer de novo como Terceiro Mundo*. [...] ser homem do Terceiro Mundo significa renunciar às estruturas do poder. Estar

com os oprimidos, com os “condenados da terra”, em postura de autêntico amor. Mas esse amor autêntico não é a conciliação impossível entre quem oprime, esmaga e mata e quem é oprimido, esmagado, explorado e ameaçado de morte (FREIRE, 1979, p. 91, *minha ênfase*).

Assim, nesta *Carta* teológica, o filósofo pernambucano retoma a ideia de convivência com os oprimidos associada ao livro de Fanon, ao defender o engajamento dos cristãos em seu compromisso histórico com a transformação do mundo. Como em outros textos seus, como *Educação como prática da liberdade*, *Pedagogia do oprimido* e *Cartas à Guiné-Bissau* – aliás todos citados por Jorge, mas cujas passagens discordantes não são mencionadas em seu livro – Freire defende a legitimidade do uso da violência para superar a violência do sistema voltada contra os oprimidos. Ele reivindica nessa *Carta* a importância de diferenciar, de um lado, a violência desumanizadora do opressor, logo a única real ou totalmente violenta, de outra, a violência amorosa, porque libertadora, do oprimido, dizendo que:

Uma corajosa teologia da revolução tem que fazer esta distinção, assim como uma teologia da violência tem que desmascarar uma série de mitos, entre os quais o de que só o oprimido é violento quando, afinal, se defende da violência do opressor. Para mim, violento é o ato com que alguns homens ou classes impedem outros de ser. Aí está o desamor. Ao contrário, amoroso é o ato que procura anular esta proibição. *A violência dos oprimidos não é violência, mas resposta legítima*; é a afirmação do ser que já não teme a liberdade e que sabe que esta não é um presente, mas uma conquista (Freire, 1979, p. 91, *minha ênfase*).

Do mesmo modo, Freire já havia posto em *O papel educativo das igrejas na América Latina* (1971) que, sem compromisso histórico, “a Páscoa na verbalização é ‘morte’ sem ressurreição. Só na autenticidade da práxis histórica, a Páscoa, é morrer para viver” (idem, 1976b, p. 107 *apud* Lima, 2021, p. 60). É neste sentido que a violência e a morte podem ser expressões e consequências de um ato de amor cristão, anticolonial e revolucionário. Examinando o conceito de amor para Fanon, Nicolau Gayão o descreve como um duplo chamado: uma exortação ao outro, “*exista, para que nós também possamos existir*”, bem como um aviso, “*é preciso que nós não sejamos mais aquilo que fomos até então, para que ambos possamos viver*” (Gayão, 2020, p. 211). A violência representaria, portanto, uma possibilidade de relação amorosa “que se abre também para aqueles que se colocam como inimigos, com toda a complexidade que isso implica” (ibidem).

Esta mesma perspectiva se percebe analisando o conceito de amor no pensamento do educador brasileiro, um amor que representa uma forma de relação ética ligada à luta política por libertação, logo de enfrentamento à violência do opressor com uso de uma violência revolucionária. “Seja feito com amor, respeito e plena consideração pela humanidade do inimigo”, conforme Frantz Cortez (2016, p. 76) afirma em *The Overcoming of Violence: Paulo Freire on the Use of Violence for Social Transformation*, “Freire parece justificar em

circunstâncias específicas o uso da violência para alcançar a genuína libertação humana”. Outros como Oliveira (*et all*, 2021, p. 423) concordariam que “o sentido de violência em Fanon é o mesmo sentido de amor em Freire, que não tem relação alguma com o amor romântico”, mas com “o sentido de luta como ato cultural”.

Curioso notar que, na versão publicada no nº 1 da revista cristã *A Serviço da Palavra* em 1976, sob o título de *Carta a um jovem teólogo*, não se encontra o trecho citado acima¹⁰². Aparentemente, os textos da *Carta* sofreram alterações, ocultando diferentes partes. Como consta na Bibliografia do seu livro, Simões Jorge utiliza o texto de 1970 publicado no nº 5 da revista uruguaia *Perspectivas de Diálogo*, assim, não posso afirmar que ele realmente teve acesso direto aos textos completos¹⁰³. De todo modo, ainda que o próprio Freire de fato não enfatize a questão da violência em seus escritos, mas, sobretudo, a necessidade de uma educação dialógica e uma política participativa, essa possibilidade não isenta a omissão de Jorge em relação aos trechos dos outros escritos de Freire citados pelo autor de *Sem ódio nem violência* conflitantes com seu ponto de vista e sua interpretação pacifista, incorreta no meu entendimento, do pensamento freireano.

Como já mencionado, uma das primeiras expressões bibliográficas da leitura de Fanon feita por Freire, ainda em *Educação como prática*, foi justamente sobre a violência, quando o educador defende que o “homem radical” tem o *dever*:

Por uma questão mesma de amor, de reagir à violência dos que lhe pretendam impor silêncio. Dos que, em nome da liberdade, matam, em si e nele, a própria liberdade. A posição radical, que é amorosa, não pode ser autoflageladora. Não pode acomodar-se passivamente diante do poder exacerbado de alguns que leva à desumanização de todos (*idem*, 2021, p. 69-70).

Já em uma longa nota de rodapé desta mesma passagem, Freire continua sua reflexão sobre a relação entre violência e amor:

Toda relação de dominação, de exploração, de opressão já é, em si, violenta. Não importa que se faça através de meios drásticos ou não. É, a um tempo, desamor e óbice ao amor. Óbice ao amor na medida em que dominador e dominado, desumanizando-se o primeiro, por excesso, o segundo, por falta de poder, se fazem coisas. E coisas não se amam. De modo geral, porém, quando o oprimido legitimamente se levanta contra o opressor, em quem identifica a opressão, é a ele que se chama de violento, de bárbaro, de desumano, de frio. É que, entre os incontáveis direitos que se admite a si a consciência dominadora tem mais estes: o de definir a violência. O de caracterizá-la. O de localizá-la. E se este direito lhe assiste, com exclusividade, não será nela mesma que irá encontrar a violência. Não

¹⁰² Na tradução da antologia de Carlos Albertos Torres que inclui o texto de Freire *Terceiro Mundo e Ideologia. Carta a um jovem teólogo*, vem explicado em rodapé que: “Neste texto se reproduzem trechos de uma carta enviada por Paulo Freire a Rogelio de Alcinda Cunha que, sob a direção de J. B. Metz, realizava sua tese de doutoramento em teologia sobre os trabalhos do próprio Freire” (1979, p. 87). Então, essas cartas foram editadas de formas diferentes entre uma publicação e outra.

¹⁰³ Outra edição dessas cartas foi publicada pela antologia de Carlos Alberto Torres em 1979 – antologia, inclusive, publicada pela mesma editora do livro de Jorge, Edições Loyola. Em suma, não é impossível que Jorge não tivesse acessado a *Carta* com o trecho específico no qual Freire menciona esta teologia da revolução.

será a si própria que chamará de violenta. Na verdade, a violência do oprimido, ademais de ser mera resposta em que revela o intento de recuperar sua humanidade, é, no fundo, ainda, a lição que recebeu do opressor. Com ele, *desde cedo, como salienta Fanon*, é que o oprimido aprende a torturar. Com uma sutil diferença neste aprendizado – o opressor aprende a torturar, torturando o oprimido. O oprimido, sendo torturado pelo opressor (*ibidem, minha ênfase*).

Assim, o amor estaria tanto no próprio processo de estabelecimento de uma relação amorosa, ainda que inaugurada pelo ato violento de rebelião dos oprimidos, quanto no resultado posterior à esta resposta do oprimido à violência do opressor, pois, justamente por colocar fim à violência deste, ela pode inaugurar o amor entre todos.

Desse modo, ele diria que é preciso, primeiro, que a recusa ao diálogo seja interrompida para que se estabeleça algum diálogo. Conforme Freire (2019, p. 108-109) elabora no terceiro capítulo da *Pedagogia*, “A Dialogicidade: Essência da educação como prática da liberdade”, explicita que o diálogo, este “encontro dos homens, mediatizados pelo mundo, para *pronunciá-lo*”, é impossível entre disposições antagônicas, ou seja, entre as pessoas que querem a transformação do mundo e sua humanização, de um lado, e, de outro, aquelas que querem conservar a ordem social injusta tal como ela é, desumanizante. Em suas palavras:

Existir, humanamente, é pronunciar o mundo, é modificá-lo. O mundo *pronunciado*, por sua vez, se volta problematizado aos sujeitos *pronunciantes*, a exigir deles novo *pronunciar*.

Não é no silêncio que os homens se fazem, mas na palavra, no trabalho, na ação-reflexão.

Mas, se dizer a palavra verdadeira, que é trabalho, que é práxis, é transformar o mundo, dizer a palavra não é privilégio de alguns homens, mas direito de todos os homens. Precisamente por isto, ninguém pode dizer a palavra verdadeira sozinho, ou dizê-la para os outros, num ato de prescrição, com o qual rouba a palavra aos demais.

[...] não é possível o diálogo entre os que querem a *pronúncia* do mundo e os que não a querem; entre os que negam aos demais o direito de dizer a palavra e os que se acham negados deste direito. É preciso primeiro que, os que assim se encontram negados no direito primordial de dizer a palavra, reconquistem esse direito, proibindo que este assalto desumanizante continue (*ibidem*).

Seria no fundo a mesma ideia, repetindo a citação de Che Guevara (2007, p. 104), de que a “coexistência pacífica não inclui a coexistência entre exploradores e explorados, entre opressores e oprimidos”. Como diria Venício Lima (2021, p. 58) em *A prática da liberdade, para além da alfabetização*, “o diálogo libertador é limitado àqueles que desejam transformar o mundo”, logo, como confirmaria Freire (1985, p. 123-124 *apud ibidem*, p. 60), “o diálogo só se dá entre iguais e diferentes, nunca entre antagônicos”. Essas perspectivas continuarão a reverberar nos próximos escritos freireanos. Nos seus registros da experiência guineense de libertação em *Cartas à Guiné-Bissau*, Paulo Freire (1978, p. 37) faz o seguinte relato de uma de suas conversas e de Elza Freire com um jovem militante do Partido Africano para a Independência da Guiné e Cabo Verde (PAIGC):

“Certa vez, continuou [o jovem], ao regressarmos do esconderijo, após um bombardeio, encontramos, no pátio do Internato, três camaradas nossas, duas já mortas, a terceira morrendo, as barrigas abertas. Junto a elas, três fetos varados por baioneta.” [...]

Perguntei apenas, mãos crispadas, o que faziam quando conseguiam aprisionar assassinos tão perversos. [...]

Com voz sempre mansa e calmo, sua resposta foi um ensinamento. “Gente ruim como essa, disse ele, quando pegada, era punida, de acordo com o tribunal popular. A revolução pune, mas não tortura. O camarada Cabral falava sempre do respeito que se devia ter ao inimigo. Era uma palavra de ordem do nosso Partido, do PAIGC”.

Aí está uma diferença radical entre a violência dos opressores e a violência dos oprimidos. A daquelas é exercida para preservar a violência, implícita na exploração, na dominação. A dos últimos, para suprimir a violência, através da transformação revolucionária da realidade que a possibilita.

Nesta passagem, mais uma vez a experiência de violência o faz refletir sobre, como devo enfatizar, a *diferença radical* entre a violência dos opressores e a reação violenta dos oprimidos. Enquanto a primeira oprime o povo dominado descumprindo até mesmo leis de guerra internacionais rotineiramente, a segunda busca transformar essa realidade opressora suprimindo a rotina de violência do seu sistema de dominação, se apoiando democraticamente na vontade popular. “Não uma vez nem duas, em seus textos”, como ressaltaria Freire a respeito da principal liderança do PAIGC:

Amílcar Cabral sublinha “que a nossa resistência armada é um ato político” e que a “nossa resistência armada é também uma expressão da nossa resistência cultural”.

Foi esta visão dinâmica da luta, constituindo-se na luta mesma, que levou Amílcar Cabral e seus camaradas de Partido a jamais desprezar a formação rigorosa dos militantes. Daí que nunca tivesse tido esta reduzida a um treinamento puramente técnico-militar para o manuseio de armas. O militante aprendia não apenas o que era um fuzil e como usá-lo, mas também para que usá-lo, porque usá-lo, contra quem e contra quem usá-lo e a favor de quem e de quem usá-lo.

“Somos militantes armados e não militares”, disse Amílcar, insistindo na necessidade de um “trabalho político eficaz no seio das forças armadas”, cuja falta provocava “uma certa mania militarista. Tendência, enfatizava ele, que deve ser combatida e liquidada com urgência no seio das FARP” (ibidem, p. 168).

Dessa maneira, o uso político libertário da violência estaria sujeito a diversos critérios, relacionados às suas finalidades, os motivos, as vítimas e os alvos, os beneficiários e suas filosofias. A formação ao mesmo tempo militar e militante das forças armadas daquele Partido teria se pautado na responsabilidade e criticidade dos seus militantes, o que afastaria qualquer caráter opressor da organizada reação de contraviolência do movimento nacionalista em vista à libertação do povo.

Como diria Fanon, “não triunfamos numa guerra nacional, não derrotamos a terrível máquina do inimigo, não transformamos os homens se esquecemos de educar a consciência do combatente” (Fanon, 1968, p. 111). Freire, por sua vez, enfatiza a ideia de Cabral de uma espécie de *suicídio de classe* como necessidade histórica revolucionária (Cabral, 1980, p. 41). Assim, outra vez a ideia de morte aparece como uma metáfora para a superação das relações

violentas entre opressores e oprimidos: “o intelectual pequeno-burguês precisa ter a coragem de suicidar-se como tal para, renascendo como trabalhador revolucionário, poder dar uma contribuição real à luta de libertação” (Freire, 1978, p. 135).

Anos mais tarde, em sua volta ao país, que vivia um processo de gradual redemocratização política, a perspectiva de Freire sobre a violência não teria se alterado. Em uma entrevista para a revista brasileira *Vozes*, em 1982, à época trabalhando como professor da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) e da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), além de ter se tornado um dos fundadores e militante do Partido dos Trabalhadores (PT), assim responde Freire (1982, p. 58-59) à seguinte pergunta dos editores: “*Vozes – O Sr. considera que a questão da violência ou da não-violência para a promoção das mudanças sócio-econômico-políticas continua na ordem do dia?*”:

Paulo Freire – Vou responder de uma maneira que não é evasiva. É o que penso, pondo de lado a minha real ojeriza pela violência. [...] Toda vez que me falam em violência, penso que a violência não é uma categoria metafísica. Não cabe a mim apanhar a violência com uma pinça, no ar, e dizer: “Aqui está a essência da violência”. Para mim, a violência é uma categoria histórica.

Dessa maneira, para o educador engajado, nenhuma resposta abstrata sobre a definição de violência responderia verdadeiramente do que se trata este fenômeno social. Na entrevista, ele usa uma recente viagem para exemplificar essa ideia e, com isso, também recupera a contribuição do padre cearense Dom Hélder, opositor da ditadura militar, para falar sobre a violência sendo institucionalizada. “Agora mesmo”, continua Freire,

Estive no Nordeste, descansando, e vi coisas terríveis. Vi famílias almoçando nas latas de lixo. E não é possível negar isso porque é algo concreto, está lá, quem quiser pode ir ver. E acho isso uma profunda violência. Coloquei esta questão da violência há alguns anos na “Pedagogia do Oprimido”. Para mim, quando a gente fala de violência faz um pouco de cavilação: nós só consideramos a violência quando ela parte do oprimido, quando ela é uma resposta que o oprimido dá a uma violência institucionalizada, como diz dom Hélder. É nesse momento que a gente se revolta contra a violência. Quem inaugura o desamor não é o desamado, mas é quem desama. Quem inaugura a violência não é o violentado, é quem violenta. E neste sentido gostaria de dizer, quando se fala em luta de classes, em ficar contra a luta de classes, eu só posso rir, porque essa não é uma questão para ficar contra ou a favor. Isto é algo para constatar, em primeiro lugar. Se quiser tire o nome de luta de classes, que é mais brabo e diga conflitos de classes, conflitos de interesses. E isso existe (ibidem, p. 59, minhas ênfases).

“*Quem inaugura a violência não é o violentado, mas quem violenta*” é o trecho da fala de Freire que dá título à entrevista na seção publicada pela revista. Ressalta que a ausência de violência não depende, portanto, da resposta ou falta de resposta do oprimido, mas da abolição da histórica violência do opressor. Então, poderia se dizer que, sendo uma categoria essencialmente histórica, uma reflexão puramente metafísica sobre a violência, esvaziada de historicidade, é insuficiente e alienante. Associando violência a conflito e logo com a

aceitação da realidade como conflituosa, ele afirma na entrevista que “o conflito é a parteira da consciência” (ibidem), como semelhantemente Fanon entende a contraviolência como desalienadora do sujeito colonizado.

Não obstante, essa constatação do caráter violento incrustado nas relações sociais, que torna impossível o diálogo entre classes sociais antagônicas, levando à necessidade de uma reação violenta do oprimido contra a opressão para inaugurar o diálogo, não anularia a necessidade de reflexão sobre os parâmetros éticos que devem ser buscados para moralizar, delimitar e organizar essa reação do oprimido. “Meu sonho”, conclui Freire naquela resposta ao entrevistador, é “encontrar os caminhos da transformação social com um gasto menor. Quanto menos gasto social, tanto melhor” (ibidem). Novamente, em 1993, respondendo sobre a violência racial e contra outras minorias nos Estados Unidos e o posicionamento de Martin Luther King – com quem Malcolm X, segundo Freire, tinha relações de “complementações” – Freire defende o necessário “direito de defesa, legítima defesa”, do oprimido em reação à violência dos brancos e outros opressores, embora:

O ideal é que as transformações radicais da sociedade – que trabalham no sentido da superação da violência – fossem feitas sem violência. Agora, a responsabilidade de que elas sejam salpicadas de violência não é de quem pretende mudar o mundo. É de quem não pretende que o mundo mude. Então, uma vez mais, são os dominantes, são as classes dominantes, que levam as classes dominadas à briga, ao conflito até, inclusive físico, quando as classes dominadas – num gesto de direito e de manifestação de sua humanidade – protestam contra a preservação da maldade, da perversidade, da malvadez do opressor (Freire; Guimarães, 2002, p. 85-86 *apud* Lima, 2021, p. 67).

Em seguida, acrescenta que:

Hoje, continuo pensando que a democracia não significa o desaparecimento absoluto do direito de violência de quem está sendo proibido de sobreviver. É que o esforço de sobreviver às vezes ultrapassa o diálogo. Para quem está proibido de sobreviver, às vezes, a única porta é a da briga mesmo. [...] *Eu faço tudo para que o gasto humano seja menor, como político e como educador. Entendo, porém, o gasto maior.* [...] Eu marcho para a diminuição do gasto humano, das vidas, por exemplo, mas entendo que elas também possam ser gastas, *na medida em que você pretenda manter a vida.* O próprio esforço de preservação da vida leva à perda de algumas vidas, às vezes, o que é doloroso. Agora, o que eu não acredito é na conscientização dos poderosos (ibidem, *minhas ênfases*).

Assim sendo, em sua perspectiva crítica das relações opressoras, haveria pelo menos dois limites que se impõe eticamente à apropriação revolucionária da violência. Um limite é que vidas inocentes não deveriam ser desperdiçadas desnecessariamente, isto é, tal desperdício deveria ser ativamente buscado no planejamento e execução da ação política. Em seu último livro publicado em vida, *Pedagogia da autonomia* (1996) [procurar paginação], Freire sentencia que:

O erro na verdade não é ter um certo ponto de vista, mas absolutizá-lo e desconhecer que, mesmo do acerto de seu ponto de vista é possível que a razão ética nem sempre esteja com ele.

O meu ponto de vista é o dos “condenados da Terra”, o dos excluídos. Não aceito, porém, em nome de nada, ações terroristas, pois que delas resultam a morte de inocentes e a insegurança de seres humanos. O terrorismo [e sua malvadez] nega o que venho chamando de *ética universal* do ser humano.

Anos antes, quando a experiência do tribunal popular guineense ensina a Freire porque a revolução punia os opressores sem torturar, baseada na lição de Amílcar Cabral sobre o respeito que se deve ter ao inimigo, ensinamento que teria se tornado palavra de ordem do PAIGC, outro limite ético estava sendo estabelecido. A violência revolucionária, sendo conscientizada e moralizada, deveria usar a força apenas na medida necessária para interromper a violência, nada mais. Assim, ambos os preceitos éticos cooperam para o mesmo resultado, determinando limites quantitativos e qualitativos à chamada violência do oprimido.

Na forma da contraviolência humanizadora, portanto, uma revolução popular deveria se apropriar da violência somente para libertar, jamais para causar maiores danos do que o necessário, nem para torturar e desumanizar ainda mais a situação humana sob justificativa de um objetivo maior ou mais importante. Desde *Educação como prática*¹⁰⁴, a crítica ao espontaneísmo e ingenuidade da rebelião, em seu caráter passional a ser superado pela práxis, assim como o problema do terrorismo e da perda das vidas de vítimas inocentes, são elementos de limitação ética do uso revolucionário da violência. Consequentemente, a busca pela minimização do que Freire chamou de *gasto social* necessário à transformação radical da realidade seria um princípio ético fundamental da revolução.

Em suma, durante o amadurecimento político-teórico ao longo dos seus escritos, Freire continua convertendo sua teoria pedagógica em uma teoria da revolução que envolve, em seu escopo, uma teoria da violência, na qual a violência é inevitável e uma violência ética ou um uso ético da violência seria considerado como um das determinações fundamentais de qualquer processo revolucionário. Para Freire, assim como a política da revolução envolve uma epistemologia da revolução, ela também não se desvincula de uma moral – uma moralidade revolucionária que delimita eticamente a violência revolucionária e ao mesmo tempo reivindica essa violência tanto como um *direito* quanto como um *dever* do sujeito responsável que reage à violência primeira do opressor.

¹⁰⁴ Em rodapé, Freire (2021, p. 121) critica que a *rebelião popular*, como “emersão um tanto brusca feita pelo povo do seu estado anterior de imersão, em que não realizara experiências de participação, deixa-o mais ou menos atônito diante das novas experiências a que é levado: as de participação. A rebelião é fartamente ingênua e, por isso mesmo, carregada de teor emocional. Daí a necessidade de ser transformada em inserção”, isto é, uma inserção ou adesão responsável, crítica e participativa na realidade.

Quase uma década depois, em livro póstumo, três cartas escritas entre 1992 e 1997 são reunidas na coletânea intitulada *Pedagogia da indignação: cartas pedagógicas e outros escritos* (2000), editada por Ana Maria Freire, também conhecida como Nita, sua segunda esposa. No último dos seus escritos, intitulado *A questão da violência*, Freire publica o que talvez fossem suas últimas palavras sobre a violência antes do seu falecimento em 1997:

A questão da violência não é só física, direta, mas sub-reptícia, simbólica, violência e fome, violência e interesses econômicos das grandes potências, violência e religião, violência e política, violência e racismo, violência e sexismo, violência e classes sociais.

A luta pela paz, que não significa a luta pela abolição, sequer pela negação dos conflitos, mas pela confrontação justa, crítica dos mesmos e a procura de soluções corretas para eles é uma exigência imperiosa de nossa época. A paz, porém, não precede a justiça. Por isso a melhor maneira de falar pela paz é fazer justiça. [...]

A nossa utopia, a nossa sã insanidade é a criação de um mundo em que o poder se assente de tal maneira na ética que, sem ela, se esfacele e não sobreviva.

Em um tal mundo a grande tarefa do poder político é garantir as liberdades, os direitos e os deveres, a justiça, e não respaldar o arbítrio de uns poucos contra a debilidade das maiorias. [...]

Os inimigos da vida a ameaçam constantemente. Precisamos, por isso, lutar, ora para mantê-la, ora para reconquistá-la, ora para ampliá-la. [...]

Por isso, aceitar o sonho do mundo melhor e a ele aderir é aceitar entrar no processo de criá-lo. Processo de luta profundamente ancorado na ética. De luta contra qualquer tipo de violência.

Se aplicarmos a perspectiva de análise investigada nesta dissertação sobre esta última consideração de Freire em torno da violência, perspectiva que se delineia em *Educação como prática*¹⁰⁵ e se prolonga nos seus futuros escritos, se entende que ele estaria, aqui, assumindo mais uma e pela última vez que a violência (opressora) e a luta de libertação (sempre interpretável pelos opressores como violenta) jamais poderiam ser a mesma coisa. Enquanto fenômenos distintos, ele condena a violência e reivindica a luta contra qualquer tipo de força direta ou social, material ou economicamente opressora. Dessa perspectiva, para lutar contra a violência em todas as suas faces físicas e simbólicas, ou culturais, a luta precisa ser, do mesmo modo, multifacetada, devido primeiro, a própria natureza multifacetada do sistema opressor, que nega a possibilidade mesma do diálogo e resolução do conflito, e, segundo, a historicidade do mundo humano, que tende a silenciar quem não exige seu direito de pronunciá-lo. Afinal, para Freire (2019, p. 108, *minha ênfase*), “existir, *humanamente*, é pronunciar o mundo, é modificá-lo”.

Portanto, se o diálogo libertador só é possível na relação eu-tu entre sujeitos, ao contrário da relação sujeito-objeto desumanizante própria da dominação, então é preciso, para

¹⁰⁵ Ainda muito incipiente em *Educação e atualidade brasileira*, quando Freire (1959, p. 59) apenas começa a caracterizar o anti-diálogo como violento: “grande problema [do assistencialismo] está na violência do seu anti-diálogo que, impondo ao homem mutismo e passividade, não lhe oferece condições especiais para o desenvolvimento ou a abertura de sua consciência que, nas democracias, há de ser cada vez mais crítica”.

que haja diálogo, que os opressores se disponham a recusar por conta própria o seu papel opressor, ou que sejam forçados a isso. Pois, a superação da situação de dominação exige uma práxis que desorganize e neutralize as opressões enquanto reconstrói as relações sociais. Portanto, a *contraviolência* faz parte desta práxis, assim como o *diálogo*. Como na luta mortal hegeliana, ao colocar um fim na relação entre o senhor e o escravo, é abolida a opressão que a sustenta. Quando os escravizados se desalienam, se apropriam da violência na forma da contraviolência e vencem a luta de libertação, matando os opressores física e/ou socialmente, estes finalmente deixariam de ser senhores de escravos para se tornarem: ou homens mortos, se insistem em tentar manter a exploração dos oprimidos, ou apenas pessoas sem privilégios estabelecidos por hierarquias sociais, restando, então, somente pessoas e povos que podem, enfim, se reconhecer em sua humanidade comum.

Considerações finais

A radicalização do pensamento político terceiro-mundista foi uma notável marca da geração de intelectuais e políticos de meados do século passado. Primeiro predominou o eixo Ásia-África, depois a rede política se intensificou com a confluência latino-americana. Pensadores e pensadoras militantes como Kwame Nkrumah, Aisha Abdul-Rahman, John William Cooke, Guerreiro Ramos, Paulo Freire, Amílcar Cabral, Maria Amália Fonseca, Maria da Luz Boal, Frantz Fanon, Patrice Lumumba, Julius Nyerere, Samora Machel, Thomas Sankara, se radicalizaram, a rigor cada um à sua maneira, em direção ao que consideravam a necessidade histórica do seu tempo, a missão da sua geração: a revolução socialista.

À época, o chamado *Espírito de Bandung* representou a recusa organizada tanto contra a exploração econômica nas relações mundiais quanto contra a dominação cultural imperialista como um todo. Nesse processo, pode se destacar que a participação política das mulheres em movimentos anticoloniais, embora frequentemente negligenciada, foi bastante importante para provocar a reflexão de autores masculinos, ainda muito restritos aos limites estabelecidos pelo patriarcado, e para a massificação, conscientização e combatividade das lutas contra os inimigos do povo. Como eu analiso, essa transformação geracional se deve a dois conjuntos de fatores. Eles são influenciados e influenciadores tanto em relação à repercussão de grandes eventos políticos, as guerras na Europa e no Terceiro Mundo e demais conflitos associados, como em relação à repercussão de teorias sociais emancipatórias ligadas ao marxismo-leninismo, ao feminismo, ao nacionalismo anticolonial, ao pan-africanismo, ao movimento da Negritude, à teologia da libertação, à psicanálise, entre outras.

Na qualidade de intelectuais e lideranças políticas, tanto os latino-americanos, como Che Guevara em Cuba, William Cooke na Argentina, Freire no Brasil, quanto os africanos, como Abdul-Rahman no Egito, Ahmed Sékou Touré na Guiné, Cheikh Anta Diop no Senegal, Félix-Roland Moumié em Camarões, Maria Amália Fonseca em Cabo Verde, Jomo Kenyatta no Quênia, e asiáticos, como Mao Tsé Tung na China e Ho Chi Minh no Vietnã, atuavam como organizadores e porta-vozes representantes de movimentos populares locais e de articulações mais amplas envolvidas no território de onde emergem como lideranças políticas e nas regiões politicamente congregadas em luta por sua libertação comum. Externa e internamente, todos esses processos foram absolutamente envolvidos com disputas políticas nas mais diversas direções e que deram origem a diversas contradições, que não seriam cicatrizadas com as lutas de *libertação* nacional e o consagrado término oficial da revolução,

com a estiagem da bandeira, mas, pelo contrário, reverberam nos desafios das décadas seguintes até os dias atuais, nas chamadas lutas de *construção* nacional.

Dessa perspectiva, os imperialistas e as oligarquias nacionais em aliança com outros setores interessados ou manipulados da sociedade civil, junto, por outra parte, com a resistência promovida por movimentos sociais, moldaram nosso mundo moderno. Entender debates que atravessam e constituem a matriz anticolonial de combate às opressões e as reações que autores como Paulo Freire tiveram em resposta aos desafios políticos da época, desencadeados sobretudo pela resistência ao imperialismo colonial e aos ciclos de ditaduras militares na América Latina, além das lutas de libertação no eixo Ásia-África, pode fornecer elementos valiosos para a compreensão do mundo contemporâneo a partir da perspectiva do Terceiro Mundo, se continuarmos analisando suas teorias e tentarmos as re-interpretar frente às possibilidades de aplicação em outros contextos, o que Freire buscou fazer em sua leitura da obra de Frantz Fanon, em particular o livro *Os condenados da Terra* (1961).

Na trajetória de radicalização política de Freire, o processo de amadurecimento das suas ideias é perceptível ao longo das publicações da sua primeira tríade de livros, *Educação e atualidade brasileira* (1959), *Educação como prática da liberdade* (1965-67) e *Pedagogia do oprimido* (1968-70), que coincide com eventos marcantes das suas experiências políticas, profissionais e pessoais. Como busquei demonstrar, a cultura local, o trabalho direto com pessoas de realidades diversas, a perseguição política, o exílio, questões emocionais, as alianças e as amizades, os diálogos e pesquisas, a conciliação ou falta de conciliação entre demandas profissionais e familiares são todos fatores relevantes que intervêm no processo de elaboração, circulação, apropriação e reconstrução de ideias.

Investigando os seus primeiros escritos, desde *Educação e atualidade brasileira*, ainda muito idealista e influenciado pelo desenvolvimentismo isebiano, analiso como o pensamento de Freire passa por uma radicalização com a experiência do exílio chileno, menos de transformação da sua prática pedagógica aparentemente, quanto de transformação teórica. Conforme foi discutido nesta dissertação, a lacuna especialmente intelectual que revestia o pensamento freireano pré-ditadura seria preenchida pela contribuição de teóricos radicais como Lenin, Fanon, Che Guevara, Mao Tsé Tung, entre outros. Não obstante, para efeitos de investigação e análise da contribuição específica de Fanon para Freire centrada nos temas da *alienação e violência*, trago para mediação deste debate o uso político da dialética hegeliana do senhor e do escravo (em detrimento de outras mediações possíveis), além das críticas fanoniana e freireana à alienação, antes de me dedicar a um confronto ainda mais direto entre as teorias políticas de Fanon e Freire em torno do problema da violência.

Assim, eu discuto na dissertação como, entre outras contribuições teóricas em circulação, Fanon e Freire tiveram em comum a dialética hegeliana como referência para discutir a alienação em contextos coloniais e político-pedagógicos em geral, além das revoluções no Terceiro Mundo e principalmente os movimentos no nordeste brasileiro e a reforma agrária chilena. Com isso, a relevância atribuída por Freire ao livro de Fanon não se deve a ter sido o primeiro a abordar os temas e iluminar o caminho para o educador brasileiro, mas o modo particular com o qual Fanon ultrapassa a dialética senhor-escravo para interpretar o problema da alienação nas relações coloniais-raciais – ainda que Freire absorva sua contribuição em um viés mais universalista, em comparação ao martinicano-argelino.

Nos debates desses autores, o problema da alienação exerce o papel de manipular a sociedade para sua aceitação da condição desumanamente violenta na qual o povo foi renegado. Sendo assim, entre as principais contradições dos processos históricos que envolviam os trabalhos de Freire, se encontrava a manipulação social do povo, junto às complexas relações entre lideranças políticas, classes dominadas e movimentos sociais organizados, problema interligado aos direcionamentos sociais e os significados políticos da violência em sua relação com os arranjos econômicos, políticos e ideológicos da sociedade. Nessa conjuntura, se disputava por uma liderança democrática e popular do movimento de transformação social, o que dependia do engajamento na desalienação das massas que serviam de força de manobra nas mãos dos grandes governantes. Ao mesmo tempo, se devia tanto combater a *violência colonial*, sistêmica, inauguradora do regime de colonização, quanto interromper o seu desdobramento na *violência horizontal* dos oprimidos entre si.

Desse modo, a alienação e a violência seriam fenômenos sobrepostos, pois toda forma de alienação é uma expressão da violência e o resultado de violências anteriores, enquanto toda ação violenta, entendida e materializada com o uso da força como meio de opressão, dominação e exploração, é alienadora e consequência de um estado anterior de alienação. Logo, toda violência, seja vertical (de cima para baixo, em termos de hierarquia social) seja horizontal (do oprimido contra outro oprimido), é alienante e representativa do efeito da alienação, material e ideológica. Contra tal arranjo de poder, a *práxis* de libertação dos oprimidos colonizados, e conseqüentemente libertação dos opressores da sua condição de agentes da opressão, seria através da articulação organizada e conscientizada entre reflexão e ação políticas para emancipação dos grupos mais explorados. Nesse processo de superação simultânea da violenta alienação e da alienante violência do sistema colonial, a pedagogia libertária é fundamental.

Em conformidade com princípios adotados por grande parte do movimento anticolonial, as ações pedagógicas ou educacionais de conscientização e desalienação, em seu sentido amplo, se alinhavam às ações políticas de caráter mais contestatório em termos de confronto direto com as forças organizadas da ordem social opressora. Com isso, surge a noção e a prática da *contraviolência*, forjada por ações baseadas na autodefesa, na expropriação de armas e outros suprimentos, ocupação e segurança territorial, na escolta de militantes em trânsito, na pressão política e negociação diplomática, sabotagens, entre outros objetivos similares, orientados por uma finalidade maior, que deveria ser a *humanização* e fim da opressão. Portanto, a práxis libertadora da luta anticolonial, em seu conjunto, se fundamenta tanto na pedagogia libertária quanto na contraviolência como ferramentas complementares ao movimento de libertação humana, de construção de uma nova humanidade, enfim, de um mundo novo a ser pronunciado.

Nessa esteira, acredito que a contribuição desta pesquisa seja o aprofundamento na investigação e debate, histórica e intelectualmente contextualizado, em torno dessa contribuição de Frantz Fanon para Paulo Freire. Como resultado, percebo que, por um lado, o tema mais associado à obra de Fanon por Freire foi a questão da alienação, muito discutida a partir da ideia de uma aderência do oprimido ao opressor, repensada em termos de relações opressivas entre educador e educando, o colonizador e o colonizado, etc. Essa aderência ao opressor, em ideias e comportamentos, não significa necessariamente agir de modo idêntico ao opressor, até pela diferença de condições, mas uma aderência prática e ideológica ao regime explorador de modo a reforçar o seu poder de oprimir.

Ao mesmo tempo, a questão da violência aparece como uma contribuição mais especificamente fanoniana muito importante para o debate anticolonial e o pensamento freireano, sem desconsiderar o grande tema da alienação que Freire reiteradamente associa a Fanon. Afinal, o tema da violência também foi associado a Fanon pelo autor, diferente do uso que faz de Marx, por exemplo, que também reivindica a violência revolucionária, mas não a discute da mesma forma, nem foi referenciado por Freire neste tema. Então, o tema a partir da obra de Fanon merece destaque e maiores aprofundamentos por impactar o modo como Freire radicaliza seu pensamento e repensa a alienação vinculada ao problema da violência. Nesse caminho, a tese central discutida nesta dissertação se debruça sobre o papel desempenhado pelo livro *Os condenados da Terra* de Frantz Fanon, articulado ao pensamento fanoniano em geral, para a evolução do pensamento político de Paulo Freire, em um momento da sua trajetória no qual o contexto histórico exigia essa atualização.

As demandas das classes oprimidas, a violência da ditadura¹⁰⁶, os políticos reacionários, o exílio, a continuidade em trabalhos educativos, a reflexão sobre sua prática político-pedagógica, suas novas leituras e diálogos foram grandes catalisadores da radicalização do pensamento freireano, que, comprometido com suas raízes humanistas, amplia seu núcleo básico incorporando novos instrumentos de análise. Considerando que a ditadura havia sido recém implantada quando Freire estava revisando sua tese de *Atualidade brasileira*, quando foi preso pelos militares, o que logo o levará, já no primeiro ano de exílio, a escrever seu próximo livro, *Educação como prática*, este segundo pode ser considerado sua primeira reação bibliográfica ao Golpe. Nesse processo, o relativo atraso da teoria de Paulo Freire mencionado por Francisco Weffort (2021) corresponde ao tempo necessário para sua reação amadurecer intelectualmente, o que resultará na publicação da *Pedagogia do Oprimido*, ponto alto dessa inflexão em seu pensamento político, que absorve as contribuições de teóricos socialistas entre os quais Fanon e suas críticas à alienação e à violência.

Em síntese, ao perceber a violência como o uso da força para oprimir, dominar e explorar, Fanon e Freire concebem este fenômeno em sua desumanidade, absolutamente repudiável; sua totalidade, como estruturante social; sua integralidade, definida pela relação indissociável entre meios e fins; sua inevitabilidade imediata como condição histórica; e sua temporalidade, que a torna passível de ser superada pela ação articulada do que também se poderia chamar de ações de *convencimento e constrangimento*. O convencimento como um efeito do diálogo depende da disposição para se permitir se convencer, após um exame crítico da questão. Nas relações de poder, dependeria do desejo ou disposição do opressor para parar de oprimir, parar de silenciar, escutar e se engajar na transformação de si e do mundo.

Quando ausente, portanto, a falta de disposição provoca a necessidade do constrangimento como único meio restante para interromper a opressão, no sentido de que só poderia acontecer, neste caso, se o agente opressor for forçado ou constrangido por uma reação contrária que produza esse efeito. Quero enfatizar que essa observação não deve significar uma análise teórica desvinculada de qualquer contextualização histórica e minha intenção com esta dissertação foi demonstrar justamente o contrário: os capítulos em seu conjunto informam o conteúdo histórico da discussão sobre a violência. A disputa por hegemonia global do século XX e a chamada “Guerra Fria”, que, da perspectiva do Terceiro Mundo, foi uma Guerra Quente, determinaram as direções que a violência tomou em sua manifestação na realidade concreta de luta entre opressores e oprimidos.

¹⁰⁶ Para maiores considerações sobre o debate da violência na América Latina, veja também Marighella (2019).

Por fim, ressalto que o livro *Pedagogia do Oprimido* é, na verdade, uma introdução à “pedagogia do oprimido”, escrita para contribuir com outros movimentos políticos, educativos e libertários, independente de qual âmbito social eles atuem. Paulo Freire fez parte do movimento intelectual anticolonialista de sua época, engajado na apropriação crítica, contextual e utilitarista de ideias estrangeiras europeias e afro-asiáticas para fins emancipatórios. Ele dedicou grande parte da sua vida para desvendar as armas do opressor, especialmente as armas da alienação, que poupam a vida dos oprimidos para usá-los na exploração do seu trabalho e enriquecimento dos poderosos sem contestação. Tal problema da passividade foi uma grande questão para esses autores, preocupados tanto com a qualidade da participação política, quanto com a falta de participação popular na organização da sociedade.

Ao longo da história humana, sempre houve tendências militaristas e autoritárias ao redor do mundo. Já em meados do século passado, o monopólio da violência sob poder dos agentes da opressão foi duramente questionado por ações conjuntas baseadas na desalienação ideológica e na força contraviolenta dos povos colonizados. A princípio, discutir a questão da violência pode levar a uma rápida repulsa e condenação a “qualquer tipo de violência”. Porém, como diria Paulo Freire, a violência não é uma categoria metafísica, nem uma coisa da qual se possa levemente ser contra ou a favor, ou ser tratada como algo que pudesse simplesmente deixar de existir se não falarmos sobre, mas sim uma categoria histórica, o que nos indica sua inevitável realidade, que se apresenta às pessoas como desafio, a ser superado.

Como demonstrado, a teoria da violência presente na obra de Frantz Fanon alimenta uma teoria freireana da violência do oprimido como um direito e um dever dos esfarrapados do mundo de lutar pela sua vida, liberdade e dignidade. Neste debate, é de suma importância o quanto a finalidade da ação política redefine profundamente o seu significado social. Freire adverte que, assim como, em situações de antagonismo, somente meios violentos poderiam salvar a vida dos oprimidos, se for o caso, ou transformar a realidade pela raiz dos seus problemas, revolucionando a estrutura social, somente a libertação humana orientada por uma ética revolucionária, que moraliza a luta política, pode centralizar o horizonte de luta do movimento de construção de uma nova humanidade. A lição que Fanon deixou para Freire foi que essa verdadeira abolição das opressões apenas se realiza na filosofia da práxis anticolonial, na contralógica revolucionária do colonizado, ou, como também poderia se dizer, na dialética de libertação do oprimido. Enfim, enquanto a injustiça impera no mundo em que sobrevivemos, ações de convencimento e constrangimento precisariam se equilibrar e reeducar oprimidos e opressores, “*para que ambos possamos viver*” (Gayão, 2020, p. 211).

Bibliografia

- ABU-JAMAL, Mumia. Frantz Fanon and his influence on the Black Panther Party and the Black Revolution. In: BYRD, Dustin J.; MIRI, Seyed Javad (Eds.). *Frantz Fanon and emancipatory social theory: a view from the wretched*. Leiden/Boston: Brill, 2020.
- ACOSTA, Ricardo Gadea (Org.). *El MIR histórico: Luis de la Puente Uceda y Guillermo Lobatón*. Lima: Editorial Pueblo Unido, 2021.
- ALBURQUERQUE, Germán. Tercer Mundo y tercermundismo en Brasil: hacia su constitución como sensibilidad hegemónica en el campo cultural brasileño – 1958-1990. *Estudos Ibero-Americanos*, PUCRS, v. 37, n. 2, p. 176-195, jul./dez. 2011.
- ALBURQUERQUE, Germán. Tercermundismo en el Cono Sur de América Latina: ideología y sensibilidad. Argentina, Brasil, Chile y Uruguay, 1956-1990. *Revista Tempo e Argumento*, Florianópolis, v. 6, n. 13, p. 140-173, set./dez. 2014.
- ANDERSON, Benedict. *Sob três bandeiras: anarquismo e imaginação anticolonial*. Tradução de Sebastião Nascimento. Campinas, SP: Unicamp; Fortaleza, CE: Universidade Estadual do Ceará, 2014.
- ANDRADE, Eloisa B. Ética, liberdade e alteridade: Frantz Fanon e Simone de Beauvoir na fenomenologia existencial francesa. *PÓLEMOS*, v. 12, n. 25, 2023.
- ANDREOLA, Balduino. A universidade e o colonialismo denunciado por Fanon, Freire e Sartre. *Cadernos de Educação, FaE/PPGE/UFPel*, Pelotas [29], p. 45-72, jul./dez. 2007.
- ANDREOLA, Balduino. Paulo Freire e Ernani Fiori: uma longa parceria pedagógico-política. *REMEA*, p. 6-24, 2017.
- ARENDT, Hannah. *On Violence*. In: *Crises of the Republic*. New York: Harcourt Brace & Company, 1972.
- ARRIADA, Eduardo; NOGUEIRA, Gabriela; ZASSO, Silvana. Pedagogia do oprimido: Do manuscrito ao texto escrito. *Revista Brasileira de Alfabetização – ABAlf*, v. 1, n. 6, p. 17-39, 2017.
- AQUINO, Rubim; MENDES, Francisco; BOUCINHAS, André. *Pernambuco em chamas: revoltas e revoluções em Pernambuco*. Recife: Massangana, 2009.
- BARBOSA, Jaqueline. As obras de Paulo Freire e o debate sobre gênero e raça: Aproximações e possibilidades de diálogo. *Revista da ABPN*, v. 9, n. 21, p. 35-51, 2017.
- BARBOSA, Muryatan. *Guerreiro Ramos e o Personalismo Negro*. Jundiá: Paco, 2015.
- BEAUVOIR, Simone de. *Por uma moral da ambiguidade*. Tradução de Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.

- BEAUVOIR, Simone de. El pensamiento político de la derecha. Buenos Aires: Ediciones elaleph.com, 2000.
- BIAGOLINI, Carlos H. Começando Bem, Frases e Pensamentos -- Pedagogia. São Paulo: Clube de Autores, 2013.
- BIANCHI, Álvaro. Para uma história política do pensamento político. GPMPP Working Papers, n. 1, 2014.
- BICUDO, Virgínia Leone. Atitudes raciais de pretos e mulatos em São Paulo. Organização de Marcos Chor Maio. São Paulo: Editora Sociologia e Política, 2010.
- BORGES, Valdir. O princípio ético-crítico freireano. *Rev. Diálogo Educ.*, Curitiba, v. 14, n. 41, p. 213-231, jan./abr. 2014.
- CABRAL, Amílcar. Amílcar Cabral: a arma da teoria. Coordenação de Carlos Comitini. Rio de Janeiro: Codecri, 1980.
- CORTEZ, Franz Giuseppe F. The Overcoming of Violence: Paulo Freire on the Use of Violence for Social Transformation. *Kritike*, vol. 10, n. 2, p. 68-83, 2016.
- DARDER, Antonia. The Student Guide to Freire's Pedagogy of the Oppressed. Londres: Bloomsbury Academic, 2024.
- DIAS, Vivian Valério. Convergências entre o pensamento de Frantz Fanon e Paulo Freire: Da zona do não-ser à vocação ontológica do ser-mais. *Revista Estudos do Sul Global*, n.2, p. 239-246, 2021.
- FANON, Frantz. Os Condenados da Terra. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.
- FANON, Frantz. Pele negra, máscaras brancas. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FANON, Frantz. Em defesa da revolução africana. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1980.
- FANON, Frantz. L'An V de la révolution algérienne (1959). Em: _____. Œuvres. Paris: La Découverte, 2011.
- FANON, Frantz. A família argelina. Tradução de Heitor Loureiro e Raphaël Maureau. *África*. v. 33-34, p. 121-139, 2014.
- FANON, Frantz. Alienation and Freedom. Editado por Jean Khalfá e Robert J.C. Young. Tradução de Steven Corcoran. Londres: Bloomsbury Academic, 2018.
- FANON, Frantz. Alienação e liberdade: escritos psiquiátricos. Tradução de Sebastião Nascimento. São Paulo: Ubu Editora, 2020.
- FANON, Frantz. Escritos políticos. Tradução de Monica Stahel. São Paulo: Boitempo, 2021.
- FARHAN, Sara. On Frantz Fanon: Key Concepts. *Left History*, v. 22, n. 2, 2018.
- FAUSTINO, Deivison. Frantz Fanon: um revolucionário, particularmente negro. São Paulo: Ciclo Contínuo Editorial, 2018.

- FAUSTINO, Deivison. O mal-estar colonial: racismo e o sofrimento psíquico no Brasil. *Clínica & Cultura* v. 8, n. 2, jul-dez, p. 82-94, 2019.
- FAUSTINO, Deivison. Revisitando a recepção de Frantz Fanon: O ativismo negro brasileiro e os diálogos transnacionais em torno da negritude. *Lua Nova*, São Paulo, 109:303-331, 2020.
- FAUSTINO, Deivison. A disputa em torno de Frantz Fanon: A teoria e a política dos fanonismos contemporâneos. São Paulo: intermeios, 2020a.
- FAUSTINO, Deivison (Posfácio). Em: FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. São Paulo: Ubu Editora, 2020b.
- FAUSTINO, Deivison. A política dos “escritos políticos” de Frantz Fanon (prefácio). Em: FANON, Frantz. *Escritos políticos*. São Paulo: Boitempo, 2021.
- FAUSTINO, Deivison. *Frantz Fanon e as encruzilhadas: Teoria, política e subjetividade*. São Paulo: Ubu Editora, 2022.
- FÁVERO, Osmar. Paulo Freire: primeiros tempos. *Em Aberto*, v. 26, n. 90, jul./dez. 2013.
- FERREIRÓS, Facundo. Paulo Freire: pedagogo del tercer mundo. *Intersticios De La política Y La Cultura. Intervenciones Latinoamericanas*, 9 (18), 2020.
- FILOSTRAT, Christian. Entrevista com Josie Fanon – “Os intelectuais Ocidentais Não Entenderam Frantz Fanon”. Em: *The Last Day of Frantz Fanon*. Tradução: Gustavo F. Costa e Silva, 2023. Disponível em: <https://traduagindo.com/2023/03/16/entrevista-com-josie-fanon-os-intelectuais-ocidentais-nao-entenderam-frantz-fanon/>
- FIORI, Ernani. Aprender a dizer a sua palavra (Prefácio). Em: FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro/São Paulo (71ªed.): 2019.
- FREIRE, Paulo. *Educação e atualidade brasileira*. Tese de concurso para a cadeira de história e filosofia da educação na escola de Belas Artes de Pernambuco. Recife, 1959.
- FREIRE, Paulo. *Educação como prática da liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2021.
- FREIRE, Paulo. “Acción cultural”. FERRÉ, Methol (entrevistador). Montevideo: *Revista Vispera*, 3, vol. 10, maio de 1969.
- FREIRE, Paulo. Carta a um jovem teólogo. *A serviço da Palavra*, nº 1, 1976.
- FREIRE, Paulo. *Cartas à Guiné-Bissau: registros de uma experiência em processo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.
- FREIRE, Paulo. Terceiro Mundo e Teologia. Carta a um jovem teólogo. Em: TORRES, Carlos Alberto. *Consciência e História: A práxis educativa de Paulo Freire (Antologia)*. Tradução de Mônica Mattar Oliva. São Paulo: Editora Loyola, 1979.

- FREIRE, Paulo. *Pedagogia da indignação: cartas pedagógicas e outros escritos*. São Paulo: Editora UNESP, 2000.
- FREIRE, Paulo. *O caminho se faz caminhando: conversas sobre educação e mudança social*. Coautoria de Myles Horton. Petrópolis: Vozes, 2003.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogy of the oppressed*. New York: The Continuum Internacional Publishing Group, 2005.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogía del oprimido*. Tradução de Jorge Mellado. México: Siglo XXI Editores S.A. de C.V., 2005a.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido (o Manuscrito)*. Projeto editorial, organização, revisão e textos introdutórios de Jason Ferreira Mafra, José Eustáquio Romão e Moacir Gadotti. São Paulo: Editora e Livraria Instituto Paulo Freire, 2018.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro/São Paulo (71ªed.): 2019.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia da esperança: Um reencontro com a pedagogia do oprimido*. Notas de Ana Maria Araújo Freire. 31ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2022.
- FREIRE, Paulo. *Ação cultural para a liberdade e outros escritos*. 19ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2022a.
- FREIRE, Paulo. Paulo Freire, exclusivo: “quem inaugura a violência não é violentado, mas quem violenta” (Entrevista). *Revista Vozes*. Petrópolis, I(76): 51-60, jan., 1982.
- FREIRE, Paulo; GUIMARÃES, Sérgio. *Aprendendo com a própria história*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2022b.
- GADOTTI, Moacir. *Paulo Freire: uma biobibliografia*. Coautoria de Ana Maria Araujo Freire. São Paulo, SP; Brasília, DF: Cortez: Instituto Paulo Freire: UNESCO, 1996.
- GAJARDO, Marcela. *Procurando Paulo Freire no Chile, algumas observações sobre a origem e a evolução de suas ideias pedagógicas*. *Ideação*, v. 23, n. 1, 2021.
- GAYÃO, Nicolau. *Diante da Grande Ferida: O Conceito de Amor em Frantz Fanon*. *Arquivos do CMD*, vol. 8, n.1, jan/jul, 2020.
- GELDERLOOS, Peter. *Como a não-violência protege o Estado*
- GILROY, Paul. *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo; Rio de Janeiro: Editora 34, 2012.
- GREEN, Crystal. *Freire and Critical Theorists*. Londres: Bloomsbury Academic, 2023.
- GONZALEZ, Samuel R. *Alternativa pedagógica desde el sur: diálogo entre Paulo Freire, Frantz Fanon y Boaventura de Sousa Santos*. *Praxis educativa*, v. 26, n. 3, 2022.
- GORDON, Lewis R. *What Fanon Said: A philosophical introduction to his life and thought*. New York, NY. Fordham University Press, 2015.

- GUIMARÃES, Antônio Sérgio. A recepção de Fanon no Brasil e a identidade negra. *CEBRAP: Novos Estudos*, n. 81, p. 99-114, julho, 2008.
- GUIMARÃES, Frederico. Quando só a violência pode acabar com a violência: Fanon, Sartre e a luta anticolonial. *Instauratio Magna*, v. 3, n. 1, 2023.
- HADDAD, Sérgio. *O Educador: Um perfil de Paulo Freire*. São Paulo: Todavia, 2019.
- HARFOUCH, Ali S. Hegel, Fanon, and the Problem of Recognition. Em: *Frantz Fanon and emancipatory social theory: a view from the wretched* (ed. Dustin J. Byrd, Seyed Javad Miri). Leiden/Boston: Brill, 2020.
- HAYMES, Stephen Nathan. Race, Pedagogy, and Paulo Freire. *Philosophy of Education*, 58, p. 151-159, 2002.
- HERNANDEZ, Leila Leite. Elites africanas, a circulação de ideias e o nacionalismo anticolonial. Em: *África passado e presente: II encontro de estudos africanos da UFF* (Org. Ribeiro, Alexandre; Gebara, Alexsander; Bittencourt, Marcelo). Niterói: PPGHISTÓRIA-UFF, 2010.
- HÖSLE, Vittorio. O terceiro mundo como problema filosófico. Tradução de Gabriel Assumpção. *Griot – Revista de Filosofia*, v. 8, n. 2, p. 239-265, dezembro, 2013.
- HOOKS, bell. *Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade*. Tradução de Marcelo B. Cipolla. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2021.
- JORGE, J. Simões. *Sem ódio nem violência: perspectiva da libertação segundo Paulo Freire*. São Paulo, SP: Edições Loyola, 1979.
- IRWIN, Jones. *Paulo Freire's Philosophy of Education: Origins, developments, impacts and legacies*. New York: Continuum, 2012.
- KAYEL, Bárbara; MEDINA, Mariana. Intelectuales y lecturas de la izquierda católica latinoamericana en las páginas de la revista *Víspera*. *Caderno de Letras, Pelotas*, n. 39, p. 83-102, jan-abril, 2021.
- KAYSEL, André. *Entre a nação e a revolução: marxismo e nacionalismo no Peru e no Brasil (1928-1965)*. São Paulo: Alameda, 2018.
- KAYSEL, André; MUSSI, Daniela. Francisco Weffort and the Dependency Theory: populism, Class, and Nation. *Latin American perspectives*, v. 49, n.1, p. 91-106, 2022.
- KERSWELL, Timothy. Frantz Fanon and the Peasantry as the Centre of Revolution. Em: *Frantz Fanon and emancipatory social theory: a view from the wretched* (ed. Dustin J. Byrd, Seyed Javad Miri). Leiden/Boston: Brill, 2020.
- KHALFA, Jean. Publishing Fanon (France and Italy, 1959-1971) (Introduction). Em: *FANON, Frantz. Alienation and Freedom*. Londres: Bloomsbury Academic, 2018.

- KHALFA, Jean. Fanon, revolutionary psychiatrist. Em: FANON, Frantz. *Alienation and Freedom*. Londres: Bloomsbury Academic, 2018a.
- KHALFA, Jean. Political Writing (Introdução). Em: FANON, Frantz. *Alienation and Freedom*. Londres: Bloomsbury Academic, 2018b.
- KHALFA, Jean. Fanon, psiquiatra revolucionário (Introdução). Em: FANON, Frantz. *Alienação e liberdade: escritos psiquiátricos*. São Paulo: Ubu Editora, 2020.
- KILOMBA, Grada. Fanon, existência, ausência (Prefácio). Em: FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. São Paulo: Ubu Editora, 2020.
- KOJÈVE, Alexandre. *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*. Buenos Aires: La Pléyade, 1975.
- KOSTUCZENKO, Karine; FIGUEIREDO, Daniela; FIGUEIREDO, José. Contribuições de Frantz Fanon e Paulo Freire para a emergência de uma educação antirracista. *Inter-Ação*, Goiânia, v.46, n. ed.especial, p. 930-945, set. 2021.
- LAURITI, Nádya Conceição. *Pedagogia da dialogicidade: ressonâncias genéticas, intertextuais e discursivas em Pedagogia do Oprimido (o manuscrito)*. São Paulo: Tese de Doutorado em Educação (UNINOVE), 2018.
- LIMA, José Gllauco S. A. *Paulo Freire e a pedagogia do oprimido: afinidades pós-coloniais*. Natal: Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais (UFRN), 2011.
- LIMA, Venício A. de. *Paulo Freire: A prática da liberdade, para além da alfabetização*. São Paulo : Fundação Perseu Abramo, 2021.
- LIPPOLD, Walter. O pensamento anticolonial de Frantz Fanon e a Guerra de Independência da Argélia. *Monographia*, Porto Alegre, n. 1, 2005.
- LIPPOLD, Walter. Frantz Fanon e a rede intelectual argelina: circulação de ideias revolucionárias e sujeito coletivo no jornal *El Moudjahid* (1956-1962). Porto Alegre: Tese de Doutorado em História (UFRGS), 2019.
- LIPPOLD, Walter. *Fanon e a Revolução Argelina*. 3ª ed. revisada e ampliada. Niterói: Editora Proprietas/INCT/CNPq/FAPERJ, 2022.
- LIPPOLD, Walter. A influência do Colonialismo Francês na Doutrina de Segurança Nacional. *Revista Wirapuru*, 7, ano 4, primeiro semestre, p.1-17, 2023.
- LAMBOLOTO, Lj Zaphan Butiong. Paulo Freire and Frantz Fanon: Two Faces of Emancipation. *International Journal of Research and Innovation in Social Science*, vol. 8, 2024.

- LUQUES, João Pedro. Do proletariado em farrapos aos Panteras Negras: uma história do conceito de lumpemproletariado (Dissertação de Mestrado). Centro de Letras e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2021.
- MAFRA, Jason; ROMÃO, José; GADOTTI, Moacir. Apresentação. Em: FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido (o Manuscrito)*. São Paulo: Editora e Livraria Instituto Paulo Freire, 2018.
- MATA, Inocência. A pertinência de se ler Fanon hoje (Prefácio). Em: FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Trad. de António Massano. Lisboa: Livraria Letra Livre, 2015.
- MARÇAL, Alexandre. Notas sobre a recepção de Hegel na França. *AnaLógos*, Rio de Janeiro, v. 1, p. 129-139, 2016.
- MARIGHELLA, Carlos. Chamamento ao povo brasileiro e outros escritos. São Paulo: Ubu Editora, 2019.
- MARTINS, Pablo. Confluencias entre el pensamiento de Frantz Fanon y el de Paulo Freire: El surgimiento de la educación popular en el marco de la situación colonial. *Educação, Santa Maria*, v. 37, n. 2, p. 241-256, maio/ago, 2012.
- MELO, Ana. Intelectuais em ação. O MIR e a construção do intelectual revolucionário. *Tempo*, v. 27, n. 2, maio/ago, 2021.
- MELLO, Bruna. O Pensamento de Direita, Hoje (Resenha). *Blogs de Ciência da Universidade Estadual de Campinas: Mulheres na Filosofia*, v. 7, n. 2, p. 29-36, 2021. Disponível em: <https://www.blogs.unicamp.br/mulheresnafilosofia/o-pensamento-de-direita-hoje/>. Acesso em: 11/02/2025.
- MESQUIDA, Peri; PEROZA, Juliano; AKKARI, Abdeljalil. A contribuição de Paulo Freire à educação na África: uma proposta de descolonização da escola. *Educ. Soc.*, Campinas, v.35, n.126, p.95-110, jan.-mar., 2014.
- MIGLIEVICH-RIBEIRO, Adelia. Encontro entre Paulo Freire e Amílcar Cabral: A crítica pós-colonial e decolonial em ato. *Revista Brasileira de Sociologia*, vol.06, n.14, set-dez, 2018.
- MORAES, Lucas Lopes de; FLEMING, Belmiro Thiers Tsuda; ZBORIL, Christiane Samira Dias Teixeira; GOMES, Wellington Gardin. Greve dos 700 mil: a paralisação que antecedeu o golpe. *Revista do Tribunal do Trabalho da 2ª Região*, v. 15, n. 30, p. 285-303, jul./dez., 2023.
- MOTA NETO, João da. Paulo Freire e o pós-colonialismo na educação popular latino-americana. *Revista Educação Online*, n.14, p.25-38, ago./dez., 2013.

- MOTA NETO, João da. Educação Popular e Pensamento Decolonial Latino-Americano em Paulo Freire e Orlando Fals Borda. 368f. (Tese de Doutorado). Belém (UFPA), 2015.
- MOTTA, Luiz Eduardo. Nacionalismo, terceiro-mundismo e violência política: John William Cooke e a formação do peronismo revolucionário. *Revista Princípios*, nº 162, jul./out., 2021.
- MOUJAN, Inés. La huella de Fanon en el discurso de freireano. *Realis - Revista de Estudos AntiUtilitaristas e PosColoniais*, vol. 1, n. 1, p. 107-122, jan-jun, 2011.
- MOUJAN, Inés. La idea de revolución en la Pedagogía del Oprimido. *Archivos de Ciencias de la Educación*, vol. 13, núm. 16, 2019. Disponível em: https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.11909/pr.11909.pdf
- MOUJAN, Inés. Notas sobre una relación intelectual: Paulo Freire y Frantz Fanon. *Revista Práxis Educacional*, v. 17, n. 47, p. 66-85, ago, 2021.
- MUSSI, Daniela; KAYSEL, André. Os populismos de Francisco Weffort. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 35, n. 104, p. 1–21, 2020.
- MUSTO, Marcello. Os Manuscritos Economico-Filosóficos de 1844 de KARL MARX: dificuldades para publicação e interpretações críticas. *Caderno CrH*, Salvador, v. 32, n. 86, p. 399-418, Maio/Ago. 2019.
- NASCIMENTO, Rosânia. Frantz Fanon no Brasil: Uma releitura da sua recepção pelo pensamento negro feminista. *Revista Ártemis*, vol. XXVII, n.1, p.158-181, jan-jun, 2019.
- NKRUMAH, Kwame. Neocolonialismo – Último estágio do imperialismo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.
- NKRUMAH, Kwame. Consciencism: Philosophy and Ideology for decolonisation. Londres: Panaf, 1970.
- OLIVEIRA, Francisco de. Noiva da revolução; Elegia para uma re(li)gião: Sudene, Nordeste, Planejamento e conflito de classes. São Paulo: Boitempo, 2008.
- OLIVEIRA, Luiza; BALIEIRO, Thais; SANTOS, Abrahão. Racismo e psicologia na escola: diálogos entre Fanon e Freire. *Arq. bras. psicol.* [online], vol.72, n.spe, p. 94-108, 2020.
- OLIVEIRA, Luiza; LIMA, Fátima; SANTOS, Abrahão. Paulo Freire em diálogo com Frantz Fanon e Amílcar Cabral: racialismo, subjetividade e educação. *Ensino, Saúde e Ambiente*, v.14, n. esp., p. 410-426, 2021.
- ORTIZ, Renato. Cultura brasileira e identidade nacional. 2ªed. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- PASTINHA, Mestre. Mestre Pastinha e Sua Academia. [LP]. Salvador: Philips, 1969.
- PAIVA, Vanilda. Paulo Freire e o Nacionalismo-Desenvolvimentista. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980.

- PRADO JR., Bento. Hegel em Paris (Prefácio). Em: HYPPOLITE, Jean. Gênese e estrutura da Fenomenologia do espírito de Hegel. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.
- PRASHAD, Vijay. The Darker Nations: A People's History of the Third World. New York: The New Press, 2007.
- PINTO, Cadídja Assis. “A guerra revolucionária não é uma guerra de homens”: Atuação das mulheres argelinas na escrita de Frantz Fanon (1953-1961). Universidade do Estado de Santa Catarina, Florianópolis, 2022.
- RABAKA, Reiland. Forms of Fanonism: Frantz Fanon’s Critical Theory and the Dialectics of Decolonization. Maryland: Lexington Books, 2010.
- RAMOS, Alberto Guerreiro. Introdução crítica à sociologia brasileira. 2. ed. Rio de Janeiro: UFRJ, 1995.
- RATTS, Alex. Eu sou atlântica: Sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento. São Paulo: Instituto Kuanza, 2006.
- RENAULT, Matthieu. Le Genre de la Race: Fanon, lecteur de Beauvoir. *Actuel Marx*, v. 1, n. 55, p.36-48, 2014.
- RODRIGUES, Fabiana; BRAGA, Lucelma. Da proletarização dos professores na ditadura empresarial-militar aos desafios educacionais da transição democrática: as contribuições de Florestan Fernandes sobre a formação política do professor. *Germinal: Marxismo e Educação em Debate*, Salvador, v. 10, n. 1, p. 308-315, mai., 2018.
- ROUMAIN, Jacques. Negros Sujos (Anexo O). Tradução de João Grahl. Em: GRAHL, João Arthur Pugsley. Tambores de Jacques Roumain: ao ritmo de Henri Meschonnic (Tese de Doutorado). Brasília: Universidade de Brasília, 2021.
- ROMÃO, José; GADOTTI, Moacir. Prefácio à segunda edição dos Manuscritos de Pedagogia do Oprimido. Em: FREIRE, Paulo. Pedagogia do Oprimido (o Manuscrito). São Paulo: Editora e Livraria Instituto Paulo Freire, 2018.
- SAID, Edward. Traveling theory. Em: The World, the text, and the critic. Cambridge: Harvard University Press, 1983.
- SALEM, Lilia. Encontro entre a sociedade e a psiquiatria (Introdução). Em: FANON, Frantz. Alienação e liberdade: escritos psiquiátricos. São Paulo: Ubu Editora, 2020.
- SALLES, Talles Luiz de Faria e. O estádio estético e o seu lugar na teoria kierkegaardiana dos Stadier. VII Encontro de Pesquisa na Graduação em Filosofia da UNESP, Vol.5, 2012.
- SARTRE, Jean-Paul. O existencialismo é um humanismo. Em: Antologia de Textos Filosóficos (Organização de Jairo Marçal). Curitiba: SEED, 2009.

- SARTRE, Jean-Paul. *Colonialismo e neocolonialismo: situações*, V. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1968.
- SARTRE, Jean-Paul. Prefácio. Em: FANON, Frantz. *Os Condenados da Terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968a.
- SKINNER, Quentin. *Visões da Política: Sobre os métodos históricos*. Algés: Difel, 2005.
- SCOCUGLIA, Afonso C. *A História das Idéias de Paulo Freire e a atual crise de paradigmas*. João Pessoa: Editora Universitária/UFPB, 1999.
- SCOCUGLIA, Afonso. *Pedagogia do oprimido (1968-2018): da revolução ao reencontro da esperança*. *Educação em Perspectiva*, Viçosa, MG, v. 9, n. 3, 2018.
- SEFATSA, Zamalotshwa. Paulo Freire e a luta popular na África do Sul. Dossiê: Instituto Tricontinental de Pesquisa Social, (34), 2020. Disponível em: https://www.thetricontinental.org/wpcontent/uploads/2020/11/20201105_Dossier-34_PT.pdf
- SILVA, Bruno. Entre o Colonizador e o Colonizado: A concepção de colonialismo e de relações de poder nas obras de Frantz Fanon, Albert Memmi e Paulo Freire. *Kwanissa*, São Luís, v. 4, n. 8, p. 118-137, jan/jun, 2021.
- SILVA, José Victor Alves. Nacionalismo e revolução no Terceiro Mundo: as propostas anticoloniais de Guerreiro Ramos e Frantz Fanon. *Sociologias Plurais*, 2023.
- SILVA, José Victor Alves. O veneno e o antídoto. *Sikudhani*, n. 22, 2024. Disponível em: <https://anansilab.pubpub.org/pub/013b4buu>. Acesso em: 11/03/2025.
- SILVA, Mário A. Medeiros. Frantz Fanon e o ativismo político-cultural negro no Brasil: 1960/1980. *Est. Hist.*, Rio de Janeiro, vol.26, n.52, p.369-390, julho-dezembro, 2013.
- SILVA, Muriel Luvison Nunes da. *Educação e interculturalidade crítica: uma análise da apropriação do pensamento de Catherine Walsh nas pesquisas brasileiras (2016 – 2020)* (Dissertação de Mestrado em Educação). Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2023.
- SILVA, Vicente Gil e. *A Aliança para o Progresso no Brasil: de propaganda anticomunista a instrumento de intervenção política (1961-1964)*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2008.
- SILVA JUNIOR, U.; LEITÃO, A. S.; CASTELLANI, R. M. Futebol e as práticas educativas antirracistas: dos processos de identificação na docência à justiça social. *Cadernos do Aplicação*, Porto Alegre, v. 37, 2024.
- SILVEIRA, Renato. Frantz Fanon e a descolonização. *Afro-Ásia*, n. 66, p. 352-390, 2022.
- SMITH, Linda Harms. Epistemic decoloniality as pedagogical movement in social work education: a turn of theory to anti-colonial theorists such as Fanon, Biko and Freire. Em: *The*

- Routledge Handbook of Postcolonial Social Work (ed. Tanja Kleibl, Ronald Lutz, Ndangwa Noyoo). Londres: Routledge, 2020.
- SOARES, José Arlindo. A Frente do Recife e o governo do Arraes: nacionalismo em crise 1955-1964. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.
- SOUSA, Cláudio; COSTA, Thiago; EHRENBURG, Mônica. Educação Física decolonial: Análise, desafios e perspectivas em Paulo Freire e Frantz Fanon. *Educação*, v. 46, 2021.
- SOUZA, Fábio Silva de. O Movimento de Cultura Popular do Recife (1959-1964). São Paulo, Dissertação (Mestrado), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2014.
- SPIGOLON, Nima Imaculada. Pedagogia da Convivência: Elza Freire: uma vida que faz educação. Dissertação (Mestrado em Educação). UNICAMP, Campinas, 2009.
- TRINDADE, Solano. Cantares ao meu povo. São Paulo: Fulgor, 1961.
- VASCONCELOS, Joana. “O lápis é mais pesado que a enxada”: Reforma agrária no Chile e pedagogias camponesas para transformação econômica (1955-1973). Tese (Doutorado). São Paulo: Universidade de São Paulo, 2020.
- VASCONCELOS, Joana Salém. Resenha: Paulo Freire e a Guerra Fria. *Mouro: Revista Marxista* (impresso), v. 14, p. 1-10, 2020a.
- VASCONCELOS, Joana Salém. Pedagogia do oprimido: documento da reforma agrária no Chile. *Comunicação & Educação*, 26(2), 89-105, 2022.
- VASCONCELOS, Joana Salém. Inquérito Paulo Freire: a ditadura interroga o educador. São Paulo : Elefante, 2024.
- WALSH, Catherine. Interculturalidade Crítica e Pedagogia Decolonial: in-surgir, re-existir e re-viver. Em: CANDAU, Vera Maria (org). Educação Intercultural na América Latina: entre concepções, tensões e propostas. Rio de Janeiro: 7Letras, 2009.
- WEFFORT, Francisco. Educação e política: reflexões sociológicas sobre uma pedagogia da liberdade (Prefácio). Em: FREIRE, Paulo. Educação como prática da liberdade. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2021.
- YOUNG, Robert. Fanon, revolutionary playwright. Em: FANON, Frantz. Alienation and Freedom. Londres: Bloomsbury Academic, 2018.