

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

Leonardo Borges da Cruz

**O PIONEIRISMO DE ALBERTO GUERREIRO RAMOS NOS
ESTUDOS SOBRE HIERARQUIAS RACIAIS:
A GÊNESE DE UMA FORMAÇÃO DISCURSIVA PÓS-COLONIAL**

São Carlos

2014

Leonardo Borges da Cruz

**O PIONEIRISMO DE ALBERTO GUERREIRO RAMOS NOS
ESTUDOS SOBRE HIERARQUIAS RACIAIS:
A GÊNESE DE UMA FORMAÇÃO DISCURSIVA PÓS-COLONIAL**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Sociologia da Universidade Federal de São Carlos como parte dos requisitos para a obtenção do título de Doutor.

Orientador: Dr. Valter Roberto Silvério

São Carlos

2014

**Ficha catalográfica elaborada pelo DePT da
Biblioteca Comunitária/UFSCar**

C957pa

Cruz, Leonardo Borges da.

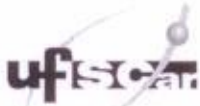
O pioneirismo de Alberto Guerreiro Ramos nos estudos sobre hierarquias raciais : a gênese de uma formação discursiva pós-colonial / Leonardo Borges da Cruz. -- São Carlos : UFSCar, 2015.

173 f.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal de São Carlos, 2014.

1. Relações raciais. 2. Ramos, Guerreiro, 1915-1982. 3. Pós-colonialismo. 4. Lócus intersticial. I. Título.

CDD: 305 (20^a)



Universidade Federal de São Carlos
Centro de Educação e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Sociologia
Rodovia Washington Luís, Km 235 – Cx. Postal 676
13565-905 São Carlos-SP - Fone/Fax: (16) 3351.8673
www.ppgs.ufscar.br - Endereço eletrônico: ppgs@ufscar.br

LEONARDO BORGES DA CRUZ

Tese de Doutorado em Sociologia apresentada à Universidade Federal de São Carlos, como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutor em Sociologia.

Aprovada em 24 de outubro de 2014.

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Valter Roberto Silvério
Orientador(a) e Presidente
Programa de Pós-Graduação em Sociologia/UFSCar

Prof. Dr. Paulo Alberto dos Santos Vieira
Universidade do Estado do Mato Grosso

Profª Dra. Flávia Mateus Rios
Centro Brasileiro de Análise e Planejamento

Profª Dra. Maria Inês Rauter Mancuso
Universidade Federal de São Carlos

Profª Dra. Janáina Damasceno Gomes
Universidade Federal de São Carlos

Para uso da CPG

Homologado na 52.ª Reunião da CPG-
Sociologia, realizada em 29/11/14

Profª Dra. Jacqueline Sinhoretto
Coordenadora do PPGS



Acolhedora família Ribeiro Pontin

AGRADECIMENTOS

É possível que este aqui seja o momento de maior injustiça que se pode cometer em um trabalho acadêmico. Muitas pessoas fazem parte da elaboração da presente tese. Entretanto, nem todas serão lembradas aqui, nos agradecimentos.

Não se trata de ingratidão, mas de exaustão mental. Sabe-se que estamos diante de um trabalho que, a despeito das inevitáveis falhas, exige concentração, criatividade e muitas outras qualidades que concorrem com a boa memória e saúde. Assim peço desculpas e reitero minha gratidão por todos(as) que passaram por minha vida desde o momento em que o doutoramento se tornou uma meta, ainda que não esteja(m) citado(s) aqui.

Muitos alunos(as) tiveram um professor menos companheiro em vários momentos e souberam lidar com a necessidade que eu elegi como prioridade. Assim devo agradecê-los.

De modo muito próximo, meus colegas de trabalho operaram como interlocutores indispensáveis a correções de minha rota. Em particular, o colega filósofo Paulo de Tarso Gomes esteve em várias ocasiões à disposição. Sua presença, sobretudo quando visivelmente espontânea e animada me ajudou a lidar com algumas inseguranças.

Também colega de trabalho, mas muito mais do isso, agradeço à Rejane Brito. Aos poucos, palavra a palavra, enunciados que se encadearam ao ponto de me sentir pronto no que diz respeito ao tema da formação discursiva. A ajuda foi além do trabalho. Tenho uma grande amiga, uma pessoa a quem dedico muito de minha capacidade de admirar.

Agradeço ao Fernandão pelas longas prozas em que a filosofia era uma desculpa para que eu pudesse ouvir de um sábio amigo aquilo que o coração não conseguia sentir. A razão precisava ser cuidada e domada.

Ana e Silmara são duas mulheres extremamente companheiras que contribuíram diretamente para que eu e todos(as) os(as) discentes do PPGS tivéssemos algum nível de tranquilidade em nossas pesquisas. As ações das duas são de muito acolhimento. Devo muito às duas, sou e serei sempre grato pelo carinho recebido.

Ao Paulo Alberto que, desde 2008 contribui para a elaboração da tese e para minha formação. Como colega ou como membra da banca, suas ponderações sempre foram muito precisas e bem-vindas.

Agradeço à Flavia Rios por todas as contribuições que também extrapolam sua participação na banca de defesa, mas se espalham pelas trocas intelectuais em eventos acadêmicos. Mesmo que não seja sua intenção, senti em suas presenças que o estímulo intelectual é parceiro da dedicação amorosa ao tema e aos seres humanos.

À professora Inês expresse minha eterna gratidão nas bancas e nos momentos de deslizes que tive. Parece que correção e delicadeza caminham juntas nas suas ações.

À Janaina Damasceno devo agradecer pelos desafios vindos da banca de defesa. Muito provavelmente não tive a habilidade de compreender ali algumas de suas provocações, mas admito haver procedência nelas.

Edison Bariani é alguém que domina o fazer sociológico como poucos. Felizmente estive na banca de qualificação, mas não pode estar na defesa. O

diálogo estabelecido com ele, a gentileza e generosidade de sua parte certamente estão traduzidas em melhorias na presente tese.

Minha profunda e eterna gratidão a Valter Silvério. Admito que por vezes eu me questionava sobre a relação com meu orientador, mas fui percebendo que se tratava de uma postura voltada para a preparação para as defesas que se desdobram de um doutorado concluído. Aprendi que o aparente descuido com o orientando era, propositalmente, um recado. Um recado pra que as responsabilidades sobre o trabalho fossem por mim assumidas, pra que o esforço de originalidade, de correção e adequação se tornassem espontâneos em mim. Se consegui corresponder eu não sei. Mas ter Valter Silvério como orientador não é apenas gozar de uma estima elevada; é também assumir um compromisso por toda a vida acadêmica. Obrigado!

Muitos outros(as) colegas incentivavam o desenvolvimento da tese. Almerinda Fadini, Marcos Alexandre Capellari, Amauri Amorim e tantos outros(as), sou grato a vocês!

Ao amigo Felipe Alves que pacientemente compreendia minhas necessárias ausências.

Agradeço aos amigos Getúlio, Marcos, Renata Nardocci e aos demais do grupo Chama Verde que souberam me acolher e construíram a tese comigo.

Devo meus agradecimentos também aos professores Paulino (UDESC), Dagoberto (UNESP-Araraquara) e Andreas Hofbauer (UNESP-Marília). Mesmo sem saberem, são responsáveis pela decisão de ingressar no programa de doutorado.

Minha família (seo Leonídio, Luzia, Leandro, Naíma, vô Jairo e vó Irani e demais) muito me acolheram e de muitas formas. Seja dando a atenção a

meus filhos em tempos de minha concentração, seja ajudado no custeio inicial quando a situação financeira era um tanto precária, seja cobrando a defesa, ou ainda demonstrando orgulho pelo propósito. Sentia que meus antepassados eram reverenciados através de seus gestos.

Entre os familiares, minha avó, D. Geralda não pode assistir fisicamente a um neto se doutorando. Talvez isso fosse complicado demais para mulher negra que teve os estudos negados por algo que procuro entender. Coincidentemente, após tantos tropeços e defesas remarcadas, a tese foi defendida exatamente no dia em que ela completaria 95 anos.

Também por meio das pessoas que prestaram serviços em minha casa e na casa de meus pais desde que nasci sou grato. Ainda que uma tese de doutorado não estivesse na ordem do dia dessas pessoas, reconheço a importância das domésticas e amigos(as) que desde que nasci contribuíram pra que eu pudesse em algum momento da vida desenvolver o doutorado. Bete, Ângela, D. Ilda, são as que destaco aqui.

Meus filhos (Ana Flora, Artur e Heitor), ah... quem tem filhos sente o que sinto nesse momento. Fizeram-me aprender que estudar certos temas requer esforço, concentração, etc. Para mim, todo esforço se desdobra do amor por eles. Compreenderam-me, acolheram-me, percebiam o quanto foi difícil em certos momentos e me deram o que eu necessitei. Todos os meus trabalhos são a eles dedicados. Não poderia ser de outra maneira, visto que o carinho que deles recebo são mais do que suficientes para apagar qualquer dificuldade que a vida possa imprimir. Sem perceberem, são meus três heróis.

Há uma mulher que não está por trás de tudo isso. Está junto, em comunhão e expressei meus agradecimentos. A Patricia Gabriela surgiu em

minha vida no final do doutorado. Mas, sua presença é capaz de me fazer pensar no qual fácil teria sido tudo se com ela eu tivesse passado.

Bom, tudo isso não teria se realizado se não fosse uma história muito inusitada – ao menos diante dos padrões de interação que introjetei ao longo da criação que recebi de meus pais. Um colega de trabalho que, dada sua altíssima formação teve que quase implorar para fazer parte da equipe de trabalho que eu fazia parte. Ele se tornou mais do que um grande amigo. Acolheu a mim e filhos desde um dos momentos mais difíceis de minha vida. Mais precisamente, acolheram-nos, pois estou falando do Joel Pontin, Maristela e seus filhos (Alissa e Kiko).

A eles a tese é dedicada. Não há uma única razão pra isso, há várias e quase sempre inexplicáveis. Mas, faço questão de registrar que eles são a dádiva que eu não acreditava ser possível. Generosidade, lealdade, altivez, compaixão, profissionalismo e tantas outras qualidades são vivenciadas com a família Ribeiro Pontin.

A todas as pessoas citadas aqui, além de tantas outras, rogo aos orixás, anjos e o que mais puder que recebam todo apoio que recebi por toda a vida. Eis meus agradecimentos!

RESUMO

CRUZ, Leonardo Borges da. **O pioneirismo de Alberto Guerreiro Ramos nos estudos sobre hierarquias raciais**: a gênese de uma formação discursiva pós-colonial. Tese de Doutorado (Sociologia). São Carlos: UFSCar, 2014.

A tese que se apresenta aqui tem por objetivo retomar os estudos do sociólogo Alberto Guerreiro Ramos sobre relações (ou hierarquias) raciais entre as décadas de 1940-50, demonstrando como ali se encontram aspectos (temas, métodos, categorias de análise) desenvolvidos nos chamados pós-coloniais. Seguirei uma hipótese inicial de que os escritos de Guerreiro Ramos constituiriam o que se poderia chamar de pensamento negro. Assim, tratarei de apresentar como modelos que inspiraram o autor – sobretudo a fenomenologia e o existencialismo – foram mobilizados na elaboração de enunciados de modo autêntico e próprio. Entretanto, o contexto nacional em que ele produzia seus estudos sobre relações raciais era de afirmação de um modo de pensar ao qual Guerreiro Ramos pouco ou raramente convergia. Ele foi tomando nota e incorporando saberes que vieram da negritude, da diáspora africana, dos processos de descolonização africana e outras referências estrangeiras, bem como dos debates sobre o desenvolvimento brasileiro. Sustento que na medida em que essas incorporações aconteciam ele encontrava dificuldades de ser lido numa perspectiva que ele mesmo parece não ter plena consciência, a saber, a de que ele operava num *lócus* de enunciação intersticial, constituindo-se naquilo que Hall denominou sujeito descentrado.

Palavras-chave: Alberto Guerreiro Ramos; relações raciais; pós-colonialismo; *lócus* intersticial.

ABSTRACT

CRUZ, Leonardo Borges da. **The Alberto Guerreiro Ramos pioneerism in racial hierarchies studies:** the genesis of a postcolonial discursive formation. Tese de Doutorado (Sociologia). São Carlos: UFSCar, 2014.

The thesis presented here aims to point to studies by sociologist Alberto Guerreiro Ramos about relationships (or hierarchies) race in the decades 1940-50, demonstrating aspects (themes, methods, categories of analysis) developed in postcolonial studies. I follow an initial hypothesis that the writings of Guerreiro Ramos constitute black thought. So I will try to show how models that inspired the author - especially phenomenology and existentialism - were mobilized in the preparation of statements of very authentic and original way. However, the context in which he produced his study of race relations was the affirmation of a way of thinking which Guerreiro Ramos little or scarcely converged. He was taking notes and incorporating that knowledge came from the blackness of the African diaspora, the process of African decolonization and other foreign references as well as debates on Brazilian development. Keep that to the extent that these mergers happened he found it difficult to read a perspective that he himself does not seem to be fully aware, namely that he operated a locus of enunciation interstitial, constituting what Hall called decentered subject.

Keywords: Alberto Guerreiro Ramos; race relations; postcolonialism; interstitial locus.

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	14
CAPÍTULO 1. O ESTADO DA ARTE.....	24
1.1. CONTENDAS	25
1.2. GUERREIRO E AS INSTITUIÇÕES.....	36
1.3. PERSONALISMO NEGRO OU ASSUNÇÃO DA EXISTÊNCIA RACIALIZADA	40
1.4. MODELOS DE INSPIRAÇÃO	49
1.5. PIONEIRISMO	55
CAPÍTULO 2. INSPIRAÇÕES BASILARES DE GUERREIRO RAMOS.....	61
2.1. FENOMENOLOGIA	61
2.2. EXISTENCIALISMO	76
CAPÍTULO 3. A PRODUÇÃO DE GUERREIRO RAMOS.....	91
3.1. INTRODUÇÃO À CULTURA	91
3.2. REVISTA DO SERVIÇO PÚBLICO.....	96
3.2.1. A Sociologia de Max Weber	99
3.2.2. Notas sobre planificação social	102
3.2.3. A hipótese da demora cultural.....	106
3.2.4. As ciências sociais em transição.....	109
3.2.5. Pequena bibliografia do estudo do padrão de vida	111
3.2.6. Francisco Ayala – tratado de sociologia	111
3.2.8. Pequena bibliografia para o estudo da assimilação e aculturação	113
3.2.9. Sociologia do orçamento familiar	115
3.2.10. As classes sociais e a saúde das massas	116
3.3. O QUILOMBO.....	118
3.4. INTRODUÇÃO CRÍTICA À SOCIOLOGIA BRASILEIRA	130
3.4.1. O problema do negro na sociologia brasileira.....	130
3.4.2. Patologia social do “branco” brasileiro	134
3.4.3. O negro desde dentro	137
CAPÍTULO 4. EXPERIMENTANDO CATEGORIAS.....	139
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	156
REFERÊNCIAS	165

APRESENTAÇÃO

Se no inicialmente a tarefa a que me propus – enquanto projeto de pesquisa de doutoramento apresentada no processo seletivo – era investigar a formação de uma rede de intelectuais negros(as) no Brasil atual, os desdobramentos da pesquisa e da vida pessoal do pesquisador apresentaram outros caminhos que se fizeram mais adequados. As dificuldades de realizar entrevistas junto a pesquisadores(as) residentes em lugares distantes com escassos recursos financeiros, assim como a necessidade de se compreender antecedentes da então chamada rede de intelectuais negros, foram os principais motivos que conduziram à proposta que desenvolverá nesta tese.

Cheguei a realizar algumas entrevistas, conversas com pesquisadores(as) negros(as) com trabalhos importantes no meio acadêmico e também acompanhei um pouco da trajetória de alguns deles. A intenção era identificar algo de comum em suas trajetórias que pudesse configurar algum padrão social.

Essas e outras tantas tarefas que realizei no início me levaram a questionar a possibilidade de algo que então se fazia ouvir entre militantes e intelectuais negros(as) com quem tive contato: destacava a construção discursiva da expressão “pensamento negro”. Assim, a investigação sobre um possível ou suposto pensamento negro no Brasil foi necessária. Era necessário compreender com rigor o que a rede de intelectuais almejava, herdava, enfim, quais os enquadramentos teóricos e políticos estavam sendo mobilizados. Para tanto, mesmo sem afirmar a existência do pensamento negro, a pesquisa foi reorientada de modo a tratar das gêneses do que alguns(mas)vêm

denominando pensamento negro. Era necessário testar tal hipótese dada a polêmica envolvida.

Há muita polêmica sobre o tema e os usos dessa expressão em trabalhos acadêmicos, e isso se dá por uma variedade de motivos, tais como as imprecisões do termo “pensamento” ou ainda a dificuldade que cientistas têm para definir o que(m) se chama de negro¹. Mas, ao experimentar a sugestão, entendo que seja adequado me referir às contribuições de Guerreiro Ramos a fim de verificar se este se conduz como um autor do pensamento negro ou algo distinto.

A figura de Alberto Guerreiro Ramos veio a se destacar devido a seus esforços em dar prioridade ao tema em seu fazer sociológico. Foi considerado, inclusive, um dos primeiros – se não o primeiro – sociólogo a entender a racialização². Em algumas circunstâncias, ele assim procedeu se posicionando como um sociólogo negro no meio acadêmico, assumindo a racialização por que passava e da qual falava.

Guerreiro Ramos teve uma trajetória intelectual muito atrelada ao sentido adjetivo de seu sobrenome, não rompendo efetivamente com essa aproximação a que me refiro. Como um sociólogo, cuja postura está ligada à responsabilidade do intelectual na formação, mudança e reprodução do pensamento social de um povo, viu-se em inúmeras contendas com diversos intelectuais. A contenda de Guerreiro Ramos com um dos maiores nomes da

¹ Sobre a dificuldade de se trabalhar com a categoria raça (preto, entre elas, por exemplo), sugiro a leitura do texto de Guimarães *Como trabalhar com raça em sociologia* (2003).

² Entendo por racialização a elaboração e reprodução das hierarquias entre aqueles que, na vida cotidiana, são considerados diferentes por características raciais. Essas hierarquias são criadas e reproduzidas contextualmente. Elas variam entre as inúmeras sociedades e também internamente, o que dificulta explorar suas formas e manifestações em uma nota. Assim, um sujeito racializado é alguém que vivencia experiências como subalterno pelo fato de ser negro, por exemplo.

sociologia brasileira em geral e paulista em particular, Florestan Fernandes, tem recebido destaque por parte de alguns de seus intérpretes.

Como muitos(as) sabem, a Sociologia no Brasil constituiu-se enquanto um saber científico com uma comunidade interna e com suas cátedras em meados do século passado³. Essa consolidação, num cenário em que o que se considerava científico recebia, via de regra, valor e aceitação de um saber hegemônico, ocorreu através de disputas por posição no mercado acadêmico. O cenário em questão era formado por um conjunto de pesquisadores que pretendia afirmar a existência de um campo de domínio acadêmico no Brasil. Não se furtando dessa necessidade, mas agregando a ela outros princípios, Guerreiro Ramos também disputou com Fernandes, e outros, como veremos.

O modelo de fazer Sociologia elaborado por Florestan Fernandes alcançou grande legitimidade entre os pares. Assim, ao menos alguns de seus opositores, ou – para ser mais preciso – parte daqueles que debateram com ele em termos de projetos de Sociologia e de nação brasileira ficaram relegados à posição de marginalizados ou *outsiders*.

É notável a contribuição de Florestan Fernandes. Entretanto, na medida em que entendemos a Sociologia enquanto um saber construído com rigor, com métodos próprios à compreensão das dinâmicas sociais e, neste sentido, um saber que é admitido como provisório, visto que dinâmico e não dogmático, justifica-se trazer à tona a contribuição de um contraponto ao cânone sociológico no Brasil, auxiliando na compreensão da sociedade brasileira e da comunidade científica brasileira.

³ Ao menos como curiosidade: Guerreiro Ramos tratou das origens e das concepções de sociologia considerando a Economia Política do século XVIII uma forma de saber sociológico.

Não se trata de deslegitimar o cânone sociológico ao colocá-lo diante de um sociólogo cuja produção foi marginalizada. Trata-se de trazer às vistas mais um modelo de compreensão que nos auxilia a alargar e ressignificar a Sociologia das relações raciais e as interações sociais no Brasil.

Guerreiro Ramos, sociólogo negro, viveu entre posições consideradas dicotômicas ou contraditórias ao longo de sua vida. Inicialmente, pretendia ser poeta e/ou crítico literário. Num segundo momento, na tentativa frustrada de se tornar professor universitário. Então, a necessidade de sobrevivência (material e de um projeto de vida) levaram-no ao serviço público como técnico da administração pública, assessor parlamentar e outros cargos ligados à área governamental. A questão racial tornava-se evidente a ele na medida em que se percebia como racializado. Mas sua voz e escrita, por vezes, deixavam esse tema nas entrelinhas. Foi somente a partir de seu envolvimento com o Teatro Experimental do Negro (TEN) que explicitou sua leitura sobre o racismo no Brasil e sobre o modo como algumas ciências tratavam (inadequadamente) a questão.

Na década de 1950, já mais maduro, encontrou no IBESP (Instituto Brasileiro de Economia, Sociologia e Política), depois transformado no ISEB (Instituto Superior de Estudos Brasileiros)⁴, espaço para posicionar-se frente as interpretações sobre o Brasil, sobre o racismo no país e sobre modelos de compreensão que ele entendia como “míopes” – ou até mesmo mal intencionados.

Na mesma década ele publicou seus livros *Introdução crítica à sociologia brasileira* e *A redução sociológica*. Esses livros, além de muitos de seus

⁴ Para mais informações, ver artigo de Bariani, 2005.

artigos, são sintomáticos de um intelectual que se via em meio a um “campo de batalhas” de posições intelectuais, projetos de vida e de intervenção política. Nesse sentido é que identifico que as inspirações na fenomenologia e no existencialismo são, por vezes, discretamente apresentadas por ele. Elas não eram saberes consolidados no Brasil, dificultando que os argumentos nelas fundamentados fossem legitimados no meio acadêmico.

Na década seguinte, candidatou-se a deputado federal⁵, o que pouco lhe permitiu lutar por reformas e transformações na sociedade brasileira. Entretanto, com o golpe militar, Guerreiro Ramos, que manteve a aspereza de suas críticas e avaliações políticas, foi levado ao autoexílio nos Estado Unidos. Desde então, não há registro de contribuições explícitas com os estudos sobre relações raciais que se destaquem em sua obra. Também por este motivo, concentrarei o olhar sobre sua produção realizada entre 1939 e o fim da década de 1950.

Outra justificativa para o recorte temporal é o fato de que as contendas tiveram seu auge nesse mesmo período. Além do mais, foi nessa mesma época que Guerreiro Ramos desenvolveu seu modelo de compreensão: desde então, suas obras – predominantemente concentradas nas áreas de Administração e de interpretação do Brasil – foram desenvolvidas à luz do modelo elaborado por ele. Um modelo autêntico e ácido. Herdeiro de outros que pouco convergiam, mas que nas letras de Guerreiro Ramos ainda hoje contribuem para incrementar o saber sociológico no Brasil.

⁵ Mais precisamente, ele ficou na suplência do cargo e acabou assumindo entre Agosto de 1963 e Abril de 1964 até sua cassação em com Ato Institucional nº 1 (Ver http://cpdoc.fgv.br/producao/dossies/AEraVargas2/biografias/guerreiro_ramos, Acesso em 01/07/2014).

Assim, espero orientar o(a) leitor(a) para a proposta do presente texto: no primeiro capítulo, apresentarei alguns apontamentos sobre Alberto Guerreiro Ramos e sua obra realizados por pesquisadores brasileiros. Não pretendo apenas reproduzir tais trabalhos, mas, sobretudo, apresentar o que se produziu sobre ele no que se refere aos propósitos aqui escolhidos apontando limites de algumas leituras, bem como caminhos alternativos de interpretação do que ele produziu sobre relações raciais.

No segundo capítulo, apresentarei uma leitura sobre dois modelos de compreensão/ação que inspiraram sobremaneira a obra de Guerreiro Ramos: a fenomenologia e o existencialismo. Não pretendendo fazer desse capítulo um quadro completo dos dois modelos, optei por fazer um recorte de modo a destacar uma trajetória possível dos modelos, deixando em evidência, principalmente, aquilo que encontra convergência com a obra de Guerreiro Ramos.

A produção de Guerreiro Ramos será apresentada no capítulo seguinte. Em uma primeira parte, selecionei textos que se referem aos primeiros passos do autor como pesquisador em Ciências Sociais, pois entendo que ali ele evidenciou algumas de suas leituras. Parece ter feito isso tanto de modo explícito – como na escolha de textos de determinados autores –, como implicitamente – como se fossem lentes através das quais ele trabalhava com os autores que lia, modelos de compreensão.

Na segunda parte do capítulo, abordarei textos que se referem mais diretamente ao tema da presente tese, em especial os que se relacionam ao tratamento que ele deu aos chamados estudos sobre relações raciais.

Por fim, após o capítulo citado, lançarei luz sobre aspectos da originalidade desse estudioso. Apesar de ter sido por anos a fio esquecido ou pouco utilizado nas Ciências Sociais no Brasil, a obra de Guerreiro Ramos tem muito ainda a dizer sobre nós, sobre o *modus operandi* que utilizamos enquanto homens e mulheres de ciência. Seus textos apontam para o que alguns denominam pensamento negro, bem como se aproximam do que atualmente é denominado *decolonial studies* sem, contudo, o qualificar como um exemplar de qualquer dos modelos citados.

Nesse sentido, será necessário abordar as categorias pensamento social e pensamento negro. Há recentes publicações sobre o tema que servirão de base para que se possa propor uma síntese sobre o tema e ainda argumentar pela inexistência de pensamento negro em Guerreiro Ramos. A ideia aqui é testar uma hipótese que surge, sobretudo entre militantes do antirracismo, e entre alguns pesquisadores, segundo os quais seria possível identificar uma forma de pensamento característico entre sujeitos negros em luta contra o racismo e seus desdobramentos.

A ideia de pós-colonialismo a que me refiro diz respeito ao modo como Guerreiro Ramos elaborou seu entendimento das hierarquias raciais no Brasil. Ela também se refere ao modo como Guerreiro Ramos entendia os limites ineficazes das ciências. Argumento que não é suficiente classificá-lo como um autor fenomenólogo, ou existencialista, ou essencial ou primordialmente negro, por exemplo. Na medida em que ele buscava a tensão presente nos modelos de compreensão para que pudesse ser autêntico e fiel a seu objeto de análise, Guerreiro Ramos transita entre posições de enunciação construindo uma teia

que se empobrece ao ser vista sob uma perspectiva moderna ou de um sujeito estático, estanque.

Então, se é necessária uma apresentação sintética e inicial do modo como entendo o pós-colonialismo, admito-o como elaborações que ultrapassam as categorizações estanques e fixas ao elaborar os sujeitos e as realidades como uma plêiade, um mosaico de possibilidades narrativas e culturais nas quais os sujeitos se posicionam coerentemente. O pós-colonialismo não busca a redução de uma realidade a um ponto, ainda que este ponto seja mais evidente. Ele apreende a realidade observando a sistematicidade e irrupções presentes nos processos de identificação. Há uma dança de posições de identificações que o pós-coloniais entendem ser o real e que, portanto, qualquer teoria deve buscar descrever, compreender.

Merecem destaque aqui perspectivas nas quais o sujeito racializado é entendido como multifacetado, em que uma suposta identidade de origem é paulatinamente orientada por outras possíveis identidades. Em outras palavras, reconheço em Guerreiro Ramos um esboço de concepção da categoria negro que se define pós-colonialmente como uma infinidade de possibilidades.

Atualmente, alguns trabalhos de Stuart Hall, Homi Bhabha entre outros auxiliam no tratamento da questão. Esses trabalhos recentes têm muito em comum com a noção de sujeito, bem como em comum ainda com os limites entre os saberes propostos por Guerreiro Ramos.

Também é no quarto capítulo que pretendo demonstrar que aquilo que supostamente poderia ser chamado de pensamento negro, em Guerreiro Ramos, é entendido como uma formação discursiva: nas décadas de 1940 e 1950, alguns intelectuais passaram a falar de um modo a configurar certa

regularidade de enunciados, ainda que não se possa dizer que suas experiências fossem as mesmas. Devo ressaltar que deslocarei a análise do sujeito Alberto Guerreiro Ramos para as condições em que lhe foi permitido publicar suas interpretações sociológicas. Portanto, não será o momento de apresentar uma biografia, nem estudo de trajetória intelectual, mas, de enfatizar o contexto de produção intelectual e as relações entre o que ele e outros pesquisadores escreveram.

Por fim, nas considerações finais, retomarei determinados aspectos sobre os escritos de Alberto Guerreiro Ramos no que diz respeito às relações raciais para argumentar no sentido de que seria pouco adequado a seu legado enquadrá-lo como um representante de qualquer modelo de compreensão que seja. Há muito de original em tais escritos e sobre isso que a presente tese pretende lançar luz.

Argumentarei sobre a existência de apontamentos nos escritos de Guerreiro Ramos que permitem enxergar pontos de convergência entre perspectivas pós-coloniais e a perspectiva dele sobre as relações raciais, o que não significa reclamar um pioneirismo dele ou caracterizar antecipações que lhe renderiam homenagens pela genialidade, mas trata-se de propor a ideia de um autor situado num *lócus* de enunciação que entendo seja intersticial.

Assim, espero avançar na compreensão de algumas dificuldades encontradas por um sociólogo que esteve em contato com modelos de análise altamente refinados, mostrando erudição e rara compreensão e crítica de algo do qual muitos brasileiros se orgulhavam – as relações raciais supostamente harmônicas – e que ele problematizava, chamando-as de *hierarquias raciais*. Também, pretendo contribuir para o descolamento de ataques feitos à agenda

antirracista no Brasil na medida em que exponho raízes do que hoje se desenvolve em trabalhos da intelectualidade negra brasileira.

Capítulo 1. O ESTADO DA ARTE

Há evidências de que a obra de Alberto Guerreiro Ramos vem recebendo crescente atenção de pesquisadores(as) no Brasil nos últimos anos⁶. Neste sentido, apresentarei algumas contribuições ao entendimento do legado teórico, metodológico e político de nosso autor, Alberto Guerreiro Ramos. Compartilharei, neste capítulo introdutório, de meu entendimento sobre o “estado da arte” no que diz respeito às interpretações sobre a contribuição de Guerreiro Ramos. Lembro que o foco no presente trabalho se constitui na produção de Guerreiro Ramos nas décadas de 1940 e 1950 e a respeito das relações raciais como sua contribuição ao debate sobre o desenvolvimento da nação brasileira.

Também neste sentido, destaco algumas linhas de interpretação⁷. Uma que se desdobra sobre algumas contendas ou disputas de posição em que Guerreiro Ramos se envolveu antes de seu (auto)exílio nos Estados Unidos da América⁸. Outra que desdobra sobre o impacto das vivências em instituições em que ele prestou serviço (ISEB, DASP, etc.) no desenvolvimento de seu pensamento sobre o Brasil. Uma terceira linha se constrói na avaliação sobre o estatuto do tema das relações raciais na obra do autor. Há também uma quarta

6 De acordo com Barbosa (2006) isto se desdobra das republicações de dois de seus mais importantes livros em 1995.

7 Não pretendo aqui encerrar o debate sobre as linhas de interpretação da obra de Alberto Guerreiro Ramos, uma vez que suas contribuições têm recebido crescente atenção. Além do mais, por ser um trabalho em Sociologia seria um grande contrassenso pretender encerrar qualquer debate ou questão, já que a produção de Guerreiro Ramos extrapola os limites de apenas uma área de saber. Neste sentido, apenas destaco aquelas que se apresentam como destacadas no debate em questão, uma vez que são leituras em que apresentam maior profundidade e originalidade teórica sobre o tema.

8 Guerreiro Ramos esteve exilado nos EUA de 1966 até seu falecimento em 1982.

linha que se pauta na investigação de influências teóricas presentes em suas publicações. Por fim, uma quinta linha que desdobra sobre seu pioneirismo.

Talvez pareça que a apresentação de textos que tratam sobre outros temas, diferentes dos estudos sobre relações raciais, esteja fora dos propósitos da tese presente. Entretanto, é necessário lembrar que Alberto Guerreiro Ramos não pretendeu efetivar a fragmentação do conhecimento propriamente. Ao contrário e como será aqui demonstrado, ele compreendia que a compreensão adequada da existência humana demanda saberes que extrapolam os limites dados pelas comunidades acadêmicas. Neste sentido, compreender o que ele construiu em termos de relações raciais implica em referir a outras dimensões de seu trabalho.

1.1. CONTENDAS

Já se transformou em lugar-comum a associação do primeiro sobrenome de Alberto Guerreiro Ramos ao fato de ter sido este um homem que se envolveu em várias disputas. Mais ainda, associa-se o termo “Guerreiro” também a uma postura considerada recorrente na trajetória de nosso autor.

O título do livro de Lúcia Maria Lippi Oliveira (1995), *A sociologia do Guerreiro*, confirma essa afirmação. Outros títulos também corroboram ao que estou afirmando. Por vezes, ele é visto como um provocador, ou também como aquele que responde a estímulos externos que desembocam em disputas, sejam estas por reconhecimento, por disputa por posição, pela sua legitimidade em uma formação discursiva, etc.

Bom, efetivamente, Guerreiro Ramos se envolveu em contendas no campo político, acadêmico, e outros. Importante lembrar que as décadas de

1940 e 1950 constituíram-se em momento central para a definição dos rumos das Ciências Sociais e do pensamento social no Brasil⁹.

O uso da expressão “pensamento social no Brasil” e não “pensamento social brasileiro” se justifica na medida em que Guerreiro Ramos pôs esta questão em cena, ainda que indiretamente e a considero legítima. A questão que pode parecer apenas semântica é vista aqui como demonstrativa de entendimentos contraditórios. A primeira expressão se refere a um pensamento social forjado em território brasileiro com ferramentas, métodos e outros elementos originários no exterior e importados aqui. A segunda expressão diz respeito a um pensamento autenticamente brasileiro. Este tema será desenvolvido em pormenores ao longo da tese, mesmo porque se refere ao núcleo da contribuição de Guerreiro Ramos.

Em grande medida, esta foi a tônica de suas contendas. Neste sentido, Guerreiro Ramos se apresentou ao exercício do contraditório frente a autores que se consagraram como cânones do pensamento social no Brasil. Florestan Fernandes, Luis Aguiar da Costa Pinto, Roger Bastide, Gilberto Freyre são exemplos de pesquisadores cujos trabalhos foram lidos, criticados, enfim, abordados por Guerreiro Ramos.

A disputa entre Alberto Guerreiro Ramos e Florestan Fernandes é muito frequentemente citada. Ela foi tema de estudo em diversas pesquisas que resultaram em produções, tais como veremos a seguir. Será necessário situar os acontecimentos e as interpretações já publicadas pra que possamos refletir sobre eles.

⁹ Há várias indicações da importância do momento. Além do Projeto Unesco para estudo das relações raciais, que teve trabalhos de cientistas sociais no Brasil, a criação da CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior), textos Antonio Cândido, Florestan Fernandes, Guerreiro Ramos, Costa Pinto e outros marcaram o momento para além de apenas oferecerem balaços da produção sociológica. Para mais, ver Brasil Jr., 2012.

De acordo com Luiz Eduardo P. Motta (2000), Guerreiro Ramos teria polemizado com Florestan Fernandes já na ocasião do II Congresso Latino-Americano de Sociologia. Para o sociólogo uspiano a sociologia, vista como ciência, deveria seguir preceitos universalistas, ela deveria ser desprovida de engajamento. Para Guerreiro Ramos, a sociologia era encarada como um projeto numa perspectiva intervencionista.

Já Marcos Chor Maio foi além ao tratar da relação de Guerreiro Ramos com seus contendores do Projeto Unesco. Maio¹⁰ apontou, por exemplo, para a controvérsia entre Luiz de Aguiar Costa Pinto e Guerreiro Ramos (MAIO, 2000, p. 119).

De acordo com Maio, a participação de Guerreiro Ramos no TEN teria influenciado de tal maneira seu pensamento ao ponto de ele rever suas orientações iniciais¹¹. Então, o debate com Costa Pinto teria sido ensejado pela nova orientação daquele no início da década de 1950. Guerreiro Ramos colocou-se

(...) na contramão do padrão de institucionalização das ciências sociais vigentes no Brasil à época. Afinal, este padrão via o negro como objeto de estudo e, portanto, não tinha interesse algum em “transformar a condição humana do negro na sociedade brasileira” (RAMOS, 1957, p. 128 *apud* MAIO, 1997, p. 12).

Uma vez que Guerreiro Ramos argumentou sobre a existência de uma “patologia social do ‘branco’ brasileiro”, Maio entende que “o sociólogo baiano

10 Este ponto também está desenvolvido em outras publicações de Maio (1996, 1997)

11 Guerreiro Ramos teria se aproximado do Teatro Experimental do Negro (TEN) desde 1946. Sua vinculação efetiva ao TEN se deu em 1948. Maio destacou que a participação de Guerreiro Ramos no TEN constitui um momento em destaque em que se deu explicitamente com escritos sobre as relações raciais no Brasil. Até então, considera-se que Guerreiro Ramos não teria se desdobrado sobre tais relações. Nas contendas a que me referi, ele já expunha orientações, em certo sentido, estranhas àquelas anteriores a sua participação no TEN.

acreditava que só uma sociologia operada por uma elite negra poderia atingir uma solução satisfatória no terreno das desigualdades raciais” (Idem, ibidem).

Mais adiante, Maio expôs os pontos de divergências entre Costa Pinto e Guerreiro Ramos. Para este a ideia de democracia racial serviria como uma espécie de norte, balizando a reflexão; Costa Pinto, orientado por certo marxismo, teria criticado radicalmente a ideia de democracia racial ao mesmo tempo em que considerava a diferença entre o racismo no Brasil e Estados Unidos uma questão de intensidade, não por serem de diferentes naturezas.

Para Costa Pinto a superação do racismo no Brasil seria possível na medida em que a superação do capitalismo ocorresse. Para Guerreiro Ramos ela só poderia acontecer submetida ao desenvolvimento de uma intelectualidade negra engajada e integrada com o *ethos* nacional. Maio ainda aponta para dois aspectos que se destacam “na sociologia militante de Guerreiro Ramos em matéria étnica: a influência da psicologia social” e percepção política integracionista em termos nacionais e raciais. (Idem, p. 14).

Na realidade, as divergências entre Costa Pinto e Guerreiro Ramos se dão, ao menos, desde 1950. Neste ano, o TEN organizou e realizou o 1º Congresso do Negro Brasileiro. Em setembro do mesmo ano, Guerreiro Ramos publicou seu entendimento sobre o que e como deveria ser o Projeto Unesco¹² – em que Costa Pinto era um dos principais pesquisadores. Ali ele defende que o fazer sociológico no Brasil carecia de uma perspectiva mais adequada ao olhar as hierarquias raciais e o desenvolvimento nacional.

¹² O Projeto Unesco foi, mais do que um projeto, um conjunto de pesquisas financiadas pela UNESCO em que vários pesquisadores brasileiros e estrangeiros trataram de investigar relações (ou hierarquias) raciais no Brasil. Este projeto se deu ao longo da década de 1950 e contou com a participação de pesquisadores em algumas regiões do Brasil. Certamente, sua execução contribuiu para que alguns de seus pesquisadores se afirmassem em seus respectivos campos acadêmicos e de pesquisas. Também se deu em importante momento de afirmação de uma comunidade acadêmica, a das Ciências Sociais no Brasil.

Se, por um lado, o TEN apoiou o desenvolvimento do Projeto Unesco no Brasil, por outro, os apontamentos críticos não tardaram. De acordo com Maio, Guerreiro apontava para a necessidade de o governo brasileiro pressionar a UNESCO para a realização de um congresso internacional de relações de raças (RAMOS, 1982, p. 237-8 apud MAIO, 1999). Guerreiro, em nome do TEN se contrapunha à realização de estudos meramente acadêmicos, sem aplicações práticas (Idem, ibidem).

Para Maio, o enfrentamento entre os dois se deu em termos da questão sobre como superar o racismo no Brasil tal como entendido na época. Para Costa Pinto, com inspirações marxistas, o desenvolvimento das forças produtivas no Brasil legaria a constituição de uma classe média brasileira pigmentada que se identificava “com os padrões de comportamento das classes dominantes” (MAIO, 1996, p. 15).

Para Guerreiro Ramos era necessário que o(a) negro(a) se percebesse enquanto tal e partir de si. Para tanto, Guerreiro Ramos defendia que o desenvolvimento de uma intelectualidade negra se fazia necessário (Idem, ibidem).

Assim, embora o tema do que significa ser negro em Guerreiro Ramos não esteja desenvolvido nos trabalhos de Maio, é preciso lembrar que não se trata de defender que sujeitos negros (sujeitos de pele escura e cabelos crespos) pesquisem o tema. O que se coloca pra Guerreiro Ramos é o reconhecimento da necessidade de tomar o negro como um lugar¹³, como uma perspectiva para se elaborar enunciados sociológicos.

¹³ Não apenas negro enquanto um lugar. Guerreiro Ramos entende ser urgente posicionar o brasileiro enquanto lugar também perspectivo.

Para Bariani (2008a) a contenda entre Costa Pinto e Guerreiro Ramos se deu nas distintas afirmações dos desdobramentos da evolução histórica. Enquanto o primeiro via a necessidade de o negro “transformar-se de ‘negro em si’ para ‘negro para si’” (p. 14), o segundo observava que o desenvolvimento histórico levava a diferenciações entre os(as) negros(as), bem como na distinção entre os(as) próprios(as) sociólogos(as). De algum modo, evidencia-se que havia em Guerreiro Ramos uma perspectiva sobre a reprodução cultural que não corresponde à ideia de uma cultura monolítica, mas de níveis diferentes de assimilação e reprodução da(s) cultura(s), levando-o a negar a existência de uma figura-padrão de negro, branco, etc.

Ainda em tempo, a contribuição de Carvalho (2008) aponta para uma contenda que se iniciou, pelo menos, ao final do I Congresso do Negro, ocasião em que foi apresentada uma “Declaração dos Cientistas”, na qual foram defendidos pontos de vistas divergentes em relação ao que o TEN buscava afirmar.

Se Guerreiro Ramos escolheu não assinar a Declaração dos Cientistas, Costa Pinto participou do grupo de oposição ao TEN, assinando a Declaração. De acordo com a autora,

em 20/09/1953, no Diário de Notícias, no artigo *Impostura e relações de raça* começam os ataques de Guerreiro Ramos ao livro de Costa Pinto (*O Negro no Rio de Janeiro: Relações de raças numa sociedade em mudança*) a ser lançado ainda naquele ano (Idem, p.150).

Esta disputa entre os dois autores tomou proporções maiores na medida em que, do lado de Guerreiro Ramos se vinculou Abdias do Nascimento, entre outros. Este, inclusive, veio a acusar Costa Pinto de não lhe devolver documentos necessários à produção dos anais do referido Congresso (Idem, *ibidem*).

Em se tratando das ideias defendidas pelos contendores, Costa Pinto abordava a questão racial de um ponto de vista da luta de classes. Segundo a autora, este teria elaborado apenas uma resposta, defendendo a “atualidade e originalidade de seus estudos realizados dentro do projeto da UNESCO sobre relações raciais no Rio de Janeiro” (Idem, p. 151).

Guerreiro Ramos questionou dura e diretamente os trabalhos de Costa Pinto afirmando que este não passava de um plagiador e mistificador dos estudos sobre relações raciais, na medida em que adotava modelos estranhos à realidade nacional brasileira¹⁴.

Outra contenda importante na trajetória de Guerreiro Ramos foi com Florestan Fernandes. A quantidade de citações do embate entre os dois intelectuais se destaca pelo alto volume e pela profundidade das investigações, sugerindo a importância dos debates e/ou dos debatedores no cenário do desenvolvimento nacional, do pensamento social brasileiro e das ciências sociais no Brasil.

Renato Ortiz tomou partido explicitamente em favor de Florestan Fernandes ao afirmar que

Guerreiro nutria ilusões em relação a um pensamento radicalmente autóctone, e plantava suas raízes num momento anterior (a tradição de pensamento social no Brasil com Euclides de Cunha, Silvio Romero, etc.). Florestan Fernandes estava mais afinado com os novos tempos, que exigiam que nosso relógio acadêmico fosse acertado com os imperativos do saber internacional (ORTIZ, 1990, p. 167-168).

Luiz Werneck Vianna, já mais moderado em suas ponderações, considera que Florestan Fernandes pretendeu desenvolver uma sociologia

14 CARVALHO (2008) usou a expressão “mistificação dos estudos sobre o negro” (Idem, p. 152).

independentemente de “partidos políticos e da vocação para substituí-los, no interior do Estado, como representante em geral da sociedade” (VIANNA, 1994, 372). Aqui, a visão de Fernandes é a de um intelectual devotado ao fazer puramente acadêmico, um tanto cientificista¹⁵.

Enquanto isso, Guerreiro Ramos (no entendimento de Vianna) defendia uma “sociologia de intervenção – não de partido, mas pela representação em geral da sociedade” (Idem, 378). Vianna parece enxergar em Guerreiro Ramos uma espécie de gestor público com feições manheimianas, alguém interessado em conceber a sociologia como submetida às necessidades utilitárias da administração pública.

Lúcia Maria Lippi Oliveira (1995), ao realizar uma longa entrevista com Guerreiro Ramos, publicada em livro, considerou que o embate entre Florestan Fernandes e Guerreiro Ramos se deu em termos de opções metodológicas e de modelos de compreensão. Assim, o primeiro teria construído especialmente perspectiva fundamentada nos clássicos da sociologia europeia. Enquanto isso, o segundo teria se pautado em acepções mais filosóficas, sobretudo no existencialismo.

Ainda de acordo com Oliveira, este eixo do embate entre os dois se desdobra em acepções distintas sobre a relação sujeito-objeto, sobre a importância da realidade endógena e exógena na construção e aplicação de modelos científicos.

A respeito da contenda entre Florestan Fernandes e Guerreiro Ramos, os trabalhos de Edison Bariani (2003, 2008a e 2008b) oferecem um balanço muito equilibrado. Na dissertação de mestrado, Bariani (2003) apontou para o que ele

¹⁵ Essa distinção entre os dois contendores é compartilhada por Gabriel COHN (1995).

denominou de contenda ocorrida entre Florestan Fernandes e Alberto Guerreiro Ramos. Em sua argumentação, há dois projetos intelectuais, dois sujeitos que assumiram o dever de organizar as semânticas presentes em círculos sociais, dando-lhes expressão intelectual e política.

Este embate teve suas raízes já na década de 1950 e se estendeu por outras. Então, Bariani tratou de reconstruir as trajetórias pessoais, intelectuais e políticas dos dois contendores. Com isso, identifiquei uma leitura das gêneses de cada uma das expressões (intelectuais e políticas) em questão.

Se Florestan se apresentou inicialmente em defesa de uma sociologia primordialmente calcada em métodos universais ou também acadêmica, suas escolhas e condições que se lhe apresentaram levaram-no a propor uma sociologia com aspectos weberianos na medida em que operava a clássica distinção entre ciência e política.

Por sua vez, Alberto Guerreiro Ramos se recusou

a ver a sociologia como um saber esotérico, profissional ou desenraizado, via-a como um 'saber de salvação', não dileitante ou fanatizado, mas semeado socialmente, ao alcance de todos para que se tornasse instrumento comum do bem comum (2003, p. 87-88).

De acordo com Bariani, na década de 1950 “a cultura vivia momento de fértil germinação e os estudos sociais agora também dispunham de outras instituições além da Universidade” (2008, p. 2). Pois, enquanto Florestan se posicionou a partir da academia, Guerreiro Ramos o fez a partir do DASP, ISEB, jornais e outros lugares certamente distintos do mundo acadêmico.

Então, a apresentação de Guerreiro Ramos no I Congresso Latinoamericano de Sociologia foi respondida por Florestan Fernandes em

1958¹⁶, quando este publicou um levantamento do trabalho sociológico no Brasil até o momento.

Reproduzo algumas citações em que Bariani abordou a contenda entre os dois sociólogos

O cientista – para Florestan - só poderia pôr a ciência a serviço da comunidade se observasse rigorosamente os requisitos do saber científico, caso contrário, correria o risco de produzir uma “pseudociência”. Logo, a recomendação de Guerreiro Ramos sobre evitar os estudos de “minudências” seria uma imposição ideológica face às necessidades do trabalho científico (2008, p. 7).

O padrão do trabalho científico não poderia ser decorrente do estágio de desenvolvimento da estrutura social e sim dos “critérios de explicação científica na sociologia”, as exigências não se deveriam pautar pelos recursos disponíveis e pelo “nível cultural genérico das populações” (Guerreiro Ramos), em vez disso, mesmo consideradas as dificuldades da investigação científica num país como o Brasil, dever-se-ia levar em conta os padrões mais rigorosos (Idem, p.7-8).

Citando outros trabalhos, Bariani encerra sua contribuição ao entendimento da contenda entre Florestan e Guerreiro Ramos afirmando que

O embate entre Florestan Fernandes e Guerreiro Ramos é emblemático da disputa entre perspectivas de concepção da sociologia e do papel dos sociólogos: Florestan afirmava o padrão de trabalho, o rigor, o esclarecimento e distinção em relação às perspectivas sociais localizadas; já Guerreiro vislumbrava uma sociologia como ‘saber de salvação’, nacional e diretamente engajada (Ortiz, 1990; Guanabara, 1992; Bariani, 2003, 2008 apud BARIANI, 2008a, p. 10-11).

Mais um contendor de Guerreiro Ramos bastante conhecido entre cientistas sociais no Brasil foi Roger Bastide. Após a publicação de *O processo da sociologia no Brasil*, de 1953 por Guerreiro Ramos, Bastide publicou *Carta aberta a Guerreiro Ramos* (1953).

16 Trata-se de *Etnologia e a sociologia no Brasil*.

No texto de Bariani, a questão dos métodos é o ponto central da contenda. No entendimento de Bastide deve-se apostar na generalidade, na universalidade do fazer ciência, que “a sociologia será internacional, como a física, ou não existirá. Será desinteressada antes de tudo ou não terá aplicação prática” (BASTIDE, 1953, p. 528, apud BARIANI, 2008a, p. 12). Enquanto isso, para Guerreiro Ramos urgia fazer da sociologia

uma “sociologia nacional”, orientada pelo engajamento, intervenção e compromisso com o desenvolvimento nacional; uma sociologia autêntica e não de importação”, o que impunha a assunção, por parte do sociólogo, de seu papel como agente de construção da consciência nacional (BARIANI, 2008a, p. 11).

A leitura de Guerreiro Ramos através de seus comentadores permite enxergarmos que ele optou por ressignificar o papel do intelectual existente no Brasil. Nas palavras de Nogueira (2007),

Para Guerreiro Ramos, constatar as desigualdades no mercado de trabalho e a falta de oportunidades de modo geral da população negra, era absolutamente insuficiente para combater o racismo, evidentemente que não negava violência física e simbólica do racismo, mas o que pretendia de fato, promover o negro problema nacional, torná-lo protagonista social e político de sua própria história. E por essa razão, critica e polemiza com os estudos e pesquisas, com os já considerados imortais no tema das relações raciais, como Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Gilberto Freyre, Oliveira Viana e mais contemporaneamente, com Costa Pinto e Florestan Fernandes. (p.82)

Um elemento importante da análise presente é notar que os três últimos contendores de Guerreiro Ramos compuseram o grupo de pesquisadores do Projeto Unesco para relações raciais, ocorrido desde a década de 1950. De algum modo faziam parte de um grupo de pesquisadores que se legitimaram através das redes que constituíram. Merece destaque o fato de serem

pesquisadores ligados à nascente sociologia institucionalizada em São Paulo e que teve a Universidade de São Paulo (USP) como um importante centro. A USP era um projeto de legitimação de muitas práticas e discursos ligados a elites paulistanas.

Além do mais, ainda nos dias atuais algum projeto de pesquisa que seja financiado por organismo(s) internacional(is), tal(is) como a UNESCO constituiu-se em importante marco na trajetória pessoal e também profissional de qualquer pesquisador. Enquanto intelectuais em um campo ainda em constituição, estes elementos foram decisivos à consolidação da figura de todos eles enquanto intelectuais canônicos na academia brasileira.

Ainda em tempo, observo que há certa continuidade ou regularidade entre os(as) intérpretes que se debruçaram nas contendas em que Guerreiro Ramos se envolveu. Em síntese, enfatiza-se o caráter aguerrido de Guerreiro Ramos, evidenciando seus debates, suas disputas.

1.2. GUERREIRO E AS INSTITUIÇÕES

Ao tratar do desenvolvimento da produção de Guerreiro Ramos, Maio (1997) apontou para uma jornada inicial na qual ele estaria influenciado pela sociologia norteamericana, sobretudo por Donald Pierson¹⁷. Maio afirmou que foi “nessa fase (início da década de 1940) de identificação com a Escola Sociológica de Chicago que Guerreiro Ramos passou a considerar que o preconceito racial no Brasil estava mais próximo de aspectos de natureza econômica e cultural do que propriamente racial” (MAIO, 1997, p. 5).

¹⁷ Oliveira (1995) também aponta a relação entre Guerreiro Ramos e Pierson.

Guerreiro Ramos também se encontrou entre a posição de intelectual e de técnico do DASP¹⁸. Para Maio, esta existência dicotômica sofreria solução de continuidade “a partir de seu engajamento político no Teatro Experimental do Negro” (Idem, ibidem). Como afirmamos anteriormente, Guerreiro Ramos veio a efetivar sua participação no TEN apenas no final da década de 1940.

De certo modo, o que se afirmou é que a obra e trajetória de Alberto Guerreiro Ramos se fizeram notar pela avaliação de suas posições institucionais. Em geral, estas procuraram marcar as instituições nas quais ele teve passagem. Assim, alguns comentadores elaboraram e reproduziram a ideia de que Guerreiro Ramos esteve entre dois (ou mais) mundos, duas ou mais referências, ou ainda duas ou mais necessidades.

Tenório (2010) avaliou o período entre as décadas de 1940 e 1950 no que se refere à participação de Guerreiro Ramos no DASP, como assessor da presidência da República¹⁹. Além de comentar a produção deste na Revista do Serviço Público (RSP), ele teceu comentários sobre a posição em que ele se encontrava.

Afirmou-nos que

No período delimitado por este estudo, 1943-1951, no qual Guerreiro Ramos atua como burocrata no DASP, o autor escreve artigos e comenta livros para a Revista de Serviço Público (RSP), editada por esse Departamento. São textos que denotam, sobremaneira, o início de uma produção intelectual de aproximação da Sociologia aos estudos organizacionais, por um lado e, de outro, intentos de demonstrar a necessidade do sociólogo atuar de forma engajada com os destinos do país. Tais textos, ainda que possam ser considerados “preliminares” de um saber em formação no Brasil - qual seja, o estudo das organizações públicas (TENÓRIO, 2010, p. 35).

¹⁸ O Departamento de Administração do Serviço Público (DASP) foi um órgão em nível federal estabelecido com propósito de racionalizar os trabalhos desenvolvidos por servidores federais.

¹⁹ Guerreiro Ramos esteve na assessoria da presidência da república entre 1951 e 1954.

No entendimento de Tenório, as necessidades materiais e também de desenvolvimento intelectual levaram Guerreiro Ramos aceitar as condições de um técnico em uma instituição pública. Não foi esta a escolha prioritária dele, mas após ser preterido à carreira de professor na Faculdade Nacional de Filosofia, Guerreiro Ramos foi admitido no Departamento de Administração do Serviço Público.

Então, ávido pelo trabalho de caráter acadêmico, de pesquisa e também por contribuir ao desenvolvimento da nação, Guerreiro Ramos escreveu uma série de *papers* na RSP (Revista do Serviço Público). De acordo com Tenório, suas contribuições na revista se deram no sentido de proporcionar aos servidores públicos acesso a leituras sobre a vida social que estavam pobremente difundidas no ambiente da administração pública brasileira de então. Decorre daqui a opção de Guerreiro Ramos por uma escrita mais simples, muitas vezes informativa, ao invés da quase hermética e erudita escrita acadêmica.

O que destacou no momento, ainda de acordo com Tenório é a dualidade de inspirações de Guerreiro Ramos. Tenório sintetizou a dualidade a partir das posições de Guerreiro da seguinte maneira:

Assim, tentaremos perfilar este momento da vida profissional de Guerreiro Ramos não somente como burocrata, assinando processos no DASP, mas como intelectual que deseja contribuir para que o país saísse, à época em que escrevia, daquela dependência que por pouco não se tornou “natural” (Idem, *ibidem*).

Este tinha no serviço cotidiano no DASP motivo de desgosto pela administração pública. Então, optou por colocar a prova sua formação acadêmica. Na medida em que suas publicações eram destinadas a público mais amplo que o acadêmico, fazia-se necessário oferecer rigor e outro tipo de

formalidade. Assim, Guerreiro deu início – dentro de uma instituição pública que lhe permitia exercitar o ofício intelectual ao mesmo tempo em que lhe fazia agir como operador de sistemas administrativos – a seu entendimento sobre o Brasil e outros temas. O argumento de Tenório é que, no fundo, Guerreiro Ramos pretendia ser conhecido através de obras de maior envergadura e densas, talvez teóricas, produzir reflexões sobre um Brasil em formação e sobre uma sociologia por meio de pesquisas. Por outro lado, entendemos aqui que a passagem de Guerreiro Ramos por órgãos da administração pública lhe permitiu vivenciar coisas que escapam aos homens (e mulheres) da academia.

Mais ainda, Guerreiro Ramos, ao se posicionar como um técnico da administração pública não o fez em exclusividade. Outros pertencimentos se fizeram notar em sua obra. A própria preocupação com a dependência característica do Brasil motivava-o em suas investigações. Tanto que na década de 1950 ele participou da fundação e desenvolvimento do IBESP e do ISEB, órgãos conhecidos em meios acadêmicos pelos trabalhos em torno das questões sobre o desenvolvimento nacional.

Curioso notar que esta preocupação também se evidenciava no mesmo período em outros contextos, vide as propostas da *negritude* e dos estudos decoloniais etc. De certo modo, havia um elemento presente na obra de Guerreiro Ramos, autores da negritude, nas lutas por descolonização africana caracterizada pela incorporação e desconstrução (crítica e ressignificação) de modelos de compreensão que contribuíram para legitimar hierarquias raciais.

A questão que coloco aqui é: Guerreiro Ramos teria se aproveitado das suas alocações profissionais²⁰ – que não eram as inicialmente por ele

²⁰ Refiro-me ao período que compreende a contribuição de Guerreiro Ramos no Brasil, antes de seu exílio nos EUA.

desejadas – para interferir no debate sobre o desenvolvimento e dependência nacionais como um intelectual? Se a resposta é afirmativa, qual a importância dos estudos sobre as relações/hierarquias raciais no Brasil para Guerreiro Ramos? Uma vez que tais estudos decorrem de (ou foram construídos em) posições aparentemente incongruentes ocupadas por ele essa questão merece ser aprofundada.

1.3. PERSONALISMO NEGRO OU ASSUNÇÃO DA EXISTÊNCIA RACIALIZADA

Alberto Guerreiro Ramos é conhecido no meio acadêmico como um sociólogo que se contrapôs a algumas teses e modelos de compreensão na sociologia brasileira. Como sabido também, ele teve importante produção no âmbito específico da Administração²¹, sobretudo desde sua mudança para os EUA na década de 1960. Além disso, é também conhecido entre estudiosos(as) das relações raciais.

Esta última identificação não é devida apenas a seus trabalhos sobre o tema – que, aliás, não constituem uma obra extensa e muito aprofundada –, mas também pelo fato de ele ser negro²² ou, mais precisamente, se ver como racializado em diversos momentos de sua vida. Neste sentido, abordaremos

²¹ Destaque para o livro *A nova ciência das organizações* (1989).

²² É importante explicitar que meu entendimento sobre usos e o próprio termo “negro” que, não é predominantemente biológico. Levo em consideração aspectos fenotípicos sim, uma vez que, a despeito da impossibilidade de diferenciação genética de raças entre humanos, estes se identificam a partir de características que são expressas no corpo. Mais do que isto, as características do que chamo de negro se expressam também em assunção política de tais características associadas a experiências consideradas específicas daqueles que se entendem vitimizados dentro de relações hierarquizadas entre negros, brancos, etc. É neste sentido que a noção de negro(a) transcende a dimensão biológica – deixando, portanto de ser racista e alcançando dimensões políticas, comportamentais, simbólicas, enfim, fenomenológicas.

algumas leituras sobre a contribuição de um sociólogo no campo das relações raciais no Brasil.

Retornando à contribuição de Marcos Chor Maio (1996b), há três fases do pensamento de Guerreiro Ramos neste campo. Um primeiro que se relaciona à Sociologia norte-americana, sobretudo sob a influência de Donald Pierson. Neste sentido, a problemática racial no Brasil seria entendida como epifenômeno das relações econômicas e até mesmo das dinâmicas culturais. O segundo momento é caracterizado pela militância no TEN. Então, o psicodrama e o sociodrama foram experimentados como aplicações daquilo que Guerreiro Ramos chamou de terapêutica. A leitura de Maio sobre esta fase de Guerreiro é que este teria aludido à defesa de que o Brasil deveria servir de exemplo a outros países, pois teríamos melhores condições de oferecer terapêuticas de combate ao racismo.

Aqui, certa ambiguidade se explicita e não está equacionada: ao mesmo tempo em que se buscava uma identidade negra, apoiava-se numa convivência inter-racial tipicamente brasileira. Em certa medida, há resquícios de um descentramento de concepções que decorrem da assunção de posições em lugares distintos por Guerreiro Ramos, ou mais precisamente, de interações que atravessaram sua trajetória. O que ele entendia como negro pode ser visto como povo, ou como lugar social onde os efeitos da racialização são mais evidentes, por um lado.

Por fim, a terceira fase, segundo Maio, estaria centrada na crítica à Sociologia e à Antropologia, sobretudo no que se refere aos estudos sobre relações raciais desde o fim do século XIX e também aos estudos patrocinados pela Unesco no Brasil desde a década de 1950.

É importante notar que esta terceira fase identificada por Maio é também o momento em que Guerreiro Ramos já se encontrava em condições mais favoráveis a se posicionar, sem tanto risco material ou de posições no campo da produção do pensamento social no Brasil. Foi neste momento que ele esteve vinculado ao ISEB. Neste momento ele acabou por elaborar com mais precisão e profundidade sua interpretação daquilo que ele chamou de *hierarquias raciais*²³.

Outro importante intérprete da contribuição de Alberto Guerreiro Ramos, Muryatan Babosa (2006) discorreu sobre sua obra no que refere especificamente à noção de negro e outras decorrentes desta. Eis, então, aquilo que ele chamou de *personalismo negro* para caracterizar grande contribuição, a maior originalidade de Alberto Guerreiro Ramos, sobretudo no que tange aos estudos sobre relações raciais e no debate sobre a nação no Brasil.

Em uma síntese inicial, é perceptível que Barbosa (2004) identificou duas fases de elaboração de Guerreiro Ramos. Uma em que ele teria assumido um padrão de compreensão próximo à ideia de democracia racial. O autor identificou certas aproximações entre Guerreiro Ramos e, principalmente, Donald Pierson, Gilberto Freyre, Arthur Ramos²⁴.

Posteriormente, sobretudo a partir da participação de Guerreiro Ramos no TEN, ele desenvolveu o que Barbosa denominou *personalismo negro*. Uma postura mais aguerrida teria sido a tônica, pautada, sobretudo na influência do existencialismo de Jean-Paul Sartre. Em virtude dos propósitos de Barbosa,

²³ Merece destaque a expressão *hierarquias raciais*, utilizada por Guerreiro Ramos na medida em que ela sugere mais do que relações entre diferentes. Ela sugere que a tais relações são assimétricas, implicando em dominação.

²⁴ Cumpre lembrar que Guerreiro Ramos não se identifica com as enunciações de Arthur Ramos. Ao contrário, tinha inclusive avaliações muito negativas em relação à este.

chama muito atenção a segunda fase do pensamento e ação de Guerreiro Ramos.

Este personalismo negro está calcado na formação intelectual do jovem Guerreiro Ramos. Em destaque, as contribuições da negritude francófona – especialmente encontrada em Frantz Fanon e em Jean-Paul Sartre –, a herança personalista e existencialista (BARBOSA, 2004, p. 217).

Há, segundo Barbosa, uma dialética que leva à ressignificação do negro(a) na sociedade brasileira que se expressa na

a) a assunção da negritude pelo “homem de pele escura” (termo de Guerreiro), o niger sum (tese); b) a suspensão da brancura (antítese); c) uma compreensão humanística do valor objetivo da negrura e da luta negra (síntese) (Idem, p. 217-218).

Guerreiro Ramos, ao estabelecer um importante contraponto ao discurso do *mainstream* do pensamento social no Brasil desenvolveu a distinção entre *negro-tema* e *negro-vida*. De acordo com Barbosa, essa distinção possibilitou enxergarmos a indefinibilidade da pessoa, visto que esta é dinâmica, é uma existência, portanto em desenrolar, por acontecer. Este contraponto de Guerreiro Ramos é construído na medida em que se questiona o que vem a ser o(a) negro(a) no Brasil.

Então, seguindo ainda a leitura de Barbosa, Guerreiro Ramos teria se aproximado das ideias formuladas por Fanon²⁵ e por Sartre ao esboçar que o(a) negro(a) só existe na relação com aqueles que se outorgam a alcunha de branco no Brasil. Em essência, para Guerreiro Ramos não há negro, nem

25 Frantz Fanon escreveu uma obra curta, porém de grande impacto nos processos de descolonização de países africanos e asiáticos ao longo do século XX. Em seu livro *Pele negra, máscaras brancas* (1975), ele questiona pressupostos do pensamento eurocêntrico. Em síntese, ele argumentou que o que se chama de relação (entre senhor e escravizado, por exemplo) é uma relação hierarquizada e não tematizada neste modo na explicação. Neste sentido, defende a necessidade de se rever violentante, radicalmente o pensamento e as relações.

branco *em si*. Logo, não há o “problema do negro”, expressão muito utilizada à época. Há o problema do branco preconceituoso que se estende às demais populações no Brasil, visto que estas estão em posições subalternas, dominadas pela primeira.

De acordo com Barbosa,

Guerreiro exacerba seu ponto de vista, questionando todas as análises que procurariam algo específico ao negro, que não se restringisse ao fato de ele ter uma cor de pele mais escura, e, conseqüentemente, as decorrências psicológicas da existência dessa cor em uma sociedade colonial racista, cujo ideal valorativo seria o branco europeu. Em suas palavras, uma “sociedade europeizada”, mentalmente subserviente a padrões exteriores à sua comunidade (Idem, p.220).

Neste ponto, Barbosa explicita o tema da dualidade em Guerreiro Ramos.

Em sua perspectiva, o personalismo negro de Guerreiro é

como discurso locado na ambigüidade intrínseca da identidade marginal – no caso, negra –, pode ser relido como uma prerrogativa pós-colonial, que busca deslocar o discurso ocidental naquilo que lhe é mais fundamental: o Homem (Idem, p. 221).

Não há uma identidade fixa, mas posições que se estranham e se modificam na relação que é dialética. O negro no Brasil é definido²⁶ a partir da autopercepção do branco. Este se vê como um branco europeu, ainda que modificado existencialmente no Brasil. Assim, os(as) próprios(as) negros(as) no Brasil são levados(as) a se enxergarem exogenamente, ou equivocadamente.

26 É importante notar que, embora o(a) negro(a) seja definido(a) deste modo, o mesmo não se dá quando se trata da(s) expressão(ões) negra(s). Dito de outro modo, Guerreiro Ramos defende uma distinção entre definição e expressão negras. Ele aponta para o fato de que quem define o(a) negro(a) é o branco(a); enquanto isso, os(as) mesmos(as) negros(as) se expressam, ou seja, constroem suas existências de modo inequivocamente distinto daquela definição.

Embora Barbosa cite Aníbal Quijano (1997, 2000) ao tratar da solução ofertada por Guerreiro Ramos, a consideração sobre o pioneirismo deste nos estudos decoloniais não é levada a cabo por Barbosa. Para ele,

reversão desse quadro colonial, para o autor, dependeria da possibilidade do brasileiro de superar a dominação eurocêntrica que teria engendrado uma perspectiva racista e “imperialista”, diante da população mestiça e negra local. Esse é o intento do artigo “Patologia social do branco brasileiro” (1955). Posicionando-se na perspectiva do “negro-vida”, Guerreiro defende que o racismo seria fruto de uma visão alienante do país, em que o brasileiro teria introjetado e estaria reproduzindo uma perspectiva colonialista diante da população local, objetivamente mestiça. Tratar-se-ia de uma situação típica de “colonialismo interno” de base racista, conforme tratada, recentemente, por exemplo, pelo sociólogo Aníbal Quijano, em termos de “colonialidade do poder” (1997; 2000).

Superar tal condição, nessa perspectiva, passaria, para Guerreiro, pela assunção da condição étnica (majoritariamente estética) da “negritude”, premissa da assunção provável do ser brasileiro autônomo. (Idem, p. 223).

É sabido que a dimensão estética da negritude é muito importante a Guerreiro Ramos, de acordo com Barbosa. Há ainda uma perspectiva em Guerreiro Ramos que passa pelo plano das ideias. Há uma perspectiva multidimensional da espiritualidade em que Guerreiro

proclama que os espectros da divindade poderiam ser encontrados em diversas religiões, como, por exemplo, as religiões africanas enfocadas nas pinturas de Abdias. Nesse sentido, aliás, Guerreiro considera que Abdias segue o caminho inevitável de sua realização humana: assumir e transformar sua condição circunstancial (performativamente, “o acidente biográfico”) em uma perspectiva concreta, sob a qual se poderia alcançar o Eterno. Essa é a proposição sobre a qual Guerreiro retoma o personalismo negro, reforçando-lhe, agora, seu caráter espiritual e universalista (Idem, p. 225).

Guerreiro Ramos estaria afirmando uma negritude não essencialista, mas acima de tudo humanista, desalienada e universalista. É assim que “o

personalismo negro de Guerreiro revive com toda sua força teórica e prática, colocando-se como instrumento contemporâneo da práxis negra e, conseqüentemente, humana” (Idem, p. 226).

Enfim, pela primeira vez ocorreu de um trabalho se desdobrar sobre os aspectos de um Guerreiro Ramos pautado pela existência enquanto negro. Há apontamentos muito interessantes, bem como rica argumentação neste sentido.

Ainda em tempo, a ideia de personalismo deve ser tencionada no sentido de se verificar se ela se refere à abordagem centrada na pessoa – que carece de reflexões outras – ou se trata de modos de identificação centrados nos sujeitos e menos rígidos ou *standard*.

Outra compreensão que se aproxima em alguns pontos da ofertada por Barbosa é a de Carvalho (2008). Em seu estudo sobre a obra de Gilberto Freyre e Alberto Guerreiro Ramos no que se refere aos estudos sobre relações raciais, a autora desenvolve uma compreensão da obra de Guerreiro Ramos que se organizou em três momentos sequenciais.

Num primeiro momento (1946-49), encontra-se um Guerreiro Ramos que teria evitado elaborar compreensões sobre as relações raciais a partir da sociologia. A autora defende haver ali uma aproximação deste com o tema.

Segundo a autora,

Nessa primeira fase destacam-se como características mais marcantes do pensamento guerreiriano sobre relações raciais: o florescimento do interesse pelo tema do negro vinculado a um posicionamento assimilacionista e de branqueamento cultural da população negra; o destaque das diferenças entre a prática do racismo praticado no Brasil e o do praticado nos EUA e a defesa da existência da expressão mais branda desse preconceito em terras brasileiras – tese que mais tarde vai influenciar suas defesas da consideração do Brasil como país com experiência particular nas relações raciais

pela Unesco – ; a defesa da existência de preconceito de cor e não de raça no Brasil; a negação, ao menos inicial, da necessidade de movimentos contra o racismo no Brasil por acreditar que não era essa a solução para o problema brasileiro. Donald Pierson e os integrantes do TEN, especialmente Abdias do Nascimento, são as suas influências intelectuais mais marcantes do período (Idem, p. 132).

Após este momento há, ainda, segundo Carvalho (2008), um Guerreiro Ramos posicionando em defesa de uma espécie de conciliação entre suas ideias e as propostas de uma democracia racial brasileira. Esta fase estaria situada entre 1949 e setembro de 1950.

Estão presentes no rol de ideias de Guerreiro Ramos a necessidade de um *approach* psicológico para a superação das dores sofridas pelo(a) negro(a) em decorrência do racismo. A autora ainda identificou uma valorização de certo ideário de branqueamento, visto através das propostas de Guerreiro Ramos sobre a importância da escolarização para que os(as) negros(as) pudessem adquirir novos tipos comportamentais²⁷. Também identifica a percepção de que uma elite negra serviria a conduzir essa emancipação negra frente ao racismo.

A terceira fase “entre outubro de 1950 e 1955 é a fase de dissensão e afirmação da negritude, período que marca também sua ruptura com as ciências sociais brasileiras e sua forma de abordar o negro” (Idem, p. 127).

27 É interessante notar que a importância dos processos de escolarização, educação, sensibilização através da vivência escolar é uma constante em toda a história do movimento negro no Brasil ao longo do século XX. Cheguei a esta consideração após desenvolver estudo sobre articulação interna do movimento negro, em Cruz (2006), sintetizada em Cruz (2010). De modo não muito distante do que apontei, Guerreiro Ramos estava caminhando na seara daqueles que pressupunham a necessidade de escolarização como um dos vários mecanismos de superação das hierarquias raciais. Entretanto, é preciso discordar aqui do entendimento segundo o qual a educação/ensino é visto por negros(as) como mecanismo de aquisição de comportamentos mais enobrecedores. Isso é plausível, mas há algo a mais: a escolarização é percebida como meio de ascensão social na medida em que permite acesso à esferas e campos de atuação política e representacional em que a população negra não tinha acesso. Assim, a escolarização é também entendida como um mecanismo de desracialização de elites.

Para a autora, esta última fase da contribuição de Guerreiro Ramos aos estudos sobre relações raciais é “bastante controversa” (Idem, p. 158), seja porque ele travou debates com intelectuais já estabelecidos à época, ou ainda controversa “pela forma como Ramos estabelece seu diálogo com a matriz da democracia racial” (Idem, *ibidem*).

Escreveu Carvalho que

(...) podemos dizer que essa fase do pensamento guerreiriano se caracteriza pela ênfase na auto-afirmação como negro, sem abandonar por completo a defesa da convivência racial pacífica que se estabeleceu por meio dos estudos de sociologia consular. O Brasil não abandona seu caráter de país trigueiro ao mesmo tempo em que a sua população negra se libertaria tanto psicológica quanto social e economicamente dos entraves provocados por uma inserção “torta” na construção da sociedade brasileira por meio desse processo auto-afirmativo do Nigger-sum como base da identidade negra.

(...)

Essa aproximação controversa da afirmação da negritude e negação da democracia racial por parte de Ramos permite-nos defender que o seu posicionamento em defesa da criação de um nacional autônomo, contraposto às imagens formadas por essa ciência enlatada, o faz valorizar essa resposta brasileira, expressa na democracia racial, tida como original diante de outras experiências de miscigenação e de conflito racial. Mais do que valorizar a negritude, a beleza e a cultura negros, Ramos possuía como parte de seu dever como intelectual a necessidade de construir uma imagem da nação que possibilitasse a formação dos homens genuínos, parentéticos, aptos a questionar as diversas interpretações enlatadas da realidade nacional. (...) Apesar de não responder em definitivo as dúvidas que se impõem diante das ambiguidades dessa terceira fase, essa tentativa de consolidação da integração e da originalidade nacionais via defesa da contemporização entre as raças por Ramos pode esclarecer as opções guerreirianas de não abandonar a auto-definição de “mulato trigueiro” e tampouco deixar a defesa da distensão as relações raciais no país completamente esquecida, como um não-dito e então não-existente (Idem, p. 158-159).

É no mínimo curiosa a observação de que à medida que Guerreiro Ramos assumia publicamente sua existência como negra, produzindo estudos e intervenções sobre as hierarquias raciais ele foi passando a ser visto como polêmico, como controverso, enfim, como um guerreiro.

Apesar da discussão sobre os modelos de compreensão utilizados nas contendas a que me referi, há uma espécie de pista de investigação a seguir. Cabe, por exemplo, investigar o modo como tais modelos aparecem na obra de Guerreiro Ramos, traçando o modo como ele se posicionou de modo inovador, levando-o a relativa incompreensão à época por um lado e, por outro ao interesse contemporâneo em retomar sua contribuição para o debate atual sobre o Brasil e as Ciências Sociais.

1.4. MODELOS DE INSPIRAÇÃO

Outra contribuição para o entendimento e difusão da obra de Alberto Guerreiro Ramos é o artigo de Azevêdo e Albernaz (2010). Os autores se desdobraram sobre sete ensaios de autoria de Guerreiro Ramos na revista estadonovista *Cultura Política* no início dos anos 1940. Afirmam que os trabalhos sociológicos de Guerreiro Ramos são de alguma maneira herdeiros de sua juventude, em que estava muito envolvido com a literatura – seja como autor ou como crítico. A ênfase, contudo, recaiu sobre um Guerreiro Ramos crítico literário.

Notaram um forte caráter ideológico do Estado Novo nos textos de vários críticos, uma vez que estes vinculavam a história literária no Brasil à formação de nossa identidade. Além do mais, havia tentativas de legitimar e disseminar o arranjo social e político da época (OLIVEIRA, VELLOSO e GOMES, 1982;

GOMES, 2000; SCHWARTZMAN e BOMENY, 2000; COSTA, 2000; BOMENY, 2001 *apud* AZEVÊDO e ALBERNAZ, 2010).

Os autores do artigo identificaram já naqueles textos, a defesa de Guerreiro Ramos por uma formação literária pautada na realidade nacional endogenamente construída. Ao mesmo tempo, Guerreiro Ramos situou os problemas nacionais brasileiros dentro de um escopo latino-americano. Assim, operava uma importante reorientação quanto às matrizes de pensamento.

Os autores destacam que urgia a Guerreiro Ramos um sentimento de pertencimento latino-americano. Este sentimento era embrionário na época. Portanto, carecia de ser evidenciado. Cabia às “mãos da escrita” a realização de tal síntese.

A perspectiva guerreiriana frente a esta necessidade se deu na formação de um personalismo, ou “*perspectiva pessoal*” (AZEVEDO e ALBERNAZ, 2010, p. 57). Este método seria sua opção, mesmo porque ele já criticava a tensão entre dimensão coletiva/social e dimensão pessoal, visto que as grandes teorias sociológicas negligenciavam aspectos da personalidade, ou personalismo²⁸. Assim, qualquer teoria social seria insuficiente²⁹.

Para que a literatura cumprisse seu papel no desenvolvimento nacional – e, por que não, descolonial? – “seu desenvolvimento estaria, necessariamente, calcado no próprio processo de desenvolvimento da identidade do país. O mesmo poderia ser estendido aos outros países do continente latino-americano” (Idem, p. 58).

28 Personalismo aqui é entendido em termos de perspectiva que parte dos aspectos individuais. Outra perspectiva de personalismo enquanto um saber em que a personalidade de Deus seria responsável pela criação de todas as coisas e se manifestaria nelas não é levada em consideração aqui, a despeito de que talvez esta perspectiva tenha sido a mais apropriada para a compreensão do personalismo em Alberto Guerreiro Ramos.

29 Talvez devesse entender, com Guerreiro Ramos, que a literatura seria capaz de sintetizar tal tensão de modo a harmonizar os polos individual, coletivo e social, psicológico.

Neste sentido, os autores destacaram

aspectos epistemo-metodológicos importantes para a apreensão do “sentimento de americanidade” nas obras literárias. São eles: primeiro, o “sentimento de americanidade” não seria induzido a partir do simples arrolamento de textos ou mesmo de um “inventário” dos “documentos escritos de um povo”, mas da apreensão de “um modo de ser” coletivo que determinadas obras expressavam (GUERREIRO RAMOS, 1941b, p. 246); segundo, esse “modo de ser” estaria estampado somente naquelas obras literárias realmente nacionais, isto é, que fossem resultado do exercício da inteligência de homens vinculados à terra, de homens que sentiam os anseios do povo, suas concepções de vida, o espírito da cultura, porque eram eles que, de fato, entravam em intimidade com o sentimento do povo; e terceiro, a tarefa de apreensão desse “modo de ser” não poderia ser feita por qualquer pessoa, mas somente por verdadeiros intelectuais (gênios, poetas, artistas), pois que apenas estes possuíam capacidade para conhecer o ser das coisas, no caso, o espírito da nação que estava a se formar (Idem, p. 58-59).

Apontam ainda para aspectos que foram desenvolvidos na década seguinte, quando Guerreiro Ramos já tinha amadurecido seu entendimento sobre a fenomenologia e o existencialismo. Ao estabelecer os critérios para uma literatura autenticamente nacional, Guerreiro Ramos afirmou que

II) A literatura dos escritores nacionais que assimilaram o espírito da metrópole é alguma coisa falsa, híbrida, que, muitas vezes, trai a nossa realidade em vez de representar um esforço para exprimi-la. Tal literatura é pura vistuosidade (sic), um sofisma.

III) As literaturas nacionais começam com o aparecimento do espírito criador, dos homens que escreveram por vocação e que se ligaram à terra, não só pela inteligência, mas sobretudo, pelo sangue, pela “paixão” (GUERREIRO RAMOS, 1941b, p. 247, apud AZEVÊDO e ALBERNAZ, 2010, p. 59).

Assim, temos a ideia de redução sociológica em estado germinal na obra de Alberto Guerreiro Ramos. Segundo os autores, isso ocorreu mesmo antes de Guerreiro Ramos ter tido contato com a fenomenologia husserliana ou

heideggeriana (AZEVEDO e ALBERNAZ, 2010, p. 63)³⁰. Ao mesmo tempo, apontam para a necessidade de estudo que venha a caracterizar adequadamente a apropriação da fenomenologia por Guerreiro Ramos (Idem, ibidem).

Temos, então, a contribuição de BOAVA, MACEDO e ICHIKAWA (2010) a respeito da fenomenologia na obra de Alberto Guerreiro Ramos. Argumentam que ele se valeu “de três pilares oriundos da fenomenologia: redução (de Husserl), mundo (de Heidegger) e existencialismo (de Sartre)” (Idem, p. 69).

Inicialmente eles situam a fenomenologia como um método ou abordagem não ortodoxa. Entendem as raízes da fenomenologia na obra de Edmund Husserl. Deste, Guerreiro Ramos se apropriou da ideia de redução. Entretanto, para os três autores a ideia de redução eidética fora parcialmente rejeitada por Guerreiro Ramos. Ele teria se limitado a aceitá-la como uma sugestão de inspiração crítica.

Afirmaram que

Guerreiro Ramos transplantou essas idéias para o campo sociológico. Assim, buscava o autor, nos três sentidos básicos da redução sociológica, fazer uma assimilação crítica do patrimônio sociológico “alienígena” (estrangeiro) para analisar a realidade nacional. Conseqüentemente, a partir dessa assimilação, haveria a possibilidade de se abstrair daquilo que aparentemente era “natural”, dessa “verdade” fabricada, para uma outra, construída por meio de um ponto de vista livre, autônomo e crítico. Finalmente, Guerreiro Ramos propunha com isso, uma nova sociologia, que superasse aquela que se encontrava em sua época, e pudesse, assim, repensar a existência do povo brasileiro em sua singularidade, o qual vivia, naquele momento, um significativo marco histórico de desenvolvimento - o da industrialização (Idem, p. 75).

³⁰ O que me parece equivocado, visto já em Introdução à Cultura (RAMOS, 1939) há citações de Max Scheler, de Martin Heidegger o que me leva a crer que Guerreiro Ramos, ainda que não fosse em profundidade, indica certo domínio de uma literatura não tão comum no Brasil à época.

O momento de ruptura de Guerreiro com a fenomenologia de Husserl se dá na recusa de enveredar pelos aspectos transcendentais da realidade social. Essa recusa à parte do modelo husserliano teve como desdobramento a aproximação com o modelo de Martin Heidegger.

A ideia de mundo foi, de acordo com BOAVA, MACEDO e ICHIKAWA (2010), de inspiração em Heidegger. Propuseram a superação da tradição metafísica de mundo, em que se considerava o mundo apenas como objeto. Na verdade, o mundo é dinâmico, e o homem está inexoravelmente inserido nele (Idem, p. 77).

Em relação aos pontos de encontro entre Guerreiro Ramos e Jean-Paul Sartre seguem duas citações que sintetizam a leitura dos articulistas em questão:

Como observado, Guerreiro Ramos absorveu do existencialismo seu modo crítico de ver o mundo, para que lhe possibilitasse romper com o sistema vigente e fizesse uma sociologia autêntica, voltada para a transformação social, e que tivesse uma visão crítica para as “verdades” prontas e muitas vezes dogmáticas, pois para o autor, “o marxismo transcende Marx, o existencialismo transcende Heidegger, Jaspers, Sartre, a fenomenologia transcende Husserl” (GUERREIRO RAMOS, 1996, p. 36). De certa forma, Guerreiro Ramos não se deixava vestir pelos rótulos, pois seu compromisso era com a comunidade humana, para que ela pudesse preservar para si sua identidade e memória. Assim, esse autor não se limitava a estudar a realidade brasileira de forma distante, mas também se engajava politicamente. Assessorou presidentes da República, candidatou-se a cargos eletivos e não se restringia a publicar seus estudos na imprensa acadêmica. Também usava com frequência a grande imprensa diária para se posicionar em relação às questões sociais, políticas e culturais mais agudas do país. Para ele, só assim, o intelectual poderia contribuir com o desenvolvimento nacional (Idem. p. 79).

Há leituras sobre as inspirações efetuadas por Guerreiro Ramos que divergem. Sem acatar o dever nem a oportunidade de realizar algum balanço

definitivo, mais do que qualquer outro objetivo, tenciono lançar luz ao debate de modo a ampliar o espectro dos modelos de compreensão de que dispomos atualmente.

Neste sentido, cabe ainda salientar as contribuições neste campo de Azevêdo e Albernaz (2006). Eles apontam para os modelos existencialistas – de Heidegger e de Sartre – como inspirações centrais de Guerreiro Ramos. Apesar de elas versarem principalmente sobre trabalhos de Guerreiro Ramos publicados desde a década de 1960, entendo que há aspectos que estavam embrionários no período sobre qual me ative (décadas de 1940 e 1950).

O ponto principal do artigo (AZEVEDO e ALBERNAZ, 2006) versa sobre a história do conceito de homem parentético em Guerreiro Ramos. Defendem haver uma sociologia antropocêntrica que perpassa toda sua trajetória. Com o passar das experiências, o conceito de homem parentético se fez mais elaborado, constituindo-se em motivo para revisar modelos concorrentes e também para explicitar o pensamento de Guerreiro Ramos³¹.

Afirmam que

a “antropologia” ou “antropoteoria do guerreiro” é uma faceta de sua obra totalmente inexplorada, no bojo dos trabalhos que até os nossos dias se dedicam à análise de suas idéias, o que constitui um grande obstáculo para que se possa compreender, de modo adequado, a contribuição do pensamento do autor (Idem, p. 5).

Já na juventude, Guerreiro Ramos deu início às críticas à modernidade, tratando de “denunciar as mudanças substantivas que o advento do mundo moderno acarretou para a vida humana individual e associada” (Idem, p. 2). Eis

31 Sobretudo neste caso seria de grande imprudência utilizar a expressão “pensamento sociológico”.

que ele se voltou para a revisão crítica da sociologia e da psicologia. Seu viés era enfaticamente personalista ou antropológico.

Assim, Guerreiro Ramos tencionou o modelo sociológico durkheimiano no que diz respeito aos processos de socialização. Se para este haveria uma predominância do social sobre o individual, para Guerreiro, a teoria do pensador francês se enfraquece, vista sob o ângulo de que a normalidade seria a regra, posto que mais frequente, logo, uma questão de aceitação pela quantidade. Dito de outro modo, Guerreiro Ramos questiona o que se convencionou chamar de *normal* e *patológico*.

Sua crítica se desdobrou na elaboração da noção de homem parentético. Nesta, a pessoa é pensada como caracterizada pela razão (que, segundo os articulistas é dualista em Guerreiro Ramos) e pelo “empenho da atualização de suas potencialidades humanas” ou autorrealização e crescimento pessoal (Idem, p. 14).

Explicita-se a influência de Sartre em Guerreiro Ramos³² na medida em que “a afirmação do *self*, a liberdade, a autorrealização e o exercício da racionalidade noética se apresentavam como as principais características do homem parentético” (Idem, p. 16).

1.5. PIONEIRISMO

Ao construir uma comparação entre o pensamento de Guerreiro Ramos e de Frantz Fanon, Motta (2000) encontrou pontos de convergência no que se refere a propostas de rompimento com o modo eurocêntrico de fazer ciência e filosofia. Fanon é reconhecido pela sua breve e explosiva trajetória

32 Alguns aspectos do existencialismo de Jean-Paul Sartre serão abordados no próximo capítulo. A respeito da influência deste no pensamento de Alberto Guerreiro Ramos tratarei mais adiante na presente tese.

intelectual/política em defesa da reconstrução da existência dos povos colonizados. De modo semelhante, Guerreiro Ramos se fez reconhecer pela defesa de uma sociologia engajada nas questões socialmente construídas no Brasil. Nos dois casos, o contexto de origem estava no centro das atenções.

Por outro lado, há dois pontos de irrupção necessários. O primeiro diz respeito ao caminho pelo qual Guerreiro Ramos teve contato com os textos de Fanon. Ao que tudo indica ele o fez a partir da aproximação com Sartre, não diretamente. E isso ocorreu após ele ter publicado textos importantes sobre relações raciais. O segundo ponto se refere aos modelos de interação apresentados por Guerreiro Ramos e Fanon. Se para este a radicalidade se converteria em violência e conflito, no primeiro³³ fala-se em integração nacional, em pertencimento, enfim, não em conflito.

As citações a seguir são ilustrativas do argumento de Motta. A primeira, de Guerreiro Ramos e a segunda de Fanon:

(...) a cultura de um povo é o seu ponto de vista. Falar, portanto, da cultura brasileira é falar do ponto de vista do povo brasileiro. Nunca tivemos propriamente um ponto de vista, porque não constituímos uma personalidade histórica, isto é, não tínhamos condições reais que permitissem o comando pleno do curso de nossa existência. Víamos a nossa realidade através de interpretações importadas. E o hábito secular de consumir idéias e interpretações pré-fabricadas viciou o espírito de nossas camadas instruídas o que torna o esforço de elaboração da cultura nacional extremamente penoso, em virtude da inércia mental contra que tem de chocar-se (...). A elaboração da cultura nacional no Brasil é, no plano do espírito, o correlato do trabalho coletivo mediante o qual se realiza a substituição de importações e se instala um sistema de produção destinados a atender a demanda interna de bens e serviços. Consiste em tarefa eminentemente substitutiva sujeita a critérios oriundos de nossa realidade. Dir-se-á, além disso, que a

³³ Faço questão de enfatizar que o termo “primeiro” aqui tem ainda o sentido de indicar a ordem cronológica. Guerreiro Ramos apresentou muitos de seus textos sobre relações raciais entre final da década de 1940 e a década de 1950. Os livros de Frantz Fanon a que me refiro foram publicados entre 1952 (Pele negra, máscara branca) e 1964 (Em defesa da revolução africana).

pretensão de elaborar uma cultura nacional define propósito estreito, xenófobo, chauvinista. Ao contrário, a única maneira de um povo adquirir significação universal é por intermédio de uma concepção original do homem e do mundo. Só se alcança o plano universalista porque até aqui, por imperativo de nossa formação econômica, tivemos de adotar, como nossas, experiências alheias. O que vinga na história universal é o que se produz de acordo com as perspectivas peculiares de cada povo. A cultura nacional do Brasil se formava como conjunto de produtos materiais sistematicamente elaborados do ponto de vista do povo brasileiro recém-constituído. (RAMOS, 1960:243-244, apud MOTTA, 2000, p. 132-3)

Em seguida, a citação de Fanon em *Os condenados da terra*:

(...) a responsabilidade do homem de cultura colonizado não é responsabilidade perante a cultura nacional mas uma responsabilidade global, da qual, no fim das contas, a cultura não é senão um aspecto. Não deve o homem de cultura colonizado preocupar-se com escolher o nível de seu combate nacional. Bater-se pela cultura nacional é em primeiro lugar bater-se pela libertação da nação, matriz material a partir da qual a cultura se torna possível. Não há um combate cultural que se desenrole ao lado do combate popular (...) A cultura nacional é o conjunto dos esforços feitos por um povo no plano do pensamento para descrever, justificar e contar a ação através da qual o povo no plano do pensamento para descrever, justificar e contar a ação através da qual o povo se constitui e se manteve. Nos países subdesenvolvidos, a cultura nacional deve, portanto situar-se no centro mesmo da luta de libertação empreendida por esses países (...).

(...) Num país colonizado o nacionalismo mais elementar, mais brutal, mais indiferenciado é a forma mais eficaz de defesa da cultura nacional. A cultura é em primeiro lugar a expressão de uma nação, de suas preferências, de suas interdições, dos seus modelos. E em todos os estágios da sociedade global que se constituem outras interdições, outros modelos. (1979:194, 204)

Percebe-se, então, que as idéias relacionadas aos projetos de soberania nacional . ou de libertação nacional . longe de obscurecerem a consciência crítica dos setores subalternos, acentuavam esta, pois as concepções de mundo nacionalistas e terceiro-mundistas firmavam-se no plano político a partir do conflito entre os setores dominantes e dominados das sociedades periféricas. Como observa Pécaut: o privilégio concedido à libertação nacional não tinha, então, valor algum de álibi visando evitar a luta de classes: muito simplesmente o Brasil vivia o advento do Terceiro Mundo. (FANON, 1990, p. 180 apud MOTTA, 2000, p. 133-4)

É interessante observar que a exposição dos trechos de Fanon e de Guerreiro Ramos aponta para algo além de coincidências. Ela permite enxergar que havia algo como uma espécie de semântica coletiva, um sentido de fazer intelectual, de afirmar e propor, presente em meados do século XX. Citando um comentário sobre Fanon, evidencia-se que os dois intelectuais negros, mesmo em contextos distintos e ainda que não tenham se conhecido pretendiam “*redescubrir y revalorizar una especificidad o autenticidad cultural capaz de devolver la identidad y por lo tanto la dignidad a todos los negros oprimidos por los blancos*” (MELLINO, 2008, p. 57-8).

Muito embora não vivêssemos no Brasil experiências de luta de libertação colonial havia ali elaborações críticas ao que atualmente se chama de colonialidade do saber³⁴.

Este ponto – o da (in)determinação nacional – foi reproduzido novamente em MOTTA (2010). Afirmou que

O nacionalismo dos intelectuais brasileiros dos anos 1950/60 convergia com as outras abordagens nacionalistas, não obstante existissem diferenças entre elas. Com efeito, o Terceiro Mundo, as revoltas anticoloniais e os movimentos de libertação nacional foram alvo de reflexão de uma parte considerável da intelligentsia internacional. É o caso de Pierre Moussa em sua obra *As nações proletárias*, de 1960, ou de Frantz Fanon em seu livro *Os condenados da terra*, de 1961. A problemática do colonialismo e do subdesenvolvimento também se encontrava nas páginas de livros e artigos de Sartre, Balandier e Gunnar Myrdal, entre outros (p. 89).

34 E aqui reside uma importante distinção entre colonização e colonialismo. O primeiro se refere, sobretudo tradicionalmente aos aspectos de dominação material, política e econômica, sem abrir mão da dominação cultural. O colonialismo tem sido usado para se referir aos aspectos imateriais, cognitivos e intelectuais da dominação dos povos colonizadores. Assim, mesmo após a declaração formal da independência do Brasil em 1822, o que teria findado o processo de colonização oficial, restava – e ainda resta – certa dependência brasileira no que se refere aos equipamentos intelectuais e cognitivos para compreensão das realidades.

Se por um lado Guerreiro Ramos esteve em diálogo com pesquisadores que trabalhavam a questão do desenvolvimento nacional utilizando categorias analíticas como o colonialismo, sua opção se deu em sentido um tanto diverso. Ele reconhecia uma autonomia política brasileira, embora questionasse a autonomia em termos de produção intelectual, sobretudo a sociológica e a social.

É neste sentido que posiciono o presente trabalho. Efetivamente, a fenomenologia e o existencialismo são basilares nos textos de Guerreiro Ramos, ainda que ele não tenha se considerado um exemplar de qualquer das tradições e modelos. A ideia de autenticidade, as tentativas de efetuar procedimentos que pudessem purificar o conhecimento, no sentido de construí-lo livre de ilusões ou ideologias foram elaboradas por ele com base nas leituras dos fenomenólogos e existencialistas desde sua juventude

Assim, Guerreiro Ramos mirou sua crítica ao que ele considerava falhas nas construções sociológicas de sua época³⁵. Ele debateu sobre o desenvolvimento nacional brasileiro e latino-americano ao mesmo tempo em que demonstrava certa aproximação com autores do *négritude*. Incorporou a ideia de democracia racial ao seu modo. Ao buscar referências pouco consagradas no meio acadêmico brasileiro de sua época, suas dificuldades de legitimação estavam dadas, sobretudo considerando que aquele foi um período em que sociólogos(as) no Brasil almejavam sua legitimação e da disciplina como um saber importante para a construção da nação e nacionalidade brasileiras sustentando os métodos consagrados no exterior. Em meados do século XX, muito do que hoje encontramos no trabalho sociológico esteve em

³⁵ É possível tratar a questão aqui como um debate entre concepções modernas e pós-modernas. Ainda que a presente tese siga outro caminho, é possível estabelecer conexões aqui.

formação. É necessária atenção ao período citado para que possamos aprofundar muitas das teses atuais. Neste sentido, os textos de Alberto Guerreiro Ramos sobre as hierarquias raciais oferecem pistas importantes.

Capítulo 2. INSPIRAÇÕES BASILARES DE GUERREIRO RAMOS

A apreensão da originalidade, ou da produção de enunciados de algum(a) autor(a) passa pelo reconhecimento das influências e contribuições recebidas pelo mesmo ao longo de sua trajetória. Assim, espero aqui enfatizar dois marcos teóricos presentes nos escritos de Alberto Guerreiro Ramos. Neste capítulo, tratarei da fenomenologia e seu desdobramento, o existencialismo³⁶.

Diferentemente do que alguns de seus intérpretes sugeriram até o momento, Guerreiro Ramos teve conhecimento da fenomenologia e do existencialismo já em sua formação inicial³⁷. Entretanto, isso não quer dizer que ele tenha tomado os dois modelos de forma consciente e/ou explícita desde sempre. A fenomenologia foi tomada por ele como um modelo de inspiração para suas críticas ao modo colonizado e moderno de fazer ciência e pensamento social. Já o existencialismo foi tomado de empréstimo por ele na medida em que ele escolhia constituir-se enquanto um intelectual engajado.

2.1. FENOMENOLOGIA

No *Dicionário de Filosofia* (Abbagnano, 2000) há três sentidos genéricos para o termo fenômeno. O mais próprio ao presente trabalho³⁸ é relativo à

³⁶ Mesmo considerando diferenças entre o existencialismo e a fenomenologia é possível verificar continuidade entre elas. É neste sentido que entendo que o existencialismo se desdobra da fenomenologia sem, contudo, significar uma disposição menos original ou pura continuação do modelo. Há irrupções importantes.

³⁷ Mais adiante citarei um texto publicado por Guerreiro Ramos em 1939 em que constam citações de Max Scheler, por exemplo. Indico, então, que ele tinha contato com a fenomenologia e o existencialismo (ou filosofia da existência) já em sua formação inicial.

³⁸ Outros sentidos: 1) O primeiro, mais próximo ao uso comum corresponde a “aparência pura e simples (ou fato puro e simples), considerada ou não como manifestação da realidade ou fato

contribuição da fenomenologia, escola filosófica construída já na contemporaneidade, significa muito resumidamente “revelação do objeto em si” (Idem, p. 437). Aqui já reside reorientação do sentido atribuído na filosofia moderna ao termo fenômeno, visto que este é tomado quase que como essência do objeto, em oposição a simples aparência deste. Uma forma de *ser em si*, visto que não se esconde nas mediações do conhecimento, mas se mostra em sua essência.

Se a filosofia moderna é caracterizada pela predominância de concepções sobre o universo e sobre o ser humano como coisas racionais – o que tornaria possível estabelecer leis gerais de comportamentos espontâneos, naturais e culturais – Lambert inicia um deslocamento do eixo moderno através de sua aceção de fenômeno e fenomenologia³⁹.

Fazia sentido, então, investigar as possibilidades de conhecimento humano. O que seria possível conhecer? Em que condições pode, o ser humano, conhecer algo? Quais os caminhos que efetuamos para conhecer algo? Estes caminhos são dados a priori ou os são desenvolvidos ao longo da vida? Questões como estas foram colocadas naquilo que se convencionou chamar de Teoria do Conhecimento Moderna⁴⁰.

real” (ABBAGNANO, 2000, p. 437). 2) O segundo, já elaborado num contexto em que a preocupação com as condições de possibilidade de conhecimento humano rondava o pensamento filosófico ocidental significa “objeto do conhecimento humano, qualificado e delimitado pela relação com o homem” (Idem, ibidem).

³⁹ De acordo com Dartigues (1992) e Boava (2010), o alsaciano Johann Heinrich Lambert (1728–1777) foi o primeiro a usar o termo fenomenologia no livro *Novo Organon*, de 1764.

⁴⁰ Importante lembrar que há três grandes modelos na Teoria do Conhecimento Moderna. O Inatismo pressupõe que há princípios lógicos inatos ao ser humano que, estão presente em nossa estrutura lógica desde o instante do nascimento. O empirismo considera que o conhecimento se faz à medida que as percepções são desencadeadas através da experiência. O criticismo, desenvolvido por Immanuel Kant, considera resolver este impasse entre os dois outros modelos, uma vez que ele considera ressignificar a razão humana. Veremos este modelo adiante.

Segundo Kant (1724-1804), os objetos existentes só podem ser compreendidos e experimentados a partir das categorias tempo e espaço. Estas categorias operam como se fossem filtros necessários à apreensão das coisas. Entre o sujeito que conhece e o objeto que é conhecido há sempre as categorias mediadoras tempo e espaço. Assim, para Kant, qualquer coisa *em si* não é apreensível ao ser humano, uma vez que entre a coisa e o sujeito que conhece sempre há “filtros”.

Ao resumir sua teoria do conhecimento, Kant afirma que,

De que todo nosso conhecimento comece com a experiência, não há a mínima dúvida; pois que outro modo a faculdade de conhecer deveria ser despertada para o exercício, se não ocorresse mediante objetos que impressionam os nossos sentidos e em parte produzem espontaneamente representações, em parte põem em movimento a nossa atividade intelectual de comparar essas representações, conectá-las ou separá-las, e deste modo transformar a matéria bruta das impressões sensíveis? De acordo com o tempo, portanto, nenhum conhecimento em nós antecede a experiência, e todo ele começa com a experiência. (2005, p. 115).

O fenômeno consiste⁴¹, então, naquilo que a mente humana é capaz de assimilar, absorver. Como qualquer apreensão da mente humana passa pelas categorias de entendimento tempo e espaço, o objeto não pode ser captado em sua essência.

Para Kant, o que torna possível a comunicação entre os seres humanos é aquela espécie de estrutura vazia que “molda” o fenômeno conforme princípios universalmente válidos e presentes, ou seja, os princípios racionais dos quais todo ser humano é dotado.

⁴¹ Talvez o mais apropriado seja usar o termo se manifesta, ao invés de consiste, haja vista que sendo os objetos fenômenos, não tenho acesso ao que eles são. Apenas tenho acesso às suas manifestações.

A questão da (im)possibilidade do conhecimento humano em Kant, leva a um ponto que nos conduz a estreita e tênue relação entre este e George Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831). A noção de lei⁴² é, aqui, fundamental. Para Kant, é impossível ao sujeito humano conhecer o objeto em sua plenitude essencial, visto que o processo de conhecimento se dá de acordo com leis universalmente determinadas. Estas leis não dependem das variações histórico-sociais.

Hegel observou que o processo de conhecimento se dá nas interações. Portanto, o processo de conhecer um objeto será sempre submetido às possibilidades de entendimento que variam histórica e socialmente. Vejamos que, se para Kant, tempo e espaço são categorias universais, para Hegel, elas se apresentam situacionalmente, numa perspectiva histórica.

Para Hegel, especialmente em *A fenomenologia do espírito* (2002), há uma noção de fenomenologia como marcha da história que se organizaria em termos de progresso inerente ao pensamento racional e universal (ou objetivo). Este progresso na dimensão das ideias racionais levaria (ou elevaria) as sociedades a estágios culturalmente⁴³ sempre superiores em relação ao anterior⁴⁴.

Num primeiro momento da realização do Espírito, não é possível apreender o fenômeno em sua plenitude, visto que o sujeito individual é mais vulnerável às pressões dos sentidos. Então, frequentemente se deixará mover pelas ilusões decorrentes da sensibilidade. Tais concepções são comumente

⁴² Novelli (2008) articulou distinções e aproximações entre Kant e Hegel no que se refere ao conceito de lei.

⁴³ Em Hegel existe uma relação direta em desenvolvimento cultural e desenvolvimento do pensamento racional geral.

⁴⁴ De acordo com Merleau-Ponty (1908-1961), a fenomenologia em Hegel “consiste, em suma, numa lógica do conteúdo: a organização lógica dos fatos não provém de uma forma que lhes seria superposta, mas é o conteúdo mesmo desses fatos que é suposto ordenar-se espontaneamente de maneira a tornar-se pensável.” (1973, p. 25).

aparentes. O que se apresenta em termos de desenvolvimento da consciência neste momento constitui *opinião*. Segundo Hegel,

Uma opinião é uma representação subjetiva, um pensamento qualquer, uma fantasia que eu posso ter dum modo e outros de outro modo; uma opinião é coisa minha, nunca é uma ideia universal que exista em si e por si. Mas a filosofia não contém nenhuma opinião, porque não existem opiniões filosóficas. (1988, p. 100)

A primeira etapa do desenvolvimento do *Espírito* é a forma de consciência primária e relativa ao ambiente subjetivo. Aqui, o sujeito toma consciência de si enquanto ser individual. A segunda se refere à realização de instituições sociais, tais como o direito, família, Estado. Há uma superação daquela primeira etapa na medida em o sujeito individual se percebe envolto em uma trama de interações mais amplas que apenas as relações de intimidade. O sujeito se desprende daquelas perspectivas egocentradas para elaborar conhecimento em perspectivas relacionais.

A terceira etapa se constitui como aquilo que Hegel definiu como formas superiores de consciência, tais como a arte e a filosofia⁴⁵. Aqui, o(s) sujeito(s) estabelece(m) a negação da etapa anterior como absoluta, pois toma consciência de suas possíveis incoerências sob o ponto de vista da razão universal. Assim, busca-se – inclusive em termos práticos,

a consciência-de-si é em si e pra si quando e por que é em si e para si para uma Outra; quer dizer, só é como algo reconhecido. (...) O desdobramento do conceito dessa unidade espiritual, em sua duplicação, nos apresenta o movimento do reconhecimento. (...) com isso ela [a consciência-de-si] suprassumiu o Outro, pois não vê o Outro como essência, mas é a si mesma que vê no Outro. (HEGEL, 2002, p. 142).

45 Aqui noto certo romantismo, ou idealismo presente em Hegel, que vislumbra etapas sucessivas necessárias e as dispõe em termos culturalmente determinado. Em outro ponto, o próprio Hegel afirma que a consciência possível é aquela de seu próprio tempo. Neste sentido, reforça o argumento de que a obra de Hegel tem feições românticas.

Mas, ainda assim, permanece a questão sobre a impossibilidade de se atingir a *coisa em si*, ou até mesmo a essência. Em Hegel esta impossibilidade se deve ao fato de a história ser movimento dialeticamente determinado. O que poderia constituir essência – considerada arbitrariamente, em certo sentido – é negado e realizado em outra dimensão, num processo que culminaria na realização do Espírito Absoluto, da consciência mais bem desenvolvida e objetivada. Para ele, o que se poderia chamar de essência existe apenas enquanto fenômeno, ou seja, determinado pela consciência própria à realização do Espírito no momento em que o objeto se apresenta à consciência.

Como visto, em Hegel as etapas se sucedem dialeticamente. Observemos que a noção de consciência histórica em Hegel parece imprescindível para a compreensão da dinâmica da realização fenomenológica e dialética do espírito.

Acompanhando a sugestão de Hegel, Kant – ao investigar o que é e como opera a razão – teria falhado por se limitar a apreender os processos racionais de entendimento, esquivando-se do propósito de buscar a verdade possível. Além do mais, Kant teria ainda se enganado ao submeter o conhecimento enquanto objeto ao próprio conhecimento enquanto sujeito.

Ou seja, as críticas à razão pura e à razão prática são elaboradas com o mesmo ferramental do operador. Algo como uma crítica interna com fundamentos utilizados pelo crítico que são próprios a ele e ao objeto criticado, pois ambos são da mesma natureza e/ou possuem a mesma essência. Ou ainda, como ver os próprios olhos. Isto é possível enquanto imaginação ou através uso de qualquer equipamento refletivo, tal como um espelho.

Em Hegel a consciência é elaborada num processo que toma como ingredientes primordiais a relação de moralidade, com a natureza e os objetos externos e, por fim, com a linguagem. No caso da moralidade, explicitam-se os valores e normas válidos coletivamente e talvez universalmente. No segundo caso, trata-se do reconhecimento da exterioridade e interioridade. No terceiro, refere-se às relações que caracterizam certa estima social, pautada na apreensão e uso de códigos específicos a determinadas populações.

Se a forma de entendimento *Espírito subjetivo* é inferior àquela possibilitada pelo *Espírito absoluto*, está dada, mais uma vez a superposição do componente racional ao sensível em Hegel. Está subjacente aos argumentos de Hegel a ideia de que a verdade consiste em haver coincidência entre a essência e a consciência possíveis em dado estágio de desenvolvimento cultural. Neste sentido, Hegel aponta para a crítica de construções ideológicas, sem, obviamente, deixar de sê-lo.

Mas, este parece ser o possível à filosofia em seus mais variados sentidos: perseguir a verdade, sem, contudo alcançá-la atemporal e aculturalmente. Para Hegel, o melhor caminho consiste na elaboração racional, de como a dimensão não racional das ideias se constitui. Assim, apreendendo o movimento do real. Como afirmou Hegel,

o desenvolvimento do espírito consiste em que o seu extrinsecar-se e seu cindir-se é simultaneamente o vir a si mesmo. Este ser consigo mesmo do espírito, este vir a si próprio, pode ser considerado como o seu fim mais elevado e absoluto; só isto ele quer e nada mais. Tudo o que desde a eternidade acontece no céu e na terra, a vida de Deus e quanto se opera no tempo, visa apenas a que o espírito se conheça a si próprio, se faça a si mesmo objeto, se encontre, devesse por si mesmo, se recolha em si próprio; desdobrou-se, alienou-se, mas somente para se poder encontrar e para poder voltar a si próprio. (1988, p. 102).

Para Husserl era necessário que a filosofia se desdobrasse sobre outros aspectos da existência humana, para além da dimensão racional. Sem desmerecê-la, será que esta seria mesmo a chave de compreensão da ação humana, do modo como estrutura o conhecimento, a apreensão do real? Vejamos como Husserl constrói sua fenomenologia⁴⁶.

Husserl chamou a atenção para o fato de que a psicologia trata das coisas como fatos. Ou seja, os dados tais como eles aparecem aos sujeitos e que estão, desde então, inseridos na relação espaço-temporal. Faltaria a apreensão do elemento primordial, a essência do objeto. Construir um modelo de compreensão neste sentido poderia permitir a Husserl equacionar impasses entre os modelos kantiano e hegeliano.

É neste sentido que Husserl propôs aquilo que configura um elemento central para a fenomenologia, ou seja, a *redução eidética*. Esta se constitui como um procedimento metodológico em que o sujeito do conhecimento se dispõe a investigar em profundidade o objeto do conhecimento de modo a alcançar a essência deste. Mais ainda, a redução eidética se constitui na medida em que o sujeito do conhecimento suspende toda e qualquer teoria ou pressuposição sobre o objeto a ser conhecido, reconhecendo apenas aquilo que lhe surge pela consciência sobre o objeto, alcançando a essência deste.

Quando se fala de essência em Husserl, talvez seja mais adequado falar daquilo que transcende o racional, psicológico, em direção aos fenômenos tais como eles se apresentam à consciência, única dimensão da existência válida em essência. Urgia o estabelecimento de um saber capaz de alcançar os fenômenos em seu momento (ou modo) mais autêntico.

⁴⁶ Conferir *Investigações lógicas* (1988)

Não cabem considerações sobre possíveis sujeitos históricos coletivos, objetivos e até mesmo universais na fenomenologia de Husserl. O que resta ao fazer filosófico, segundo os fenomenólogos é a suspensão de qualquer pré-noção sobre os objetos a fim de tornar possível um conhecimento isento – ou mais próximo possível da isenção. A consciência, neste sentido é considerada como unidade básica de formação do conhecimento.

E, ainda considerando a contribuição de Kant no que se refere à impossibilidade de se conhecer a *coisa em si*, Husserl se distancia daquele ao buscar outros critérios de validade universal dos fenômenos que transcendam a existência cognoscente. Daí a necessidade de fundar o fazer filosófico naquilo que nos é apreensível, ou seja, os fenômenos.

Faz sentido a citação de que

(...) ao provocar o retorno radical à “consciência pura”, a “redução fenomenológica” institui a suspeição de todos os dados da consciência empírica (consciência psicológica, existencial, ôntica), e isto de tal forma que a própria consciência supere a sua identificação com o conhecimento natural, mostrando-se como consciência de coisas, de fatos, de ideações, de afetos, etc., podendo, assim, ser rigorosamente investigada na sua “constituição”, ou melhor, no modo como constitui os objetos e é constituída por eles, segundo uma indissolúvel relação dialética. (GALEFFI, 2000, p.21)

Segundo a fenomenologia husserliana, a essência pode não estar presente à primeira vista no cotidiano, haja vista que o entendimento humano se realiza, frequentemente a partir de modelos teóricos. Sejam estes oriundos das filosofias, de alguma ciência, discursos religiosos, ou qualquer forma de saber possível, Husserl evidencia e repudia um modo de conhecer a realidade balizado por filtros, ou pré-noções.

Nesse sentido, em Husserl o fenômeno constitui aquilo que se apresenta a consciência de modo puro, ou seja, livre de quaisquer leituras, filtros ou lentes oriundas das construções mentais (racionais ou ilusórias) presentes nas inúmeras formas de saber – senso comum, filosofias, ciências, religiões, artes, etc. Vejamos que há uma distinção também em relação ao modelo hegeliano, haja vista que aqui se busca a consciência em estado puro, anterior às experiências⁴⁷.

Husserl desenvolve esta tese ao considerar que o fazer filosófico não estava sendo capaz de explicar a realidade adequadamente na medida em que se desdobra sobre pressupostos externos ao fenômeno. Em Hegel, por exemplo, o fenômeno é historicamente constituído. Isto significa que suas determinações são dadas por elementos externos à consciência individual.

Em diálogo com seus antecessores, Husserl escreveu em seu diário,

Em primeiro lugar, menciono a tarefa geral que tenho de resolver para mim mesmo, se é que pretendo chamar-me filósofo. Refiro-me a uma crítica da razão. Uma crítica da razão lógica, da razão prática e da razão valorativa em geral. Sem clarificar, em traços gerais, o sentido, a essência, os métodos, os pontos de vista capitais de uma ciência da razão; sem dela ter pensado, esboçado estabelecido e demonstrado um projeto geral, não posso verdadeiramente e sinceramente viver. Os tormentos da obscuridade, da dúvida, que vacila de um para o outro lado, já bastante os provei. Tenho de chegar a uma íntima firmeza. Sei que se trata de algo grande e imenso; sei que grandes gênios aí fracassaram; e, se quisesse com eles comparar-me, deveria de antemão desesperar... (Husserl, 1990: 12, apud, Galeffi, 2000, p.18)

47 Sugiro entender por consciência a primeira e primária forma de entendimento possível ao ser humano. Em certo sentido ela se identifica com um *insight*, posto que independente de juízos (de fato ou avaliativos).

Assim, para Husserl a realização da *redução eidética*⁴⁸ permite apreender as essências (que não são as coisas propriamente ditas), à medida que este suspende, no processo de conhecimento, as lentes frequentemente utilizadas para compreender a realidade. Neste procedimento é necessário suspender noções externas ao objeto, na medida em que o sujeito do conhecimento suspende os juízos (tanto os de fato, como os de valor⁴⁹).

Através da *epoché* husserliana,

pomos fora de ação a tese geral própria da atitude natural e pomos entre parênteses tudo o que ela compreende; por isso, a totalidade do mundo natural que está sempre 'aqui para nós', 'ao alcance da mão' e que continuará a permanecer como 'realidade' para a consciência, ainda que nos agrade colocá-la entre parênteses. Fazendo isso, como é de minha plena liberdade fazê-lo, não nego o mundo, como se fosse um sofista, não ponho em dúvida o seu existir, como se fosse um cético, mas exerço a *epoché* fenomenológica, que me veta absolutamente qualquer juízo sobre o existente espaço-temporal. (HUSSERL apud ABBAGNANO, 2000, p. 339).

Entendo que a *epoché*, ao propor a suspensão de juízos aposta e depende daquilo que se convencionou chamar de *parêntese*. Dito de outra forma, o(a) pesquisador(a) (sujeito do conhecimento) necessita, caso se baseie no método fenomenológico husserliano, colocar as possíveis elaborações prévias sobre o objeto de conhecimento, como se as colocasse entre parênteses⁵⁰. Aliás, não apenas as elaborações prévias, mas todas as elaborações que são decorrentes e correspondentes do desenvolvimento cultural, tal como defendido por Hegel.

48 Essa suspensão de juízos encontra-se já nos céticos antigos, sendo chamada de *epoché* (ABBAGNANO, 2000, p. 339).

49 Sobre a noção de juízos de fato e juízos de valor, conferir Kant, 2000.

50 Mais tarde, Alberto Guerreiro Ramos denominará como *homem parentético* aquele(a) que realiza seu trabalho intelectual abdicando de pressupostos e/ou juízos teóricos e metodológicos.

Observemos que a ideia de suspensão dos juízos estabelece fissura entre Hegel e Husserl. Pois, se para aquele o desenvolvimento do Espírito se funda na dialética entre sensações individuais até que elas se objetivem e sejam negadas, transformando-se no Espírito Absoluto – o mundo da razão universal, da coincidência entre o *ser-em-si* e o *ser-para-si* –, para este, o ideal é que as experiências de sensações sejam levadas em consideração pra que se possa, por exemplo, estabelecer critérios de eticidade. Para Husserl, não é concebível no âmbito de um saber que se pretende rigoroso e preciso a passagem das sensações individuais para a realização da razão universal. Mesmo porque – e aqui há mais um nó da rede da fenomenologia husserliana – o ser humano não é, para ele, essencialmente razão. Do ponto de vista fenomenológico somos consciência, aliás, consciência intencional e independente do desenvolvimento cultural.

A ideia de consciência como consciência intencional merece atenção especial, seja porque constitui os fundamentos da fenomenologia de Husserl, ou ainda por ser citada com grande frequência em trabalhos sobre o tema (OLIVEIRA E CUNHA, 2010; GALEFFI, 2000; SÁENZ, 2010).

Ao definir fenômeno e a fenomenologia, Husserl afirma que chamará

de 'fenômeno' tudo aquilo que é vivência, na unidade de vivência de um eu: a fenomenologia é, por conseguinte, a doutrina das vivências em geral, abrangendo também a doutrina de todos os dados, não só os genuínos, mas também os intencionais, que podem ser evidenciados nas vivências (HUSSERL, 1988, p. 176)

Dito de outro modo, o fenômeno constitui-se na relação entre o sujeito que conhece (também concebe, e apreende) com o dado⁵¹. Nessa interação o conhecedor não concebe o dado *em si*, mas o concebe apenas em relação a qualquer intenção do sujeito.

Para Husserl “o conhecimento é, pois, apenas conhecimento humano, ligado às formas intelectuais humanas, incapaz de atingir a natureza das próprias coisas, as coisas em si.” (1990, p. 44). Isso significa uma aproximação ao argumento de Kant e de Hegel. Entretanto, é importante considerar que esta aproximação se constitui como um dos pontos de partida da fenomenologia husserliana.

De modo distinto de Kant e Hegel, o fenômeno em Husserl se dá na consciência; e Husserl não pressupõe etapas sucessivas para que o sujeito alcance formas superiores de entendimento a não ser a redução eidética. Considerando que esta está carregada de pré-noções, e modelos de entendimento, é exatamente por isso que o fenômeno está, a princípio, encoberto.

Já de modo distinto a Kant e de Hegel, Husserl considera dois níveis de possibilidade para o fenômeno. Um que consiste naquilo que aparece; e neste caso o que aparece assim se dá mediante lentes que são as categorias de compreensão, sejam estas frutos das sensações ou da atividade cognoscente. O outro nível de possibilidade do fenômeno é aquele que a consciência pura, elabora. Nas palavras de Heidegger,

justo o que não se mostra diretamente e na maioria das vezes e sim se mantém velado frente ao que se mostra diretamente e na maioria das vezes, mas, ao mesmo

51 Em certa medida, Husserl aqui celebra e reafirma a tese hegeliana, crítica em relação a Kant, em que não há separação entre sujeito e objeto no processo de conhecimento, já que este é relacional frente àquele.

tempo, pertence essencialmente ao que se mostra diretamente e na maioria das vezes a ponto de constituir o seu sentido e fundamento (Heidegger, 1988: 66, apud, GALEFFI, 2000, p. 26)

Então que o ato de conhecer, conceber, apreender o dado, a relação não é apenas ato psicológico. Estabelece-se uma relação mediada pela vivência dos(as) conhecedores(as) que é, sobretudo fenomenológica, i. é., fundamentada na coisa tal como ela aparece na vivência daquele(a) que conhece.

Segundo Husserl, todo ato de conhecer é intencional, ou gera, de início a intencionalidade do sujeito do conhecimento. Para ele, a

particularidade intrínseca e geral que a consciência tem de ser consciência de qualquer coisa, de trazer, na sua qualidade de cogito, o seu cogitatum em si próprio (HUSSERL, 2001, p.48).

E a intencionalidade da consciência ultrapassa o controle daquele suposto sujeito histórico-racional cartesiano. Assim,

A análise intencional deixa-se guiar por uma evidência fundamental: todo o cogito, enquanto consciência é, num sentido muito largo, significação da coisa que visa, mas esta significação ultrapassa a todo instante aquilo que, no próprio instante, é dado como explicitamente visado. Ultrapassa-o, quer dizer, é maior com um excesso que se estende para o além (Idem, p. 65).

Desse modo, o ser humano está a todo o momento conferindo sentido, significando as coisas. Diferente do que se estabelece no kantismo – em que a *coisa em si* não pode ser captada pelo ser humano, pois as categorias tempo espaço operam como espécie de filtros entre sujeito e objeto –, na fenomenologia husserliana a essência possível não é aquela do conhecimento puramente racional, que fora perseguida por Kant. A essência de que trata tal

filosofia é a das experiências vividas e imaginadas e isentas (não contaminadas) de modelos de compreensão postos aprioristicamente, ou seja, é o fenômeno tal como presente na consciência.

No debate entre fenomenologia e marxismo⁵², fica a questão da (im)possibilidade de se atingir o conhecimento de coisas que são ou que nos aparecem. Se o marxismo considera que, para além do modo ideológico e por vezes alienado que se conhece a realidade, a fenomenologia aposta na possibilidade do conhecimento. Ela suspende qualquer conclusão que valide absolutamente o conhecimento do real, abrindo apenas a possibilidade para o conhecimento das condições de validade de tais consciências, considerando que estas variam tanto enquanto essências (eidéticas), ou enquanto fenômenos⁵³.

De certo modo, assim a fenomenologia desde Husserl se apresenta como opção de fazer filosófico pautado no reconhecimento de que o conhecimento pleno e rigoroso é apenas possibilidade. Ele deverá sempre ser submetido a reduções eidéticas, ou seja, submetido a investigações que busquem desvendar aqueles dois níveis da consciência e o modo como eles se relacionam, demonstrando, assim as possibilidades múltiplas de ser no mundo, suas raízes e possíveis implicações.

Isso tem relação com o caráter intencional da consciência, já que no mundo da vida a consciência sempre se constitui intencionalmente na relação com o objeto. Este caráter da consciência será um dos pilares do

⁵² De uma perspectiva o marxismo corresponde a um projeto de ciência moderna, visto que se pretende universal e com desdobramentos lógicos que permitiriam antevê a história. Neste sentido é, também, herdeiro do hegelianismo em sua concepção histórica.

⁵³ Este argumento é corroborado por Martin Heidegger (1988). Para este, o fenômeno se dá na consciência do ser. Este é *dasein* ou lugar em que o ser se desvela na própria existência, não enquanto *espírito* ou síntese corpo-alma.

existencialismo e, por desdobramento, da contribuição de Guerreiro Ramos no debate com pesquisadores do projeto UNESCO. Especialmente em se tratando de opção, que remeterá a um amplo debate sobre a liberdade e condição humana.

2.2. EXISTENCIALISMO

No esforço de reconstituir uma genealogia do existencialismo proponho o que pode ser entendido como digressão inicial para que seja possível elaborar rigorosamente a compreensão do que estou denominando segundo pilar da contribuição de Alberto Guerreiro Ramos no que tange aos estudos de relações raciais.

Apresentarei adiante que o existencialismo também se evidencia desde os primeiros trabalhos de Guerreiro Ramos. E, ainda que não seja adequado afirmar que ele seja um teórico do existencialismo, pretendo demonstrar como o existencialismo foi incorporado em sua trajetória intelectual, profissional e política. A angústia⁵⁴, eixo primordial do existencialismo, aparece como tema, como expressão e ainda como categoria de entendimento em Guerreiro Ramos.

A questão da angústia está presente também na obra do pensador alemão Martin Heidegger⁵⁵ (1889-1976). Ele conviveu, inclusive como amigo e aluno, de Edmund Husserl, tendo incorporado algumas de suas ideias.

⁵⁴ Nem sempre a angústia aparece com o mesmo nome. Em Sartre, por exemplo é a *náusea*.

⁵⁵ Ainda que se possa negar que Heidegger tenha sido um pensador existencialista, na medida em que ele se entendia como um pensador da existência reconheço sua importância para o tema que no momento apresento.

Podemos organizar a retomada da obra de Heidegger fragmentando-a em duas partes. Assim, ingressaremos primeiramente num Heidegger fenomenológico para em seguida ingressarmos no existencialista.

Em *Que é uma coisa – doutrina de Kant dos princípios transcendentais* (1992), Heidegger debateu com os modelos de compreensão construídos em bases modernas. Estes modelos (inatismo, empirismo, apriorismo kantiano, hegelianismo, etc.) forjaram um projeto de conhecimento da realidade de tal maneira que teriam constituído o saber filosófico e científico como superiores a quaisquer outros. Entre os desdobramentos estaria a compreensão de que a ciência “está já tão perto (da vida) que a esmaga” (HEIDEGGER, 1992, p. 25).

O argumento inicial aqui presente é que a definição de uma coisa, independente de que coisa seja esta, não se dá como *coisa em si*, mas enquanto fenômeno. Muito próprio à tradição filosófica desde Kant, mas há também distinções importantes em relação a este.

Pois que, de acordo com Heidegger, as coisas são percebidas não de maneira universal e racional, nem tampouco em decorrência de um processo de realização do Espírito absoluto hegeliano. As coisas são percebidas, e conhecidas a partir de matrizes de entendimentos diversas e variadas. Estas matrizes orientam a apreensão dos fenômenos, não se constituindo, em Heidegger, enquanto hierarquia. Ou seja, não há uma matriz que seja superior ou inferior a outra(s). Elas são a própria realidade!

Assim, Heidegger se orienta para uma compreensão segundo a qual o saber científico não deve ser compreendido como superior, já que não se pode comprovar o seu valor relacional de maneira objetiva. Em suas palavras,

Qual é, então, o sol efetivo? Que coisa é a verdadeira – o sol do pastor ou o sol do astrofísico? Ou está a questão

mal posta e, se é este o caso, por quê? Como decidir isto? Para isso, é claramente necessário saber o que é uma coisa e o que significa ser coisa e como se determina a verdade de uma coisa. Acerca desta questão, nem o pastor, nem o astrofísico, podem dar qualquer informação; nem sequer podem, ou precisam, colocar a questão, para serem imediatamente quem são.” (HEIDEGGER, 1992, p. 24)

Se Heidegger inspira a rever o modo como nos habituamos a questionar – e para ele nosso costume se assenta numa perspectiva hegemonicamente científica moderna – há mais a explorar aqui. Aqui se assenta o conceito de *mundo* em Heidegger. Para este, o ser humano é uma presença no mundo. Neste sentido, não se opera a distinção cartesiana entre ser humano (sujeito) e mundo (objeto), já que são componentes de uma única figuração possível⁵⁶.

O processo de conhecimento, de acordo com Heidegger acontece apenas enquanto o sujeito deste processo existe enquanto

ser-no-mundo cotidiano em sua sustentação fenomenal” (HEIDEGGER, 2006, p.113). Esta instância mais próxima da presença cotidiana em que pode ser visualizada a mundanidade será denominada por Heidegger como “mundo circundante”. Conceito este que pretende abranger a característica de “circundar”, “abarcando” diferentes esferas e mundos (entendidos aqui como os diversos âmbitos das relações da presença cotidiana).

De acordo com Pissetta (2007) no modelo heideggeriano a definição de algo não pode ser tomada como uma questão com resposta objetiva, quanto menos universal. Posto que cada indivíduo confere um uso para o mesmo objeto, será necessário, ao estabelecer um conhecimento preciso sobre tal fenômeno, investigar os pontos de partida de cada elaboração individual⁵⁷.

⁵⁶ A perspectiva de mundo em Heidegger estabelece conexão inevitável entre o sujeito e objeto. Fenomenologicamente falando, as partes só existem em relação uma à outra. Portanto, a noção de mundo se faz em perspectiva ecológica.

⁵⁷ É muito bem-vinda a alusão à tese desenvolvida por Nietzsche em *Sobre a verdade e a mentira no sentido extra moral*. Para ele, o que interessa não é a verdade ou a mentira *em si*. Interessa ao indivíduo são os desdobramentos de uma ou outra coisa. Desse modo, se os

De algum modo, o ser individual conhece desde o momento em que é lançado no mundo e, em relação às próprias experiências. Nas palavras de Pisetta (2007),

É trazendo à tona o conhecimento que sempre temos das coisas, mas do qual não temos consciência, nem precisamos ter para usar, que exercitamos nosso questionamento. Trazer esta experiência expressamente ao conhecimento é tomar conhecimento daquilo que já sabíamos. Nisto consiste o aprendizado filosófico: saber o que já se sabe de alguma maneira (p. 162)

Em seus livros *Ser e tempo* (1927) e *Da essência da verdade* (1943), Heidegger discute o que vem a ser a existência e a essência humanas. Neste sentido, ele também mantém afastamento dos modelos de compreensão filosóficos pautados na teoria do conhecimento.

Vejamos que compreender o ser humano como um ser lançado no mundo implica em considerarmos que os desdobramentos deste lançamento sejam, em princípio, possibilidades⁵⁸. Heidegger não compartilha com as teses de que o ser humano, ao nascer, seja necessariamente recebido mais ou menos adequadamente por quem ali já estava. Não há garantias de que o nascimento seja algo bem resolvido para ninguém. Sobretudo se considerarmos que o nascimento – e também a consciência sobre tal acontecimento – está situado dentro de um quadro em que os indivíduos previamente envolvidos vivenciam suas angústias, dores, alegrias, conflitos, enfim, existem.

Além de não ser um momento necessariamente justo (ou justificado), o nascimento – entendido como lançamento ao mundo – não garante o futuro.

desdobramentos da verdade são prejudiciais ao sujeito, este a recusa preferindo a mentira (caso esta não lhe traga prejuízos maiores). Para mais, ver Nietzsche (1999).

⁵⁸ Esta maneira de apresentar a questão é, no mínimo, sugestiva na medida em que ela indica certo rompimento em relação a perspectivas de cunho religioso. E a ideia de possibilidade em Heidegger estabelece aproximação com Schopenhauer. Lembro que este negou a inevitabilidade do progresso histórico.

Vejam os que em Heidegger, ao ser lançado ao mundo, o indivíduo está diante das possibilidades frente aos existentes. É necessário lidar com estes elementos.

Assim, como exemplo, ter nascido com a pele escura ou clara não garante uma existência inscrita necessariamente num quadro de referência coletiva. Nem tampouco seu contrário será obrigatório. Heidegger nega a noção de (pré)destino, visto que aquilo que uma parte da sociologia considera como sinais de uma identidade cultural não implica em determinação de uma existência. Nem tampouco que tais sinais implicam em selar qualquer experiência ou possibilidade aprioristicamente.

É nesse sentido que Heidegger aponta para um momento posterior ao de ser lançado ao mundo. Neste segundo momento, o ser humano tem que construir seu projeto de vida (de existência).

Neste momento, os indivíduos se movem constantemente no sentido de realizar aquilo que ainda não são, mas que pretendem que venham a ser. Nesta realização, as interações são partes constituintes de suma importância. Até aqui, segundo Heidegger, o indivíduo não tem, ordinariamente, consciência sobre sua essência.

O que se apresenta aos indivíduos são as próprias existências enquanto projeto, enquanto possibilidades de devir. Certeza, apenas de que o fim será a morte. E é de tal certeza que decorre a angústia existencial para Heidegger.

Talvez como desdobramento de sua trajetória pessoal e profissional, Heidegger aponta para a possibilidade de realização do indivíduo – entendido como um *ser-com* enquanto realização da angústia. De maneira oposta, ele

também aponta para a realização do *ser-com* como realização do amor e liberdade.

De acordo com Heidegger, na existência, o ser (essência) sofre interferências de inúmeras ordens. Aqui, ele está tratando das interações, que nos conduzem a pensar em projetos que possam conduzir à emancipação ou à angústia.

Evidentemente, há o conflito entre o *self* individual e os outros *selves*. Aliás, conflito e confronto que podem levar o indivíduo a se perceber como um *ser-com-o-outro*, além de *ser-pra-si*. Não há possibilidade de existir sem estas duas dimensões. Aquela marcada pela dependência das interações para a autorrealização; esta marcada pela expressão da liberdade.

Ao pensar a existência humana, Heidegger concentra o sentido de liberdade, da superação da angústia, na expressão individual. De alguma maneira isso implica em uma responsabilidade nas duas dimensões da existência citadas acima.

Segundo Ferreira (2011), embora Heidegger não tenha se desdobrado sobremaneira acerca do tema do amor, suas outras formulações dão conta de que o tema é de grande importância. Há algumas considerações do autor sobre o amor que, embora pouco aprofundadas, permitem que se estabeleça compreensão acurada sobre o tema. Aqui, interessa a relação entre o amor e liberdade enquanto pares da expressão da existência.

Para Ferreira, o amor é uma possibilidade de realização da essência em Heidegger. Não é a única, mas é aquela que constitui como superação da angústia inerente à existência. Mas, seguindo ainda a trilha da autora, como Heidegger constrói a relação entre amor, existência e liberdade?

Bom, para Ferreira (Idem), em Heidegger o amor não está dado, mas ele se constitui enquanto uma afinação do ser *para-com* outro ser. Aqui existem inúmeras possibilidades de realização, inclusive as de feições egoístas; estas não são percebidas por Heidegger como possibilidades de superação da angústia, pois negam a existência de um *ser-no-mundo*. Tais possibilidades em Heidegger são expressas por Ferreira “quando a presença se coloca no lugar do outro, substituindo-o no cuidado consigo mesmo dizemos que a solitudine é imprópria e quando a presença abre para o outro a possibilidade de cuidar-se de si dizemos que a solitudine é própria” (Idem, p. 150).

À medida que o ser se abre para a realização com outro ser – e ambos se projetam em comunhão –, de modo a reconhecerem e preservarem aquelas duas essências individuais, o amor (enquanto solitudine, comunhão, cuidado, etc.) expressam exatamente a liberdade fundamental.

Neste sentido, o amor é compreendido como procedimento, sentimento e relação em que a interação se fundamenta na preservação da essência de ambas as partes. Assim, a liberdade é considerada como a expressão da essência do ser como essência possível e reconhecida no mundo. Ora, aqui, a angústia é superada, na medida em que o eu se encontra não mais num confronto dilacerador com outro(s) eu(s), mas em comunhão.

Nas palavras de Heidegger,

A convivência recíproca daqueles que se empenham na mesma coisa alimenta-se, muitas vezes, somente de desconfiança. Inversamente, o empenhar-se em comum pela mesma coisa determina-se a partir da presença apreendida, cada vez, propriamente. É essa ligação própria que possibilita a justa isenção, que libera o outro em sua liberdade para si mesmo. (HEIDEGGER, 2006, apud FERREIRA, 2011, p.156)

Observemos que aqui reside um ponto de inflexão de grande importância na obra de Heidegger, a saber, o tema da liberdade. Como afirmamos acima, ela é fruto de uma busca do ser que a faz em condições nem sempre próprias. Mas ela se constitui na medida em que o ser se encontra em comunhão com outro(s) ser(es) que se correlacionam em direção ao reconhecimento e preservação de cada essência.

Pra encontrar rigorosa coerência em Heidegger é necessário admitir que a existência livre pressupõe uma busca constante. Busca daquilo que ainda não é. E o que seria este *nada*? Provavelmente o objeto da afinação. Ora, se há necessariamente afinações entre dois ou mais seres, isto implica em que a existência humana seja obrigatoriamente pautada na mudança, na transformação. Mudança e transformação na direção de algo ainda não dado.

Além do mais, a liberdade em Heidegger aparece enquanto uma necessidade, não como condição essencial. Como necessidade no sentido de ser um dos dois elementos que possibilitam a superação da angústia existencial. E esta se constitui em Heidegger como uma vivência afetiva, sentimental decorrente da consciência de que apenas a morte constitui certeza; tudo o demais é, no máximo, possibilidade. A angústia heideggeriana tem fortes aproximações com o modelo de Schopenhauer, uma vez que ela implica em sentimentos e sensações de falta, de incompletude.

Assim, a liberdade nunca é dada aprioristicamente, mas perseguida e, por vezes quando associada à experiência do amor, ela é alcançada e vivenciada. Bom, aqui reside uma distinção importante entre os modelos existenciais de Heidegger e o de Sartre. Mais ainda, com algumas considerações sobre a obra

de Sartre será possível compreender mais precisamente o modelo teórico e a postura política de Alberto Guerreiro Ramos.

A referência à obra de Jean Paul Sartre (1905-1980) em Guerreiro Ramos muito raramente se dá sistematicamente e de maneira explícita. Neste sentido, terei a reforçar a leitura de Santos (2005), segundo a qual o modelo de engajamento político de Guerreiro Ramos tem inspiração em Sartre.

Um tema que aparece nos comentadores de Sartre é a liberdade. Mas, ao invés de iniciar aqui sobre o tema da liberdade, tratarei de reconstituir alguns aspectos de sua obra até que, posteriormente, seja adequado apresentar a contribuição de Sartre em Guerreiro Ramos.

Há um Sartre que dialoga explicitamente com a fenomenologia, sobretudo ao aprofundar questões tais como a aceção de consciência, de fenômeno, as possibilidades de existência em suas formas mais autênticas. Neste momento, ele discutiu em profundidade o tema da consciência e a relação entre o sujeito e a consciência individual. Trata-se de trabalhos que aprofundam algumas contribuições, sobretudo, de Husserl.

Em Sartre a *consciência* e o *eu* são duas dimensões da existência individual. Elas interagem constantemente, mas não devem ser confundidas. A consciência é, tal como desde Husserl, intencional. Ela é, de algum modo, um *para-si*. Ou seja, a consciência não existe *em si*. Sua existência se dá exatamente no processo de apreensão da realidade.

Para Sartre, a consciência não é dada *a priori*, não é algo anterior ao sujeito. Ela depende do contato entre sujeito e objeto. Neste sentido, é possível enxergarmos coerência na clássica afirmação de Sartre “a existência precede a

essência”⁵⁹. Assim, quando o sujeito se propõe a conhecer algo, ele o faz intencionalmente⁶⁰. Esta intenção será o tempero necessário para que o sujeito criador ou conhecedor dê sentido, ou melhor, essência àquele objeto⁶¹.

E os objetos podem ser tanto as coisas exteriores ao sujeito, como também podem ser a própria consciência. Daí que Sartre trata da consciência (pré)reflexiva.

Assim, Sartre dirige sua atenção para o campo das possibilidades. Campo este que é tipicamente existencialista, o argumento subjacente aqui é que não existe um sujeito qualquer que se imponha aos sujeitos reais. Dito de outro modo, Sartre está construindo uma relação ontológica entre liberdade e responsabilidade.

Lançado no mundo, ainda que imerso em situações das mais variadas ordens, o indivíduo tem sua essência por se constituir. Quase nada além do que Sartre chamou de *situação* está determinado. Cumpre lembrar que nesse processo, tendemos a mudar de opinião sobre os mesmos fatos ao longo da vida (ou existência). Isso significa que nossa consciência não é estática⁶². Ela

59 Esta afirmação de Sartre é o ponto fulcral do ateísmo de seu existencialismo. Há uma perspectiva que nega qualquer anterioridade ao ser, inclusive a negação de uma essência.

⁶⁰ A intenção tem, ao menos dois sentidos que são importantes que sejam ressaltados aqui. Na linguagem comum ela corresponde a algo próximo de interesses. Em acepção correntemente filosófica ela corresponde àquele elemento que movimenta a consciência de um sujeito sobre algo. Neste último sentido ela nem sempre está concebida enquanto interesse puramente ou predominantemente material.

⁶¹ Em Sartre a ideia de que a existência precede a essência faz muito sentido se aplicada à existência humana. Em se tratando de objetos culturais, i. é, criados pelo ser humano, ao planejar a criação o sujeito elabora conscientemente o objeto. Neste caso, a essência já estava dada antes da criação. Em todo caso, a consciência do objeto (mesmo que ainda não pronto) direciona a apreensão do mesmo na medida em que se estabelecem intenções sobre o objeto.

⁶² Há uma crítica de Sartre que se direciona as filosofias tais como o marxismo e o positivismo, pois que em Sartre o sujeito tem, a todo momento possibilidades de ceder ou não a modelos e às situações. Dito de outro modo, ainda que a situação se imponha ao indivíduo, é de responsabilidade deste a aceitação ou rejeição, projetando sua existência ao futuro. Marxismo e positivismo pressupõe certa agência coercitiva à existência, de modo que os sujeitos nas duas correntes são, freqüentemente, tomados como uma espécie de adequação a um quadro superestrutural.

se move, se direciona, é alterada. A questão se coloca aqui é sobre qual será o agente proativo na realização da existência.

As opções de ação são as mais variadas possíveis. Sartre chamou de *situação* as barreiras/limitações das possibilidades que se apresentam à existência como contingência. Algumas delas, como as de ordem naturais como aspectos da constituição física individual não podem ser alterados conforme uma suposta experiência de liberdade plena; se nasci com alto grau de melanina, terei pele escura por toda a existência, por exemplo. Mas o modo como o sujeito se realiza em sua relação com a própria consciência pode, segundo Sartre, ressignificar tais aspectos. O ressignificar aqui tem o sentido de mudança na consciência.

Constantemente estamos a processar nossa existência, como um projeto ininterrupto e sem predestinação. O que nos move, segundo Sartre é, de modo semelhante a Kierkegaard e a Heidegger, a angústia. Se Kierkegaard “al describir la angustia antes de la culpa, la caracteriza como angustia ante la libertad” (SARTRE, 1966, p. 71) e Heidegger “considera al contrario a la angustia como la captación de la nada” (idem, ibidem), Sartre considera a angústia como sendo uma tensão entre o ser o e não-ser. Este não-ser é entendido aqui como aquilo pode vir a ser (ou não se realizar), o que não está dado, encontra-se no campo das possibilidades, logo, aquilo que Sartre denominou *nada*.

Nas palavras de Sartre,

(...) debe existir para el ser humano, en tanto que es consciente de ser, cierta manera de situarse frente a su pasado y su porvenir como siendo a la vez ese pasado y ese porvenir y como no siéndolos. Podremos dar a esta cuestión una respuesta inmediata: el hombre toma conciencia de su libertad en la angustia, o si se prefiere, la angustia es el modo de ser de la libertad como

conciencia de ser, y en la angustia la libertad está en su ser cuestionándose a si misma” (SARTRE, 1966, p. 71)

Ou seja, a angústia – que Sartre chamou de *náusea* – se dá no momento que a ausência que possibilita a espontaneidade à existência se faz presente na consciência. Em outro momento, ele desenvolve sua concepção de *náusea* assim:

Aquel momento fue extraordinario. Yo estaba allí, inmóvil y helado, sumido en un éxtasis horrible. Pero en el seno mismo de ese éxtasis, acababa de aparecer algo nuevo: yo comprendía la Náusea, la poseía. A decir verdad, no me formulaba mis descubrimientos. Pero creo que ahora me sería fácil expresarlos con palabras. Lo esencial es la contingencia. Quiero decir que, por definición, la existencia no es la necesidad. Existir es estar ahí, simplemente; los existentes aparecen, se dejan encontrar, pero nunca es posible deducirlos. Creo que hay quienes han comprendido esto. Sólo que han intentado superar esta contingencia inventando un ser necesario y causa de sí. Pero ningún ser necesario puede explicar la existencia; la contingencia no es una máscara, una apariencia que puede disiparse; es lo absoluto, en consecuencia la gratuidad perfecta. Todo es gratuito: este jardín, esta ciudad, yo mismo. Cuando uno llega a comprenderlo, se le revuelve el estómago y todo empieza a flotar, como la otra noche en el Rendez-vous des cheminots; eso es la Náusea; eso es lo que los Cochinos —los del Coteau Vert y los otros— tratan de ocultarse con su idea de derecho (Idem, s.d., p.111)

Na execução da mudança de consciência de si e dos outros, ou seja, na própria existência, reside um perigo muito frequente, segundo Sartre. É o que ele chamou de *má fé*. Ela consiste em atitudes destrutivas a respeito de si que eventualmente o sujeito pode vir a adotar. Na *má fé*, a consciência, “en lugar de dirigir su negación hacia afuera, la vuelva hacia a sí misma” (Idem, 1966, p. 92)

O perigo da *má fé* é que ela torna impossível ao sujeito estabelecer interações sociais de maneira efetivamente livre (e com responsabilidade). Isso

ocorre porque ao agir de má fé o sujeito se prende ao que ele não é e intervém distorcidamente no processo de consciência dos sujeitos alheios.

Aqui reside um elemento de suma importância que foi retomado por Guerreiro Ramos. Em Sartre a má fé é um fenômeno relativo à consciência reflexiva de si. Ela existe na autorrelação. Entretanto, é possível exercitarmos a transcendência deste conceito para o modo como se desenvolve a relação com o outro.

Na medida em que a angústia (náusea) se manifesta como consciência de que a liberdade, condição existencial do ser humano, estabelece eticamente uma responsabilidade consigo e com os demais, ela (a angústia) está, em princípio, em sua forma latente, no entendimento de Sartre. É inevitável desenvolver a existência no sentido do desenvolvimento da liberdade-responsabilidade, ou no sentido do exercício da má fé.

Em sua peça teatral *Entre quatro paredes* (2007), Sartre aborda o tema da má fé de modo que lhe é muito peculiar. Em resumo, há um personagem, Garcin, que ao longo da vida desenvolveu uma consciência de si e, por desdobramento, dos parceiros de interação – sobretudo de sua esposa. Neste processo de desenvolvimento e de realização da consciência, Garcin constrói uma autoimagem distorcida de si, como se seus atos fossem a resposta possível à angústia que lhe seria imposta pelos seus *outros*.

Assim, a má fé está corporificada neste personagem na medida em que ele opta (conscientemente ou não) por esconder as demais possibilidades de existir, justificando suas ações cruéis em torno dos possíveis sofrimentos impostos. Mas, que problemas poderiam decorrer do desenvolvimento da má fé? De acordo com Sartre, os parceiros de interação daquele que desenvolve a

má fé podem introjetar tal consciência distorcida. Além do mais – e talvez mais importante para Sartre – é que a má fé consiste em uma espécie de manto em que o sujeito se esconde de si e dos outros. Embora este manto aparentemente o proteja ele se constitui em um véu que encobre a realidade e a emancipação dos sujeitos envolvidos. Assim, viver sobre a má fé pode significar, em Sartre, viver para outro(s), sob outro(s) na tentativa implícita de estar sobre outro(s).

A questão da existência para outro é crucial em Sartre. Ele discute a *sinceridade* como possível alternativa à má fé. Mas, ao contrário do que se pode imaginar inicialmente, ele entende que a sinceridade é fruto de uma assunção de padrões de comportamento determinados em éticas coletivas. Neste sentido, ela não corresponde ao desenvolvimento próprio do sujeito autônomo, consciente de que sua existência é necessariamente uma sucessão de escolhas. A liberdade consiste exatamente na vivência que parte da situação dada para as escolhas possíveis. Tais escolhas serão necessariamente livres, pois ao ser humano lhe é possível ser consciente de si e dos objetos que se lhes apresentam⁶³.

Mais ainda, o ser humano é livre na medida em que a sua essência é construída no processo de sua existência. Diante da(s) situação(ões) o sujeito escolhe que caminho seguir. Assim, a liberdade se apresenta como escolha necessária a respeito da relação com os possíveis obstáculos ao projeto de existência. Não há desculpas para o sujeito, uma vez que cada um de nós é responsável pelas escolhas a todo momento – e aqui reside a radicalidade da

63 Aqui há um ponto em que o existencialismo de Sartre se funda em bases evidentemente fenomenológicas. Mesmo sendo intencional, a consciência é também consciência de si. Para que se estabeleça a liberdade é necessário que o processo de desenvolvimento da consciência se dê em termos de redução fenomenológica, i. é, isenta de pré-noções, teorias, cosmovisões, etc.

noção de liberdade em Sartre. “O que diz o existencialista é que o covarde se faz covarde, que o herói se faz herói; há sempre uma possibilidade para o covarde de já não ser covarde, como para o herói de deixar de o ser” (SARTRE, 1978, p. 15).

Capítulo 3. A PRODUÇÃO DE GUERREIRO RAMOS

O presente capítulo se apresenta como uma revisão daquilo que Alberto Guerreiro Ramos publicou nas décadas de 1940 e 1950. Inicialmente abordarei um livro chamado *Introdução à cultura*. Em seguida, uma incursão sobre seus textos na *Revista do Serviço Público*. Na sequência, a atenção se dará sobre a produção de Guerreiro Ramos no jornal *Quilombo*. Findando este capítulo, será o momento de passearmos pela contribuição de Guerreiro Ramos no livro *Introdução crítica à sociologia brasileira*.

3.1. INTRODUÇÃO À CULTURA

Considero que este livro, publicado inicialmente em 1939, seja a primeira importante expressão dos elementos que Alberto Guerreiro Ramos desenvolveu ao longo de seus estudos sobre relações raciais no Brasil. Neste sentido, aproveito para expor como ele deu início à sua trajetória enquanto intelectual engajado nas propostas de desenvolvimento brasileiro.

Guerreiro Ramos apostou em inspirações de origem europeia, sobretudo o existencialismo e a fenomenologia para expor sua noção de cultura. Merece destaque ainda a escolha do tema. A resposta a esta questão se evidencia na medida em que Guerreiro Ramos pretendeu justificar sua inclusão no conjunto de intelectuais que (in)formam como a nação se entende, ou seja, daqueles que formalizam o pensamento social brasileiro. Carecia, neste sentido, demonstrar adequada formação intelectual e acadêmica.

Então, ele reproduziu a distinção entre civilização e cultura. Sua aposta é que aquela tem caráter muito mais temporal que a última. Assim, considerando

este dado como algo inerente à condição humana, Guerreiro Ramos considera que a cultura esboça o que há de essencialmente humano.

Há, portanto, necessidade de se refletir sobre o modo como se pensa a cultura. Além do mais, é necessário verificar como os intelectuais compreendem a cultura. Para Guerreiro Ramos, a autêntica inteligência é aquela que para muito além de dominar os textos, conceitos, métodos e teorias “(...) está enraizada na vida. Não lê, digamos, nos livros, mas nas coisas” (RAMOS, 1939, p. 13). Mesmo porque a cultura não é

puramente obra de intelectuais, mas, o seu contingente mais importante, o seu magma, é uma totalização dos anseios e ideias que residem no povo e que presidem seu comportamento e que exprimem a sua concepção de vida, do homem e do universo (Idem, p.14)

É possível notar que há contatos com a ideia de a cultura é essencialmente expressão popular – se distanciando da ideia de cultura como expressão elitizada. Esse elemento popular tem importância em toda contribuição de Guerreiro Ramos. Ela implica em reconhecer o dinamismo da cultura. E este dinamismo foi tematizado em seus aspectos políticos.

Então, ele alerta para o fato de que, mesmo sendo a cultura obra popular, nem sempre ela será democrática. Há casos em que as massas são elevadas a categorias de classes, no sentido de se fazerem a expressão de um grupo social.

Contrariando as perspectivas em que o sujeito é entendido como um ser no interior e em conformidade aos padrões de grupos sociais, Guerreiro Ramos questiona esse pressuposto da sociologia clássica. Nestes casos – o fascismo e comunismo se enquadram nesta categoria, segundo Guerreiro Ramos – o ser humano é preterido em comparação à classe ou grupo em questão. Cria-se,

então, certa uniformidade que o autor aponta como problemática à construção do ser humano pleno.

A continuar o domínio do progresso técnico e o culto dos mitos coletivos, a nação para uns e a classe para outros, nós iremos criar, não a unidade orgânica, espontânea, mas a uniformidade mecânica e imposta. É ao que conduzem a cultura marxista e a fascista: a uma exatidão do elemento vocacional do homem, de sua originalidade, pela imposição de um *habbit*, de um homem *standard*. (...) se esquecem que são feitas para o homem real, para o homem concreto, que não é uma abstração, mas uma realidade viva (Idem, p. 16-17).

Aqui, ao admitir a existência de um sujeito concreto que se configura de modo diferente daquele estabelecido nos padrões sociais e nas elaborações teóricas das ciências modernas, evidencia-se a inspiração existencialista em Guerreiro Ramos. Visto que o existencialismo se debruça na crítica aos modelos que enxergam um ser humano típico em que características grupais são evidenciadas em detrimento das autenticidades das existências individuais, Guerreiro Ramos se inspirou em Max Scheler e outros existencialistas.

Ele elaborou a distinção entre necessidade, dignidade, liberdade e responsabilidade humanas, por exemplo, ao afirmar que “no homem dá-se o entrosamento do mundo natural e do mundo espiritual, de modo que a natureza e espírito, nele, se distinguem mas (sic) não se separam. (...) Essa espiritualidade, no homem, é a sua plena humanidade” (Idem, p. 18).

Mais adiante, ao explorar a relação entre cultura e autenticidade humana, Guerreiro Ramos se aproxima da categoria mundo em Heidegger. Para aquele,

Quanto mais o homem aprofunda o núcleo de sua humanidade mais está próximo da cultura. Si as essências de todas as coisas se cruzam no homem e estão todas solidárias nele, a cultura, sendo, expressão do que constitui a humanidade do homem, é um conceito universal, que totaliza e abarca a estrutura essencial do mundo inteiro. Ser homem é, assim, ser mundo, todo, total. A cultura é, por isso, expressão do mundo. A

filosofia existencial que vem de Kirkegaard a Heidegger fazendo do existir a especificidade do homem, nos dá, neste ponto, o meio de compreender a impossibilidade da existência do mundo por si e em si (Idem, p. 20).

Para Guerreiro Ramos, deste ponto decorre que o ser humano, como um ser individual, necessita agir sobre o ambiente natural e cultural. Citando Scheler, ele afirmou que “este existir peculiar ao homem faz dele uma criatura ávida de buscar ‘uma efetiva intervenção e participação em tudo o que, na natureza e na história, é essencial ao mundo’” (Idem, p. 21).

Assim, “o homem tende sempre a conquistar a realidade objetiva. Sua atitude diante da exterioridade é, eternamente, a de conquista” (Idem, p. 21-22). Talvez seja esta condição inerente ao ser humano o que constitui a assim chamada angústia existencial. Caracterizada pela busca por se fazer no mundo, por ser em sintonia com o ambiente cultural, o ser humano se depara com a carente realização. Assim, lhe restam duas opções: ser conduzido ou criar sua própria existência.

E, na medida em que mesmo dentro de grupos hipoteticamente homogêneos os indivíduos são distintos, cada um elabora sua existência de modo muito peculiar. Assim escreveu que

a verdadeira cultura escapa a toda definição, a toda limitação, porque é a expressão atual da pessoa. Sendo, ao mesmo tempo, tomada de consciência (sic), de contato, de responsabilidade, (...) a cultura existe onde o homem luta contra a matéria, imprime nela o selo de sua personalidade, fazendo-a sua e, por consequência, se liberta da escravização que esta faz pesar sobre ele (Idem, p. 22).

Mais adiante, Guerreiro Ramos destacou as dificuldades residentes em projetos de civilização. Estes não seriam suficientes para que as existências fossem harmoniosas. Então, os conflitos decorem disso.

Ele apresentou sua crítica a modelos de compreensão em que se enxergam predominantemente uniformidades entre os indivíduos. Sem abandonar os princípios sociológicos, Guerreiro Ramos destaca a impossibilidade de completa adesão às ciências sociais – ou a modelos coletivistas.

Esta consciência da ausência de um princípio comunitário vivo permite compreender algum nível de adesão de Guerreiro Ramos a modelos de compreensão tais como o existencialismo e a fenomenologia. Estes modelos permitiriam ler o mundo sem abandonar perspectivas humanistas. Na realidade, Guerreiro Ramos está apontando suas armas a modelos de compreensão tais como o marxismo, fascismo, liberalismo e a certos aspectos do modelo durkheimiano, por exemplo. Para ele, estes modelos enfatizam sobremaneira a existência da classe, da coletividade, dos consensos morais em detrimento às existências individuais. Além do mais, estes modelos esboçam padronizações de comportamentos, sendo lidos em seu caráter etnocêntrico.

Esta ausência de organicidade cultural patente nas civilizações ocidentais conduz a dificuldades na construção individual dos projetos de existência. E, na medida em que Guerreiro Ramos enxerga as raízes deste projeto na formação da civilização ocidental, ele se convidou a

repensar a AMÉRICA: de exprimi-la, em conceitos – o que quer dizer – de criar organicidade que o mundo moderno perdeu, de construir e viver o novo padrão de homem que a nova cultura reclama para viver. Uma cultura só poderá existir incarnada, transformada em gestos, em atos. Uma cultura não pode ser o que pensa o academicismo, uma atividade dissociada, um puro verbalismo, mas é, sobretudo, fruto de uma presença que atesta a luta do homem com a exterioridade, é, sobretudo, uma vocação (Idem, p. 31).

Nota-se que a definição de uma cultura, seja ela qual for, depende do olhar para a experiência de sujeitos individuais, além dos sujeitos coletivos. O foco que Guerreiro Ramos deu em seu estudo inicial está nas apreensões de como os sujeitos se realizam no mundo.

É de destacar ainda o modo como a noção de cultura em Guerreiro Ramos considera que há processos dinâmicos. Esses processos são de deslocamento e de hibridismo⁶⁴. A novidade em Guerreiro é que, para ele, cultura é um campo de conflitos, visto que os sujeitos ressignificam e são ressignificados. Ele observa direcionamentos nas (res)significações culturais e isso tem relação direta com o papel dos intelectuais na formação de discursos (contra)hegemônicos.

Para ele, as definições de cultura dadas pelas teorias sociológicas e psicanalíticas não são capazes de expor fielmente a realidade. Algo de não-definido ou não compreendido pelas ciências sociais esteve no centro das atenções de Guerreiro. É justamente esse não-definido que incomodava, que angustiava o autor e o movia na busca por explicações mais contundentes. Algo que ele tentou resolver nas décadas seguintes.

3.2. REVISTA DO SERVIÇO PÚBLICO

Entre 1943 e 1951 Guerreiro Ramos esteve atuando como funcionário público junto ao Departamento de Administração do Serviço Público, também conhecido como DASP. Como muitos(as) sabem, o DASP é considerado um órgão, que, criado pelo presidente da República Getúlio Vargas, atuava como um braço importante da política de estado de feições totalitárias no Brasil. Também existem considerações sobre o DASP enquanto órgão cujo papel era

⁶⁴ Sobre as noções de descolamento e também de hibridismo cultural, ver Clifford (1997) e Bhabha (1992).

de racionalizar os trabalhos do funcionalismo público brasileiro, ao menos em âmbito federal.

Considerando que Guerreiro Ramos teria sido preterido em sua tentativa de integrar o corpo docente da Faculdade Nacional de Filosofia (MAIO, 1997, p. 3; OLIVEIRA, 1995, p. 140-1), sua alternativa mais promissora teria sido ingressar na carreira do funcionalismo público federal. Lembremos que o DASP não era órgão de caráter acadêmico. Tinha características muito mais associadas ao desenvolvimento da administração pública, de organização e gestão dos serviços públicos em âmbito federal, etc.

O próprio Guerreiro Ramos situa sua estada no DASP como uma passagem que não foi das mais felizes. Em entrevista à Lúcia Maria Lippi Oliveira (1995), ele revelou seu desgosto em relação à rotina que lhe era atribuída. Talvez, este incômodo o teria levado a se apresentar como um regular colaborador da *Revista do serviço público* (RSP) como proposta de manter-se produzindo conhecimento.

Ao que consegui obter, as contribuições de Guerreiro Ramos publicadas na RSP somam um total de dezesseis textos⁶⁵. Trata-se de intervenções de caráter muito mais informativo, prestado a(o) leitor(a) não muito familiarizado com o saber sociológico⁶⁶. Ou talvez seja mais exato caracterizá-las como apresentações de grandes referências sociológicas oriundas do *mainstream* sociológico em nível internacional.

⁶⁵ Os textos *Novos rumos das Ciências Sociais na América Latina* (1947), *W. I. Thomas (1863-1947)* (1948) e *Condições de vida da população brasileira* (1949) não serão analisados aqui, visto que são textos de caráter informativo.

⁶⁶ O que ao menos sugere que Guerreiro Ramos se entendia como um formador de opinião. Ao mesmo tempo sugere que para ele, era necessário intervir na consciência coletiva através de atos de formação. A sociologia era tida por ele como um importante – e também incompleto – saber.

Eles carregam um espírito de levar ao leitor comum e, sobretudo, ao leitor ocupante de cargo público de administração (seja esta prática ou intelectual) o acesso ao que estado da arte sociológica pelo mundo e pelo Brasil.

Temos como exemplo, a apresentação do texto sobre estudo do padrão de vida. Em seu primeiro parágrafo há uma evidente preocupação em racionalizar procedimentos e entendimentos de administração pública.

Leiamos, então:

Estão na ordem do dia os estudos sobre padrão de vida. A razão disto é que eles são instrumentos essenciais da política de conciliação do capital com o trabalho. Em todos os países adiantados existem, já, órgãos incumbidos de proceder periodicamente a tais estudos, com o objetivo de fornecer às autoridades um conhecimento exato e preciso das necessidades da massa dos que vivem de salários, sejam operários, agricultores ou trabalhadores qualificados. E, sem dúvida, em breve, o Brasil se colocará na esteira desses países (RAMOS, 1947. p. 1).

Neste sentido, ele oferece leituras geralmente rápidas, sem grandes aprofundamentos. Uma citação ilustra o que estamos a afirmar:

Temos recebido uma farta literatura sobre este assunto. Dedicaremos este número ao seu exame em bloco e procuraremos, menos considerar esta ou aquela publicação do que oferecer aos interessados uma pequena bibliografia sobre a pesquisa do padrão de vida. Deste modo, esta seção perde em caráter acadêmico o que ganha em utilidade (Idem, ibidem).

Guerreiro Ramos não abordou diretamente, em nenhum momento de sua contribuição na RSP, qualquer tema associado ao entendimento das relações raciais no Brasil⁶⁷. O que pretendo demonstrar aqui é o caminho percorrido por ele até que os temas das relações raciais passassem a ser centrais em seu

⁶⁷ O que mais se aproxima dos estudos sobre relações raciais, presente no rol de textos de GR na RSP é o texto sobre assimilação e aculturação. Ainda assim, a leitura do texto permite verificar, com grande evidência, que o tema das relações raciais não estava sendo levado à reflexão na RSP.

pensamento; coisa que somente foi concretizada a partir do que será apresentado na terceira e na quarta parte deste capítulo.

Há um desenvolvimento em termos de formulação das ideias em Guerreiro Ramos que será reconstruído aqui. Neste sentido, é necessário escavar no subterrâneo de sua produção, ainda que pequenos, os germes de suas teses em se tratando de pensamento negro, pensamento social e relações raciais no Brasil. Assim, passarei à verificação dos textos publicados por nosso autor na RSP. Utilizo, aqui, apenas aqueles em que se evidenciaram os germes do pensamento em termos de relações raciais de Guerreiro Ramos.

3.2.1. A Sociologia de Max Weber

Um tema muito presente na obra de Guerreiro Ramos é o da maneira específica, própria, endógena de produção da vida *versus* os modos colonizados de produção da vida. Este tema se apresentou, por exemplo, na discussão entre Guerreiro Ramos e o cânone da produção acadêmica no Brasil.

Guerreiro Ramos pretendia construir, coletivamente e institucionalmente, um saber sociológico em que o ponto de partida, seu caráter, seu espírito fosse específico do Brasil. Não se trata de tomar a contribuição de Guerreiro Ramos como a primeira, nem tampouco aquela que gozaria de maior reconhecimento nesse aspecto. Tanto que, o próprio Guerreiro Ramos encontrou fundamentação para a ideia de redução sociológica para além da fenomenologia.

No texto sobre Max Weber (RAMOS, 1946) Guerreiro Ramos apresenta ao público leitor algumas teses sobre a sociologia compreensiva de Weber.

É a partir de Max Weber que a sociologia se emancipa definitivamente do normativismo, se liberta de uma tendência reformista que a impelia a invadir, não sem os clamores das vítimas, os feudos da moral, da religião, da profecia e da filosofia (RAMOS, 1946, p. 3).

Há uma celebração de uma perspectiva relativista, compreensiva da sociologia weberiana, em contraposição a concepções explicativas, normativas de pensamento sociológico/social. Guerreiro Ramos se apresenta como um defensor da produção genuína do pensamento social brasileiro, talvez em oposição a um pensamento social no Brasil.

A dimensão política, de disputa de posições no meio acadêmico frente às elites intelectuais, as vozes que gozam de autoridade para dizer o que seríamos estava dada. E Guerreiro Ramos não hesitou em participar de tal disputa⁶⁸. A fim de sustentar seu ponto de vista sobre Max Weber, ele se apoia na ideia de que o momento histórico era o de um estranhamento entre uma consciência objetiva da sociedade e as personalidades particulares.

Tema recorrente em GR, a questão da possibilidade de conhecimento puro é apresentada em outros termos aqui. Vejamos que ele considerou Weber (e também Dilthey, entre outros) como quem levou a cabo a ideia de compreensão enquanto forma possível de apreender a realidade. Tal feito se faz presente no desenvolvimento da categoria “tipo ideal”. Em síntese, pressupõe-se que a realidade não pode ser apreendida em si, restando no máximo interpretações. Segue-se a impossibilidade de conhecermos e explicarmos o mundo *em si*, mas apenas de compreender, talvez, suas manifestações. Por manifestações, entenda-se aquilo que é pode ser percebido pelas ciências explicativas.

⁶⁸ No texto evidencia-se que os enfrentamentos a que se propôs Guerreiro Ramos vão além da Teoria Social. Além de marxistas, ele também dialogou, em termos de enfrentamento, com as perspectivas que se inspiram nas Ciências da Natureza para explicar a vida social.

De algum modo, fica a ideia de que as leis científicas são fruto de presunção e arrogância acadêmicas, visto que a realidade operaria, no máximo, em termos de princípios. De maneira similar à impossibilidade de conhecermos as *coisas em si*, visto que a teoria é sempre representação, elaboração mental do(a) pesquisador(a), seria impossível determinar (e a ideia de lei é determinista) como as coisas – ou mesmo os fenômenos – seriam.

Mesmo porque, como elaboração mental do(a) pesquisador(a), os tipos ideais são frutos de seleções de interesse de quem os constrói. De acordo com Guerreiro Ramos

Para construir o 'tipo ideal' de uma conduta ou de uma instituição, por exemplo, não podemos simplesmente retratá-las ou copiá-las, mas devemos imputar-lhes um fim e anotar somente os aspectos que tomam sentido com referência a este fim, o que significa que devemos estropear a expressão concreta da conduta ou instituição (Idem, p. 5).

Ao construir o tipo ideal, o(a) pesquisador(a) faz uso de critérios que são objetivos dentro de um escopo que é ou deveria ser a própria configuração social em estudo. Há, aqui, o caráter endógeno ou nativo do tipo ideal. Isso se faz coerente na medida em que a seleção dos aspectos mais relevantes a(o) pesquisador(a) deve levar em consideração, não aquilo que sua consciência individual destaca, mas os aspectos evidenciados objetivamente e com referência interna àquela configuração social em questão⁶⁹.

Ainda que implicitamente, GR aponta para o lugar social para se compreender a racionalidade de uma ação. Refere-se a Weber e Mannheim ao escrever que

⁶⁹ Também neste ponto, Guerreiro Ramos destacou que o modelo weberiano é antissocrático e anti-hegeliano, na medida em que estes modelos supõem desenvolvimento imanente da história, bem como supunham a ideia segundo a qual a ciência e o conhecimento estariam infusos no ser humano, supondo uma relação conatural entre indivíduo e universo.

sociologicamente toda conduta ou ocorrência que se integra numa conexão de sentido é racional com referência a este sentido. Na série de atos preparativos de um indivíduo que deseja suicidar-se, cada ato é racional com referência ao objetivo por ele intencionado e será irracional qualquer ato (a conduta de um amigo ou de um médico) visando que ele atinja o seu objetivo. Neste caso, uma racionalidade se contrapõe a outra (Idem, p. 7).

Seria incorreto e indevido, a despeito de possíveis projeções ingênuas, considerar que o modelo weberiano – e também o pensamento de Guerreiro Ramos – teria evitado explorar os conflitos de racionalidades. Isto foi desenvolvido, por exemplo, em *A ética protestante e o espírito do capitalismo* (2000). De certo modo, Guerreiro pautaria sua produção e sua trajetória em termos de conflitos de racionalidades.

Além do mais, uma utilidade do modelo de compreensão típico-idealista consiste em caracterizar permanências incoerentes com o desenvolvimento de um povo ou estágio histórico-social. Mais adiante verificaremos a referência à ideia de *cultural lag* apropriada por Guerreiro Ramos. Ali, ele opera com os tipos sociais, com vistas a observar possibilidades comparativas de desenvolvimento social, até o ponto de identificar permanências tipológicas em descompasso.

3.2.2. Notas sobre planificação social

Provavelmente eis a intervenção mais aprofundada e original de GR na série de textos que publicou na RSP. Neste artigo, Guerreiro Ramos aprofundou um debate, chegando a defender, de maneira explícita, argumentos próprios. Mais do que simplesmente apresentar um tema, um autor, ou uma obra, existe então uma defesa de entendimento.

Apresentou-se uma visão de intelectual em Guerreiro Ramos. Como veremos, este tema é recorrente em sua produção. Aqui, além da visão de intelectual formulada por Guerreiro Ramos, ele ofereceu um entendimento sobre como o intelectual pode contribuir para o desenvolvimento de um país. A planificação não é coisa de diletantes, mas requer conhecimentos em níveis profundos. Segundo Guerreiro Ramos,

podemos deixar de compreender um assunto ou por não possuímos o equipamento científico que para tanto é requerido ou, ainda que tenhamos, por não assimilarmos as categorias científicas adequadas para pensá-lo. É desta última espécie a deficiência de muitos economistas, sociólogos, administradores que reagem supersticiosamente diante da possibilidade das planificações (RAMOS, 1946b, p. 1).

Em sua crítica ao modelo fascista e comunista, ele parece, à primeira vista, demonstrar equivocada apropriação do modelo marxista – se é que ele teria se disposto a isso. Embora para ele, os dois modelos são analisados enquanto ideologias, sua análise recaiu sobre a prática vigente à época⁷⁰. Vejamos, por exemplo, a citação:

(...) tanto a planificação fascista como a comunista padecem de tendências de índole reacionárias muito fortes, pois ambas pretendem impor uma unidade cultural à sociedade, sem compreender a estrutura fundamental de nossa época (Idem, p. 5).

De algum modo, parece que Guerreiro Ramos, teria abandonado alguma perspectiva dialética de transformação social – no caso específico do comunismo.

⁷⁰ Entendo que não será fora de propósito aludir à distinção entre prática e teoria no pensamento de Guerreiro Ramos. Embora ele reconheça esta distinção, as duas dimensões compõem a existência. Neste sentido é que ele recusou a taxação de fenomenólogo, posto que a suspensão das teorias e modelos de entendimento em absoluto não seria possível ao mundo social. É perceptível que seu entendimento sobre o marxismo e sobre o fascismo passou pela indissociabilidade entre prática e teoria.

Outro ponto de aparente inconsistência de Guerreiro Ramos é quando ele afirmou que seria “necessário, portanto, colocar o problema de um modo não ideológico, isto é, em termos da estrutura fundamental de nossa época e não de arquétipos” (Idem, *ibidem*).

É possível enveredar pelo debate acerca da (in)existência de ideologias nos modelos de compreensão. Em certo sentido, ou seja, entendendo por ideologia qualquer sistema de ideias, seria possível considerar a crítica de Guerreiro Ramos infundada, até mesmo imatura, visto que as ideologias podem ser entendidas como sistemas de ideias situado no espaço-tempo e que informam as crenças, valores de quaisquer sociedades, logo não é universal ao mesmo tempo em que é inevitável. Entretanto, outras acepções do termo ideologia são também aceitas por suas respectivas coerências internas.

A dimensão ideológica é entendida por ele como uma dimensão que impõe barreiras ao entendimento, que polui a compreensão da realidade, pois constituiria uma forma idealizada e cheia de incoerências. Ou ainda em tempo, ela se configura numa peça de encaixe fundamental pra que as identificações binárias (negro/branco, norte/sul, homem/mulher, etc.) tornem-se inteligíveis e aceitáveis. Assim, a ideologia seria o véu que impediria o(a) intelectual de construir modelos objetivos⁷¹.

Adiante, seu texto permite a identificação da coerência interna de seu pensamento, fazendo ruir as aparentes inconsistências citadas acima. Seu princípio fundamental é o da democracia. Não daquela afirmada no liberalismo. Mas uma percepção de democracia que implica na assunção de valores

⁷¹ O “objetivo” em Guerreiro Ramos não é muito diferente daquele em Weber. Trata-se de um pressuposto do saber científico, na medida em que ele demonstra a validade das coerências, ainda que sejam apenas coerências internas. É num sentido muito próximo a este que Guerreiro Ramos veio a defender a redução sociológica.

individuais e comunitários simultaneamente; numa espécie de multiculturalismo ou pós-colonialismo. Decorre daqui a crítica de GR ao fascismo, ao comunismo e ao capitalismo espontaneamente planificado⁷².

Neste sentido, GR defende a importância de o intelectual captar rigorosamente o que ele chamou de *principia media*. Sobre os *principia media* GR escreve

(...) esta rápida transformação da consciência coletiva não ocorreu em virtude de um ato voluntário dos indivíduos, mas, é claro, em virtude de uma nova combinação de forças atuantes na sociedade. Estas forças são precisamente os *principia media* (Idem, ibidem).

Mais abaixo:

Em toda época, o homem comum só compreende o mundo, aplicando inconscientemente estes *principia media*. (...) Com fundamento no conhecimento dos *principia media* é que podemos perceber o elemento ideológico ou utópico dos movimentos sociais (Idem, ibidem).

GR identificou dois *principia media* à época. Lembremos que estes não são exclusivos da sociedade brasileira, mas compõem a civilização ocidental.

Disse-nos que

Em primeiro lugar, a democracia econômica deixou de ser um ideal apenas e, cada vez mais, se torna um estado efetivo de consciência individual. (...) Assim, a chamada questão social é, eminentemente uma questão de desconcentração da riqueza, de redistribuição de riqueza, de modo a assegurar a cada indivíduo uma capacidade aquisitiva compatível com as suas necessidades. (...) Em segundo lugar, a fase atual da sociedade ocidental requer o desenvolvimento de um tipo de ético inteiramente distinto do das épocas dotadas de unidade espiritual. Nestas a ética em vigência tende a ser

⁷² A expressão “espontaneamente planificado” merece explicação aqui. Entendo que o desenvolvimento capitalista – assim como de outros modos de produção – ocorrem no plano cultural (antropúrgico) de maneira tão naturalizada por muitos indivíduos que seus procedimentos ocorrem sem grandes reflexões, ou seja, espontaneamente. É como se as ações culturais, mesmo aquelas que passam pela planificação, ocorressem sem a sensação de intervenção de outrem ou de coação.

uma ética de valores absolutos, que se acredita sempre uma ética natural do gênero humano, assumindo, por conseguinte, posições de intolerância. Em épocas como a nossa, a multiplicidade de formas de vida espiritual e insanável e crônica, e o controle social só poderá ser mantido, sem a violência policial dos regimes totalitários de direita e de esquerda, se se desenvolver nos indivíduos uma ética da responsabilidade, à qual se tornem legítimas, do ponto de vista funcional em que se colocam seus concidadãos, as outras variedades de tipos de vida moral (Idem, ibidem).

3.2.3. A hipótese da demora cultural

Guerreiro Ramos sugeriu admitir os objetos materiais na definição de cultura, visto que tais objetos são decorrentes do desenvolvimento cultural. Neste sentido, sua apreensão enquanto expressão da cultura possibilita compreender mais acuradamente cada cultura. Segundo Guerreiro Ramos “os elementos materiais e os não materiais da cultura não estão apenas justapostos, mas funcionalmente relacionados uns aos outros. As partes da cultura são interdependentes, agem umas sobre as outras” (RAMOS, 1947, p. 2).

Consta neste texto uma avaliação de parte da produção sociológica norte-americana sugerindo, inclusive, que algumas teses já estariam superadas pelo próprio desenvolvimento das Ciências Sociais. Além de lhe interessar a divulgação do saber sociológico, considerava também que “não há, portanto, interesse em debater temas que se encontram já didatizados, ao alcance dos leigos” (Idem, p.3). Passaria, então à apreciação do livro *Social Change* (OGBURN, 1938).

Para Guerreiro Ramos as mudanças culturais em uma dada sociedade não correspondem necessária e obrigatoriamente a progresso e/ou evolução⁷³. Há um cuidado ao apresentar a tese da *cultural lag*, haja vista a provável polêmica com que a expressão seria recebida. Observa-se que

Duas observações é, ainda, conveniente fazer. A primeira é que o termo demora não implica nenhum julgamento de valor, não sendo, pois, um sinônimo de atraso, e a segunda é que a expressão 'mudança social' será empregada precisamente para evitar as noções de evolução e de progresso, ambas comprometidas e desadequadas a uma acepção neutra, por onde se percebe o esforço da sociologia anglo-saxônica em manter-se dentro de limites estritamente científicos (Idem, p. 4).

Além do mais, a tese da *cultural lag* abre espaço para considerações sobre o caráter não plenamente homogêneo de qualquer cultura, nação, enfim, grupo social. A tese aqui, levada à sua maior extensão, possibilita compreender variações do mesmo cultural, sem que se caracterize um possível separatismo⁷⁴.

De algum modo isso auxilia na compreensão do argumento de GR em que a assimilação de formas não-brancas⁷⁵ de existência seja um fenômeno necessário ao justo desenvolvimento e formação da nacionalidade brasileira, bem como de uma agência negra (ou talvez negritude, ou identidade negra) especificamente brasileira. Diferente das tentativas de branqueamento da nação brasileira, Guerreiro Ramos utilizaria a ideia de *cultural lag* para

73 Enfatizo que de algum modo, este ponto evidencia aproximação entre Guerreiro Ramos e Schopenhauer e Husserl. Estes dois não defendem que as mudanças históricas sejam compreendidas na perspectiva de evolução, sendo críticos ao Iluminismo e o império da razão.

74 Guerreiro Ramos carregou, em toda sua trajetória pessoal, intelectual e política, influências das noções de unidade e de pertencimento à nação brasileira. Isto se relaciona à sua formação inicial no integralismo. É coerente também associar tal modo de perceber à sua participação em órgãos da administração pública federal (DASP, assessoria da Presidência da República, etc.).

75 Sobretudo neste ponto a expressão branca se refere à ideia de população e/ou cultura hegemônica e autorreferenciada.

defender o reconhecimento das expressões negras na nacionalidade brasileira. O argumento vem de Ogburn sobre a interdependência das partes foi posto assim:

As diferentes partes da cultura moderna não estão mudando sincronicamente. Algumas partes estão mudando mais rapidamente do que outras e desde que há uma interdependência das partes, uma mudança numa parte requer reajustamentos, através de outras mudanças, nas várias partes correlatas da cultura. (OGBURN, apud RAMOS, 1947, p. 4).

A hipótese da demora cultural possibilita ainda olhar para as disparidades entre a cultura material e a não-material de modo a projetar tais disparidades na relação entre as áreas científicas. Se “é mais fácil inventar uma máquina do que uma forma de governo” (Idem, p. 5), Guerreiro Ramos chegará ao entendimento de determinadas confusões esboçadas na apropriação do marxismo no Brasil. Bastaria, então, algo mais do que o desenvolvimento espontâneo do capitalismo para que as relações entre os grupos que compõem a nação brasileira passassem a vivenciar relações equânimes.

Assim, Guerreiro Ramos direcionou sua crítica ao *mainstream*. Seria necessário apenas o incremento tecnológico e o pleno desenvolvimento do capitalismo para que as desigualdades sociais fossem extintas? Sua resposta é um terminante não! Vejamos que

O que a teoria da demora cultural insinua é que a questão social de nossos dias não poderá ser tratada mediante a aplicação de pontos de vista unilaterais, seja moral, religioso, político ou econômico. Terá de ser pensada em termos de interdependência – o que exige uma atitude objetiva diante dos fatos emancipada de qualquer tendência ideológica. Seria muito útil difundir a ideia da demora cultural entre os membros dos grupos dominantes, porque, com certeza, ela concorreria para a assimilação do único tipo de equacionamento de problemas sociais convenientes à nossa época – o sociológico (Idem, p. 5).

3.2.4. As ciências sociais em transição

Neste texto, Guerreiro Ramos apresenta o livro de Mário Lins⁷⁶ para chamar a atenção para o desenvolvimento das Ciências Sociais. Este desenvolvimento está, de acordo com aquele, em conformidade com o desenvolvimento de outras ciências tais como a física, por exemplo e implicando em disputas por posições que, por vezes, enfraquecem o espírito colaborativo que poderia levar ao desenvolvimento maior da disciplina

A ideia é que as diversas ciências respondem ordinariamente a questões de cunho histórico. Neste sentido o revisionismo presente em uma delas poderia ser esperado em outras, desde que haja homens (e, por que não mulheres?!) dispostos e em condições de realizar tais revisões e avanços.

Dois fatores teriam, segundo Guerreiro Ramos, contribuído para tal desenvolvimento. Objetividade da técnica sociológica se deve ao reconhecimento da importância dos fatores irracionais na vida social (RAMOS, 1947, p. 1). O segundo é o reconhecimento da “substituição da teoria unilinear pela teoria funcional, da causalidade” (Idem, ibidem).

Outro ponto de grande fecundidade no texto é a tese da unidade entre as ciências. Além do exposto acima, ao se referir a Lins, Guerreiro Ramos recupera a noção de campo, ao realizar a desconstrução do modelo aristotélico de compreensão da realidade.

Se “as categorias aristotélicas, baseadas em conceitos de ‘substância-qualidade’, ‘sujeito-predicado’, ‘universal-particular’, tornaram-se inoperantes

⁷⁶ De acordo com Guerreiro Ramos, Mário Lins era um jovem sociólogo que ofereceu uma importante contribuição ao balanço e desenvolvimento das Ciências Sociais ao escrever o livro *A transformação da lógica conceitual da sociologia* (Rio de Janeiro, 1947). Ele também é citado em *A sociologia do Brasil* (CÂNDIDO, 1956) como um importante sociólogo que contribuiu ao desenvolvimento dos métodos sociológicos ao incorporar avanços oriundos da física.

para apreender o processo de troca” (Idem, p. 3), a noção de campo emprestada de Lins serviria ao equacionamento da questão.

A teoria do campo procura resolver esses impasses ao admitir entre os seus conceitos uma racionalidade interna, pela qual não temos separações ou cisões qualitativamente absolutas, mas uma quantitatividade funcional de estrutura. As diferenciações passam, então, a ser relativas, podendo sempre em consequência ser superadas através de uma transponibilidade ('transponibility'). Daí a existência de uma gradual transição entre oposições, permitindo-nos uma interação conceitual unitária (LINS, 1947, p. 29-30, apud RAMOS, 1947, p. 3-4).

De acordo com Guerreiro Ramos, o grande mérito de Mário Lins consiste em incorporar os avanços da Física mais contemporânea como proposta metodológica para a Sociologia. Neste sentido, os pares de oposição (universal-particular, substância-qualidade, etc.) não corresponderiam mais à estrutura social de meados do século XX. Guerreiro Ramos escreveu que a “matriz cultural de nossa época é, porém, constitucionalmente diferente da grega (...) Daí ter sido posta em evidência a inadequação instrumental da lógica aristotélica para representar o real” (Idem, p. 3).

No fundo, Guerreiro Ramos reconhece que o conhecimento científico está em consonância com as configurações sociais. Isso implicava em elaborar outros referenciais teóricos e metodológicos para a Sociologia e outras ciências.

É importante lembrar que Guerreiro Ramos tocou num ponto sem, desenvolvê-lo. A questão da irracionalidade presente nas configurações – tanto físicas, quanto sociais. O fato de este tema aparecer e não ser desenvolvido permite indicar outros desenvolvimentos posteriores que se movem, atualmente, no campo dos estudos pós-coloniais. Ele já assinalava algo que

entrava em contradição com a ideia de um sujeito moderno e racionalmente identificável, passível de ser explicado com os mecanismos científicos da época. Em vários momentos, Guerreiro Ramos questionou essa visão de sujeito e de realidade, herdeira do aristotelismo.

3.2.5. Pequena bibliografia do estudo do padrão de vida

Neste texto, Guerreiro Ramos abordou alguns estudos estrangeiros sobre padrão de vida de uma população – ou várias. O destaque que faço aqui é a respeito da ênfase que ele deu a insuficiências de modelos de abordagens sobre o tema. Mas tarde, ele chamou estes modelos de enlatados, quando estes eram utilizados em terreno distinto do de criação e sem as devidas adequações.

Mais uma vez, o tema do necessário ajuste de perspectivas à configuração na qual se debruça apareceu. Neste sentido, Guerreiro Ramos afirmou que

Contudo, este mínimo de subsistência não é fixo. À medida que se operam transformações na estrutura social, ele se modifica e, portanto, impõe-se medidas tendentes a restabelecê-lo. Daí provém à (sic) necessidade crônica de se estudar o padrão de vida (p. 2).

3.2.6. Francisco Ayala - tratado de sociologia

Destaco, neste ponto, apenas uma apresentação dos três volumes do livro Tratado de Sociologia, de autoria de Francisco Ayala. Trata-se de uma obra com feições de obra introdutória ao conhecimento sociológico elaborada

por um autor de origem latina⁷⁷. Além do mais, há elementos que serão levados ao aprofundamento por Guerreiro Ramos em seu livro *Redução Sociológica*.

A este respeito, reproduzimos a citação de Ayala:

Não se encontrará em suas páginas uma simples coleção de dados, os mais numerosos e completos possíveis, acerca dos esforços que, aqui e ali, tenham sido realizados com o objetivo de obter um conhecimento da realidade social ou de sustentar uma reinterpretação de seu movimento histórico como costuma ser o caso da maioria destas Histórias; entendemos que esse trabalho recompilador, muitas vezes realizado com melhor ou pior sucesso, padece, ordinariamente, de uma deficiente compreensão do sentido daqueles esforços encaminhados para alcançar o conhecimento da realidade social, de tal maneira que seu registro e catalogação não passam de ser, no melhor dos casos, um alarde erudito, não desprovido de utilidade, mas incapaz de coordenar-se de maneira viva, com o conhecimento sociológico atual (AYALA, apud RAMOS, 1948, p. 2-3).

Decorrem das citações alguns elementos que constituiriam o conceito de redução sociológica. O mais evidente a quem se apropriou do texto de Guerreiro Ramos é o peso conferido à realidade social abordada. Outro aspecto igualmente importante é que a redução sociológica propõe a fuga de perspectivas sociológicas normativas, se configurando como um modelo compreensivo.

Já era tempo em que Guerreiro Ramos debatia sobre os rumos da Sociologia no Brasil. A questão de um saber de fundo mais específico, está ligado ao tema da relação entre desenvolvimento científico e configuração social. Tal como exposto no texto sobre a contribuição de Lins, Guerreiro Ramos questionava uma Sociologia com pressupostos puramente universais. Também era parte de sua estratégia estabelecer uma semântica que se

⁷⁷ O próprio Guerreiro Ramos destacou os tratados de origem norteamericana e alemã, sugerindo haver certa tradição neste quesito que não estaria sendo encontrada na América Latina.

compunha com outras sociologias, então com pouco reconhecimento internacional.

Evidencia-se, mais uma vez, que Guerreiro Ramos tinha uma preocupação em lidar com autores de diferentes realidades sociais. Sem deixar as referências europeias e norte-americanas, autores nacionais e latino-americanos também compunham sua lista de leituras.

A mesma perspectiva de intervenção se deu no texto *Dois experiências*. Passaria a ser tema cada vez mais frequente a ideia de constituir um saber sociológico em bases distintas daquelas originais.

Ao citar a obra de Oscar Vitorino Moreira, Guerreiro Ramos afirmou que “ele foge aos modelos habituais. O autor soube eximir-se da tentação de citar e transcrever trechos de tratadistas americanos, processo subalterno de camuflar insuficiências, ainda de uso muito difundido” (RAMOS, 1948b, p.3).

3.2.8. Pequena bibliografia para o estudo da assimilação e aculturação

Neste texto, Guerreiro Ramos apresentou de maneira mais explícita seu próprio entendimento sobre a Revista do Serviço Público, sobre seu papel na revista, sobre sua função na sociedade brasileira, etc. Se a indagação inicial for sobre o que o teria levado a apresentar uma contribuição para o tema da aculturação e da assimilação – que envolvem debates sobre a nação brasileira, as interações entre os(as) que compõem nosso povo, etc. – observo que Guerreiro Ramos o fez respondendo à solicitação de um leitor sobre o tema.

Talvez não seja possível afirmar, com ampla segurança, que os temas apareceram como expressão de alguma angústia existencial de Guerreiro Ramos. Pelo menos, não de maneira explícita ou consciente. Entretanto, ao observar o conjunto da obra, bem como seu desenvolvimento, há um sentido em que se constituía um Guerreiro Ramos cada vez mais imerso em questões

de cunho mais polêmicas (ou polemizadas), sobretudo no que tange aos rumos do desenvolvimento nacional.

No texto, não há um aprofundamento dos temas. Trata-se de uma breve e simples apresentação dos temas, a fim de estimular o entendimento sobre a área. É importante salientar que assimilação e aculturação são temas que se apresentam como temas centrais em configurações sociais em que a formação de uma cultura ainda não se teria consolidado; talvez este fosse o caso brasileiro. Guerreiro Ramos sugere que eles são próprios de estudos sobre o que se passava em países como Estados Unidos da América.

As sugestões de leituras também apontam para um aproveitamento de referências de matrizes estrangeiras, com ênfase nas norteamericanas. Inclusive quando se trata da produção sugerida que está em língua portuguesa.

Apresento a seguinte citação:

Observemos que a assimilação e a aculturação constituem dois aspectos da sociologia, especialmente daquela sociologia de orientação norteamericana. Há razões para isto. Os conceitos em causa se referem a problemas mais comuns em sociedades novas, formadas à custa de correntes imigratórias, sociedades carentes de unidade cultural (RAMOS, 1948c, p.2).

Não é fora de propósito lembrar que ainda que os temas aculturação e assimilação sejam comuns no rol daqueles associados à temática das relações raciais, não foi este o enfoque dado por Guerreiro Ramos. Seu propósito no momento era tratar de questões importantes ao pensamento social brasileiro, reconhecidas em seus aspectos mais gerais – não específicos tais como os da raça, populações, gênero, etc.

3.2.9. Sociologia do orçamento familiar

Neste texto, GR apresentou pela primeira vez na RSP uma distinção entre o “objeto tema” e o “objeto vida”. Logo no início do texto ele iniciou a discussão, questionando o modo canônico de fazer ciência. Escreveu:

Quem é, porém, pobre? Não é tão fácil defini-lo, como parece à primeira vista. A cada um de nós a palavra sugere tipos diversos, conforme o critério adotado. (...) Os atuários técnicos de administração, os nutricionistas e outros profissionais definiram o pobre, à luz de noções científicas. Eles determinam cientificamente o mínimo que o homem precisa comer, por exemplo, e na base deste cálculo elaboram os seus planos. Assim, quando eles dizem que o homem brasileiro consome apenas 60% do que necessita, operam com uma medida abstratamente estabelecida, com uma norma de vida (RAMOS, 1949b, p. 2).

Aquela noção de uma ciência, enquanto um construto humano, portanto permeado pelas qualidades (aqui sem valor *a priori*) da agência humana se fizeram presentes no argumento do autor. Em outro trecho, Guerreiro Ramos citou Robert Morse Woodbury afirmando que “embora baseados em critérios objetivos, as normas de consumo não são necessariamente, nem mesmo ordinariamente, destituídas de algum elemento subjetivo” (Idem, p. 3).

Evidencia-se, então, uma aproximação de Guerreiro Ramos com a fenomenologia, considerando a impossibilidade de realizar qualquer conhecimento puro. Aqui Guerreiro Ramos encontrou uma referência que lhe teria possibilitado romper com a sociologia canônica à sua época.

Além do mais, ao longo do texto, Guerreiro Ramos tratou de revisar bibliografia sobre o tema das “normas de vida”. Sem abandonar a validade das práticas, ele destacou alguns problemas, e apresentou ao público leitor aquilo que lhe parecia ser as maiores contribuições. Ele retomou a questão sobre os

modos tradicionais e viciados de conceber sujeitos históricos nas teorias vigentes.

3.2.10. As classes sociais e a saúde das massas

Mais uma vez, ele tratou de discutir a relação entre as ciências sociais e outras, no caso, as biológicas. Neste ponto da leitura pretendo que já esteja evidente que uma das marcas de Guerreiro Ramos é a aceção de uma ciência como construto humano dotado de rigor e regras, mas que não se limita à fragmentação cartesiana⁷⁸.

Na presente publicação na RSP, ele se aproxima de uma perspectiva fenomenológica. Isso se patenteia na defesa de que o saber científico cumpre um papel de trazer ao nível da representação consciente aquilo que o senso comum e as pseudociências mantêm na ordem das ilusões, fantasias, etc.

Neste ponto, Guerreiro Ramos sugere que a ciência tem sempre intenções, sejam estas explícitas, implícitas, ou de outra ordem. Afirmou-nos que

A incorporação dos recentes conhecimentos sociológicos na medicina individual e social tem sido retardada consciente ou inconscientemente por uns e, às vezes, até deliberadamente sabotada por figuras de projeção cujo prestígio social se mantém justamente pelo fato de terem sido aceitas desavisadamente as concepções equívocas que tais figuras patrocinaram e difundiram. Há interesses profissionais investidos que obstruem o avanço e desenvolvimento daquilo que o Dr. René Sand, da Universidade de Bruxelas, chama, com propriedade, de medicina sociológica (RAMOS, 1949b, p.).

⁷⁸ Além do mais, na aceção de ciência, Guerreiro Ramos compreende que a ideia de sujeito capaz de conferir eficácia à sociologia em particular não remete a um sujeito tal como os modernos consideram. Nos textos publicados na RSP, observo um Guerreiro que ainda não elaborou suficientemente a noção de sujeito. Entretanto, enfatizo que ele já dava sinais de que era necessário romper com concepções modernas de sujeito, concepções sobre um sujeito cujos pertencimentos sociais/culturais seriam estanques.

Guerreiro Ramos não é exatamente, estritamente um fenomenólogo. Para ele, toda construção mental (inclusive os sonhos) são decorrentes das pressões sociais. Vale a pena a citação a seguir:

A psique humana não existe abstratamente. É algo socialmente modelado dentro de configurações de classe, resultando daí que a neurose e a psicose prendem-se a contextos sociais. Hoje se percebe que a despreparação sociológica de Freud o induziu a erros (sic) insanáveis em sua teoria, o principal deles sendo o ter considerado o tipo de homem da classe dos clientes que frequentavam ordinariamente o seu consultório como o homem (Idem, ibidem).

Aqui, Guerreiro Ramos discute a validade da noção de classes sociais enquanto realidade. Argumenta, no início do artigo que classe é uma realidade perceptível em todo momento. De algum modo, ele sinaliza a possibilidade de compreensão das diferenças entre grupos sociais, sejam quais forem os critérios de classificação – respeitando o fundamento das comprovações estatísticas de desigualdades. Vejamos que em GR as desigualdades indicam além das carências materiais. Indicam ainda certo *habitus*, ou, sendo mais rigoroso, indicam certo *ethos* de classe.

Além do mais, a citação acima compreende ainda a noção de que dentro de uma categoria social (classe social, por exemplo), encontram-se inúmeras possibilidades de existências sociais. Aos olhos de Guerreiro Ramos, essas existências não estão sendo adequadamente compreendidas nos trabalhos sociológicos de sua época.

A ideia de um lugar social⁷⁹ não apreendido nas teorias sociológicas – e nem em qualquer outra disciplina ou saber – lhe levou a argumentar pelo

⁷⁹ Adiante chamarei atenção para a ideia de um *locus de enunciação*, para denominar o que ainda estava em gestação no pensamento de Guerreiro Ramos e chamei de lugar social. Chamei assim neste ponto do texto exatamente para enunciar que não era uma ideia plenamente desenvolvida por Guerreiro, estando ainda como incipiente.

trânsito entre os saberes, pela complementação científica entre eles. A motivação para essa proposta está no modo falho como as ciências modernas compreendem os sujeitos.

A questão do chão histórico-social em que se encontram os sujeitos analisados sustenta o argumento de Guerreiro Ramos para a constituição de uma sociologia com pressupostos teórico-metodológicos fundados nas experiências regionais e locais. Para ele, o trânsito entre saberes era inerente entre os sujeitos no dia-a-dia e deveria ser levado em consideração nas elaborações teóricas sobre cada sujeito.

3.3. O QUILOMBO

O jornal *O Quilombo* é uma publicação do Teatro Experimental do Negro entre os anos de 1948 e 1950. Trata-se de uma importante fonte de informações sobre o que se produziu em termos de reação ao *status quo* vigente nas relações raciais no Brasil de meados do século XX.

Sua importância não se encerra na descrição acima, mas pode ser evidenciada nos vários estudos, bem como usos livres sobre o periódico. Também importante na medida em explicita o engajamento de Alberto Guerreiro Ramos junto ao TEN através de suas publicações no jornal.

Elas não foram muitas, sobretudo se comparadas à participação de outros líderes do movimento, tal como Abdias do Nascimento. Mas, é a partir dali que Guerreiro Ramos escreveu sobre o tema das relações raciais. Isso sem considerar que sua participação no movimento lhe conferia uma vivência e experiência nas relações raciais.

Mas, efetivamente estou tratando de contribuições que tornam explícito o modo como Alberto Guerreiro Ramos elaborava o tema das relações raciais à época⁸⁰. É nesse sentido que selecionei nove publicações de Alberto Guerreiro Ramos no jornal *O Quilombo*. São referências explícitas sobre o tema da presente tese.

Dentre as publicações, há duas que merecem maior atenção em virtude do teor e da maneira como se apresentam. Falo dos textos sobre psicodrama e sociodrama, respectivamente. Tratarei delas segundo a ordem cronológica de publicação.

Em *Contatos raciais no Brasil* (RAMOS, 1948e) apresentou-se apenas um resumo da conferência que o TEN promoveu em homenagem a George S. Schuyler, que esteve no Rio de Janeiro.

Segundo GR o “*problema do negro*” se constitui de formas variadas, podendo ser percebidas nas regiões e ambientes (rural e urbano, por exemplo), classes sociais, etc. pelo território nacional. Entretanto, tais diversidades não invalidam a existência de um nível geral do problema. Dito de outro modo, Guerreiro Ramos trabalha com a ideia de diversidade (não diferença)⁸¹ entre negros(as) no Brasil, assim como diversidade entre os modos como as relações raciais se expressam pelo país.

⁸⁰ À época era muito comum se referir ao tema relações raciais como “problema do negro”. Do mesmo modo a confusão entre discriminação racial e preconceito racial era frequente.

⁸¹ A respeito da distinção entre diversidade e diferença, aponto a diversidade como variação do mesmo, isto é, como expressões distintas de um mesmo objeto; por exemplo, existem diversos tipos de orquídeas – que não deixam de serem orquídeas. Em relação à diferença, estabelece-se a distinção fundamentada em origens distintas. No caso estudado, há uma espécie de matriz existencial do ser negro(a) brasileiro(a) que se expressa, dentro de um escopo sempre em construção, de formas e maneiras variadas. Aqui se expressa a diversidade.

Em se tratando da distinção entre negros(as) e brancos(as), por exemplo, Guerreiro Ramos percebe a diferença entre os dois elementos, uma vez que identifica origens ou matrizes distintas entre ambos e que não podem ser resumidas à um elemento só (no tocante às relações raciais).

Mesmo com pesquisas sendo desenvolvidas no âmbito dos escritos sociológicos sobre o tema das relações raciais no Brasil, Guerreiro Ramos já notava uma tendência a afirmar as conclusões das pesquisas como resultados gerais sobre a população brasileira. Para ele, esse procedimento pode permitir uma primeira dimensão do conhecimento mais generalizada. Mas, ficava ainda restrita a generalizações que, no máximo, serviriam de referências iniciais.

Era necessário aprofundar os estudos, concebendo às realidades locais seu devido valor. Isso significaria construir elaborações acadêmicas que tornariam explícitas as inúmeras pertencas e os usos que compõem a identidade negra brasileira. Contra uma concepção de negro brasileiro, Guerreiro Ramos entendia ser necessário romper com tal empobrecimento da realidade.

Um indicativo utilizado por ele foi o uso das expressões raciais comuns no Brasil. Em suas observações, Guerreiro distinguiu a ideia de raça da ideia de cor. Considera que esta última seria mais adequada à compreensão do processo brasileiro, visto que não há categorias estanques nas elaborações raciais. Afirma que

(...) na medida em que o homem de cor assimila os padrões da cultura da classe dominante, ele é tratado de maneira frontal, muito embora se registre uma forte tendência entre os brancos para evitar relações frontais com homens de cor em situações ornamentais e de acepção estética (diplomacia, salões elegantes, casamentos, Escolas Militares, etc.) (RAMOS, 1948e, p. 8).

De certo modo, o uso da categoria cor como uma categoria nativa tem suas motivações no Brasil. O próprio Guerreiro Ramos percebeu que ela permitia oscilar entre as identificações estanques – que eram vistas como problemáticas no senso comum. Seria possível, qualquer sujeito se identificar

de modo muito específico e particular, não reproduzindo um termo padronizado socialmente.

Nesse sentido e em relacionado ao modo oscilante de identificação o “homem de cor das classes inferiores manifesta forte ressentimento contra o homem de cor de elevada categoria social” (Idem, ibidem).

Destaque ainda para a percepção de Guerreiro Ramos sobre o processo de embranquecimento dos indivíduos negros no Brasil. Negando haver hibridismo cultural na constituição do ser negro(a),

Guerreiro Ramos afirmou que nessa cisão evidenciada entre negros(as) “sua lealdade adere à cultura de classe dominante. Considera pitorescos os traços das culturas africanas.” (Idem, ibidem). Mais ainda, “o mestiço vê a si mesmo do ponto de vista do branco. Tende a camuflar-se, disfarçar as marcas raciais” (...) “o mestiço brasileiro é um ‘ansioso’” por ser admitido como branco culturalmente e esteticamente (Idem, ibidem).

A questão das cisões e/ou diferenciações no interior de um grupo social estava em pauta em meados do século passado. Não era tema tratado exclusivamente por Guerreiro Ramos. A questão que coloco aqui é de demonstrar que a proposta crítica de um sociólogo negro brasileiro se deu de modo diferente do que o pensamento social brasileiro acabou institucionalizando, constituindo-se num espaço entre as referências do cânone do pensamento social brasileiro e perspectivas pós-coloniais.

Em *Uma experiência de grupoterapia* há um Guerreiro Ramos para além da intervenção política e intelectual. Há ali um homem que se entendia como negro que argumenta favoravelmente a uma terapêutica com intuito de

confirmar suas ideias e ideais. Mais ainda, tratou-se de legitimar o TEN como uma grande contribuição de uma elite negra gregária.

O objetivo central das experiências de grupoterapia é

(...) pelo teatro adestrar os homens de cor nos estilos de comportamento de classe média e superior. Retoma assim este negro a significação original do teatro como processo catártico, numa poderosa intuição artística e sociológica (RAMOS, 1949d, p. 7).

Assim, para Guerreiro, a grupoterapia não contraria o imaginário brasileiro sobre as relações raciais, então consideradas harmônicas, sobretudo se comparadas ao modelo norte-americano e ao nazista de lidar com a alteridade.

Ela evidencia uma perspectiva assimilacionista, proposta à população negra no Brasil. Não se trata, contudo de perspectiva embranquecedora, visto que os elementos que se esperam fossem assimilados pelos negros(as) não são explicitamente raciais, mas econômicos⁸².

As referências da terapêutica proposta por Guerreiro Ramos encontram inspiração no “**psicodrama** e **sociodrama** de J. L. Moreno que dirige dois teatros psicoterapêuticos em Beacon Hill, e em New York” (Idem, ibidem).

As explicações mais aprofundadas sobre a proposta de grupoterapia aparecem no próximo número do jornal, Guerreiro Ramos expôs o que concebe como grupoterapia. Em *Apresentação da Grupoterapia* evidenciou-se o estilo guerreiriano de construção intelectual, um estilo que preza pela apreensão da gênese dos fenômenos e suas transformações ao longo do espaço-tempo. Reporta-se às continuidades e às rupturas de um modelo ou construção, identificando as contribuições para tais rupturas e continuidades.

⁸² É possível que se justifique a alusão ao colonialismo, na medida em que a adesão a modelos econômicos de matriz eurocêntrica implica em outras formas de assimilações que contribuem para a reprodução das hierarquias tradicionais. Entretanto, seria necessário extrapolar os limites da presente tese, indo aos escritos de Guerreiro Ramos sobre o desenvolvimento nacional das décadas de 1950 e 1960.

Segundo Guerreiro Ramos, a grupoterapia encontra suas raízes na tradição inaugurada por Saint-Simon, Charles Fourier e Robert Owen. Também os acontecimentos daquele momento, fim do século XVIII, contribuíram para emergir preocupações sobre a vida social.

O primeiro (Saint-Simon) teria iniciado um modelo de compreensão da realidade social, em bases científicas. Entretanto, além de não conseguir efetivar um modelo que possa ser considerado científico aos critérios da época – e também por essa tentativa –, Saint-Simon se limitou aos aspectos da estrutura social, evitando os aspectos psicológicos das transformações em questão. A reverência a Saint-Simon se deve a ele ter sido “*precursor dos estudos atuais sobre planificação*” da sociedade. (RAMOS, 1950, p. 6).

Charles Fourier teria, de acordo com Guerreiro Ramos, percebido que o caráter artificial, inerente à vida social é prejudicial ao desenvolvimento adequado das faculdades humanas. Decorreria daqui a ideia de “falanstério” de Fourier. Esta é uma organização comunitária em que, através de princípios socialistas, haveria fusão entre os aspectos sociais, naturais e psicológicos, conduzindo ao pleno desenvolvimento humano e à plena liberdade humana (inclusive a liberdade sexual).

Robert Owen estabeleceu que o peso das tradições conduz a amarras aos indivíduos. Propôs um “princípio revolucionário de que através da manipulação das circunstâncias é possível governar e dirigir a conduta humana” (Idem, *ibidem*).

Essas tentativas de explicar as transformações da época, assim como ajustamento não constituíram, segundo Guerreiro Ramos, propostas eficazes, uma vez que não levaram em consideração aspectos relevantes, tais como os

“interesses investidos”, (...) “inércia emocional com que se esbarra toda tentativa deliberada de mudança social”, não expressando o caráter científico das proposições. Teria sido a psicanálise o “início da fase científica (e superior) da sociatria.” (Idem, ibidem).

Guerreiro Ramos também se referiu a Auguste Comte, sobretudo para sustentar a ideia de normalidade e patologia social, agora tendo em vista contribuições da psicanálise. A reprodução de padrões, o ajustamento do indivíduo a estes padrões constituiria a normalidade, enquanto que o desajustamento se configura na espontaneidade da pessoa. Referindo-se a Erich From, Guerreiro Ramos afirmou que a normalidade implica em

1. o enfraquecimento ou paralisia da originalidade ou espontaneidade da pessoa; 2. a substituição do ‘eu’ genuíno por um ‘pseudo-eu’, como a soma total das expectativas (sic) dos outros a meu respeito; 3. a substituição da autonomia pela heteronomia. (Idem, ibidem).

Mais adiante, afirmando grupoterapia enquanto necessidade, afirmou que

A investigação da patologia da normalidade ou da ‘conserva cultural’, como quer J. L. Moreno, indica a necessidade de descobrir um processo que torne possível a integração social do homem, com um mínimo de economia de sua espontaneidade e, ainda, um processo de treinamento da espontaneidade naqueles que a perderam. (Idem, lbidem).

A grupoterapia se apresentava como uma espécie de atualização de procedimentos bastante antigos, porém não antiquados. Se sua urgência decorre das transformações nas estruturas sociais, naturais e psicológicas vigentes desde o fim do século XVIII, sua gênese se encontra na antiguidade. Aristóteles concebeu a *catarsis* como um processo capaz de recuperar a espontaneidade da pessoa. A tragédia (filosofia) o teatro, as artes, etc. se

inscrevem na mesma tradição da grupoterapia, cuja finalidade é recuperar a espontaneidade da pessoa. Como afirmou Guerreiro Ramos, “a grupoterapia lança suas raízes nessa tradição. Ela é a cultura da espontaneidade, um processo sociológico de purgação de conservas culturais.” (Idem, ibidem).

Em *Teoria e Prática do Psicodrama*, Guerreiro Ramos apresentou uma análise e exemplos práticos do psicodrama. Este é outra modalidade de grupoterapia. Como veremos, há dimensões possíveis da grupoterapia – ele destacou duas, o psicodrama e o sociodrama.

Entendendo que

a essência da sociedade é o drama, a convenção, concluíram a psicologia e a sociologia moderna, revelando, assim possibilidades quase ilimitadas de modelação deliberada da vida social e de auto-instrumentalização da personalidade humana... (RAMOS, 1950b, p.6).

Assim, ele deu o tom de sua intervenção no jornal *O Quilombo*. A ideia do psicodrama é reproduzir, de maneira controlada situações cotidianas em que os papéis sejam alterados. Assim, espera-se que ele(a) possa se ver na interação, percebendo suas emoções, limitações das disposições internas, etc.

Diferente da psicoterapia, em que paciente e analista dispõem-se de modo a reproduzirem as situações no plano da elaboração mental, o psicodrama se pauta na noção de que o “palco representa a miniatura da sociedade em que se materializa o problema psicológico.” (Idem, ibidem).

Neste,

Efetiva-se a constelação de relações de que o indivíduo é participante. A análise deste tipo opera com elementos mais numerosos e fidedignos do que os colhidos na hipótese, no narco-síntese e na psicanálise. Por outro lado, enseja-se, aí, ao paciente, a possibilidade de lutar, não apenas na dimensão imaginária e verbal, mas em

todas as dimensões, com seus temores e ansiedades (Idem, ibidem).

Ainda no plano da teorização sobre o psicodrama, Guerreiro Ramos recupera a genealogia da prática. Ele escreveu que

(...) é, porém, a catarse o mecanismo fundamental do psicodrama. Daí o motivo por que Aristóteles deve ser considerado o precursor do método psicodramático. Foi o filósofo grego quem descobriu que a tragédia, pela compaixão e terror, provoca uma libertação própria a tais emoções. E identificou esta espécie de libertação interior com a palavra catarse, metáfora poética tirada da medicina da qual era curioso, (...) (Idem, ibidem)

Em seguida, Guerreiro Ramos analisou a dimensão psicodramática em *Hamlet*, de Shakespeare. Depois, um relato de psicodrama realizado no Seminário de Grupoterapia, que ele esteve realizando no Instituto Nacional do Negro foi exposto a(o) leitor(a).

A perspectiva sobre o drama enquanto método de equacionar problemas sociais e pessoais encontra continuidade no próximo número do jornal *O Quilombo*. Em *Teoria e Prática do Sociodrama*, novamente, uma abordagem genealógica sobre a sociedade e suas transformações. Tudo isso para fundamentar a necessidade de práticas, como o sociodrama.

Argumentou GR que a distinção entre pessoal e o social é crescentemente difícil na medida em que voltarmos para os “estádios originários da sociedade” (RAMOS, 1950c, p. 9). Entretanto, a consciência da personalidade é correlata a um mal estar na cultura.

Implica a perturbação do equilíbrio entre o indivíduo e a sociedade, o enfraquecimento do poder coercitivo da tradição e, ainda, a passagem de uma etapa de isolamento a outra em que os contatos se multiplicam, em número e espécie (Idem, ibidem).

Ora, na medida em que a solidariedade mecânica foi perdendo espaço para a solidariedade orgânica⁸³, ou seja, na medida em que as sociedades se tornaram mais complexas, o caráter dramático das personalidades se fazem mais frequentes. Este

(...) consiste em que, de um lado ela quer realizar uma missão, uma vocação, um destino único e, de outro lado, encontra estilos sociais organizados na suposição da identidade fundamental de todos os homens. Em nossos dias, (...) a realização singular do destino humano continuará sempre problemática. (Idem, ibidem).

Em outros termos, Guerreiro Ramos se posicionou fortemente inspirado em leituras da fenomenologia. A busca pela autenticidade de personalidade evidencia isto. A crítica de Guerreiro Ramos é que a vida social, inerentemente conspira para reprimir a autenticidade humana.

O ser mais autêntico e espontâneo é o recém-nascido. Mas, tão logo a sociedade inicia o exercício da tutela do novo ser é o seu olhar espiritual obnubilado. O recém-nascido encontra o mundo definido e interpretado e esta definição e interpretação lhe é inculcada, assim que, à medida que ele se integra na sociedade, mais se atrofia a sua capacidade de fruição autêntica do mundo. O preço da integração social de criatura humana é, assim, sua mutilação interior. Toda sociedade é, pois, um preconceito do universo. Cada um de nós está dentro de um casulo de preconceitos através do qual vê o universo. A nossa vigília e o nosso sono estão impregnados de preconceitos. (Idem, ibidem).

Para além das perspectivas estritamente sociológicas, ele incorporou aspectos das emoções, à época tipicamente relegados à psicologia e psicanálise. A questão colocada é a de conjugar duas necessidades

⁸³ Segundo Émile Durkheim, a solidariedade mecânica se manifesta em ambientes sociais em que há pouca divisão social do trabalho. Assim, a especialização profissional e a decorrente fragmentação identitária não é tão marcante quanto a coesão entre os membros de tais ambientes sociais. A solidariedade orgânica se manifesta na diferenciação entre os membros de uma sociedade. Aqui, a especialização no trabalho produtivo se desdobra em crescente (e/ou intensa) fragmentação identitária. Para mais, conferir *As regras do método sociológico* (1972).

socialmente definidas: uma que consiste em dar vazão a espontaneidades nas existências humanas e outra que é que significa lidar com padrões sociais de interação já estabelecidos. Por isso, a aparente incoerência entre a assunção de padrões um tanto elitizados e a construção da espontaneidade não foi equacionada em Guerreiro Ramos.

Em suas tentativas, ele buscou subsídios na Sociologia e na Psicanálise. Considerava que a separação entre estes elementos não permite uma rigorosa (científica) percepção do mundo.

Por exemplo, a ideia de que toda sociedade é, em essência, preconceituosa, ou etnocêntrica encontra eco ainda nos dias atuais. Não se trata de demonizar ou julgar tais preconceitos unilateralmente, senão de notar suas implicações nas interações e processos de identificação. Os preconceitos essenciais podem servir beneficentemente a um(a) e outro(a) ator(atriz) social.

Ainda assim, envolvidos nessa espécie de atmosfera preconceituosa, os sujeitos encontram dramaticamente com suas próprias ausências, ou distorções. Assumem tais orientações sociais, ao mesmo tempo em que as reproduzem, muitas vezes sem consciência disso.

Eis aqui a importância, de acordo com Guerreiro Ramos, do sociodrama.

Ele é

precisamente um método de eliminação de preconceitos ou de estereótipos que objetiva libertar a consciência do indivíduo da pressão social. Por exemplo, adentra uma pessoa para ver um funcionário, um negro ou um judeu, não à luz dos estereótipos, o funcionário, o negro ou o judeu, mas como personalidades singulares, únicas, inconfundíveis. (Idem, *ibidem*).

Assim, Guerreiro Ramos passou a descrever uma experiência de sociodrama, outra modalidade da grupoterapia, realizada no Seminário de Grupoterapia do Instituto Nacional do Negro.

Encerrando a série de publicações de Guerreiro Ramos no jornal *O Quilombo*, eis a *Apresentação da Negritude*, segundo perspectiva do TEN. Apresentou-se aqui um diálogo com formas de negritude oriundas da Europa, África e América Central. Do mesmo modo, a negritude aqui apresentada se posiciona como expressão do existir negro(a) no Brasil frente ao cânone do pensamento social brasileiro, que então já dera sua concepção de negro(a) no Brasil.

Guerreiro Ramos considera importante a liderança brasileira na construção de democracia racial no mundo. A ausência de categorias estanques, bem como a ausência de barreiras explícitas à ascensão de negros(as) legitimaria a liderança do Brasil nesta política.

Assim sendo, aos movimentos de combate ao racismo, doravante denominados movimentos negros, caberia exercer sua vocação gregária. Definiu, então, a negritude:

A negritude não é um fermento de ódio. Não é um cisma. É um elemento passional que se acha inserido nas categorias clássicas da sociedade brasileira e que as enriquece de substância humana. (...) A negritude, com seu sortilégio, sempre esteve presente nesta cultura, exuberante de entusiasmo, ingenuidade, paixão, sensualidade, mistério, embora só hoje por efeito de uma pressão universal esteja emergindo para a lúcida consciência de sua fisionomia. É um título de glória e de orgulho para o Brasil o de ter-se constituído no berço da negritude, a doce estranha noiva de todos nós, brancos e trigueiros. (RAMOS, 1950d, p. 11).

Em seguida, caracterizou a cultura brasileira como,

humana, demasiadamente humana é a cultura brasileira, por isto que, sem desintegrar-se, absorve as idiossincrasias espirituais, as mais variadas. E até compõe com ela a sua vocação ecumênica a sua índole compreensiva e tolerante. A cultura brasileira é, assim, essencialmente católica, no sentido de que nada do que é humano lhe é estranho. (Idem, ibidem).

3.4. INTRODUÇÃO CRÍTICA À SOCIOLOGIA BRASILEIRA

3.4.1. O problema do negro na sociologia brasileira

Se Guerreiro Ramos considerava a cultura nacional foi como ecumênica, gregária, há que se elaborar uma distinção em duas dimensões da cultura. Uma que se refere a algo próximo da ideia de *mundo da vida* (HABERMAS) e outra que diz respeito à produção do conhecimento.

É nesta dimensão que ele via sérios problemas. Sobretudo no que se refere à produção sociológica e antropológica que, no Brasil ao menos, via o negro como um problema. Desta percepção das relações raciais, tidas como modo hegemônico de compreensão do/no Brasil surgiu a expressão “problema do negro”. E, como Guerreiro Ramos situa este problema?

Em primeiro lugar, ele (o problema do negro) faz sentido em um escopo teórico que contraria qualquer projeto de “autonomia espiritual e material do Brasil” (RAMOS, 1957, p. 123). Ele reflete usos de categorias analíticas induzidas de realidades europeias (Idem, ibidem).

Guerreiro Ramos encontra uma regularidade no tratamento da questão racial na sociologia brasileira. Estudos sobre a religiosidade ou da criminalidade da população negra são entendidos por ele como demonstração de uma maneira regular de compreender e dizer sobre as relações raciais que se pauta na ideia de associar aos caracteres biológicos determinados

comportamentos e aptidões específicas. Então, ele refutou o racismo ao se posicionar numa perspectiva original à época.

A categoria “problema do negro” considerada uma categoria analítica à época expressa à medida que “o Brasil, como sociedade europeizada, não escapa, quanto à estética social, à patologia coletiva” (Idem, p. 153) tratada abaixo.

Tal categoria se explica dentro de uma perspectiva de alienação estética e linguística (Idem, p. 154). Assim, sobretudo as camadas mais letradas da população, se esforçam pra introjetar modos de linguagem e de valorações estéticas colonizadas, ou exogenamente constituídas.

Não por acaso, o projeto UNESCO – principalmente a contribuição de Costa Pinto – é considerado como equivocado, como um reproduzidor de atos de *má-fé* (Idem, p. 155). Em resumo, Guerreiro afirmava não ser possível estabelecer estudos do que ele chamou de minudências, isto é, de situações não representativas da vida social no Brasil. Suas críticas a trabalhos do Projeto Unesco também se deram no sentido de questionar os métodos importados que, de acordo com Guerreiro, estavam sendo aplicados à compreensão de problemas muito diferentes daqueles encontrados onde a teoria e métodos se consolidaram.

Assim, o problema da importação de métodos estava colocado por Guerreiro Ramos. Não de modo tão bem elaborado, pois ele realizou sua mais importante contribuição ao desenvolvimento do método nas ciências Sociais no livro *A redução sociológica*. Entretanto, a preocupação já estava presente aqui.

Havia considerações a respeito dos descompassos entre o que o conhecimento sociológico produzia sobre as relações raciais no Brasil e aquilo

que sujeitos negros vivenciavam cotidianamente. Não por acaso, intelectuais negros que se falavam, trocavam experiências naquela época – Edison Carneiro, Virgínia Bicudo, Clóvis Moura e outros, apenas para lembrar de brasileiros - elaboraram em meados do século passado revisões e posteriores teses originais sobre o que intelectuais importantes produziam no âmbito das relações raciais no Brasil.

Da parte de Guerreiro Ramos, havia uma explícita preocupação com os desdobramentos do modo colonizado de se referir à Sociologia Clássica. Ele a considerava de grande importância. Sobretudo na medida em que sua apreensão contribuiu para a construção de fazer sociológico internalizado. A questão que ele colocou é sobre o problema de não se adequar a teoria ao tecido social, ao objeto em questão. Para Guerreiro, o que hoje chamamos de pensamento social brasileiro estava desconsiderando diferenças primordiais entre os objetos, de modo a impor à realidade brasileira categorias de análises que, a despeito de certa coerência, não correspondem ao modo como sujeitos subalternizados vivenciavam.

Os efeitos disso são inúmeros e muito perversos. Há uma dificuldade na autorrelação de modo generalizado, visto que a realidade se choca constantemente com tais enunciados equivocados. Vê-se que Guerreiro Ramos evidenciou o caráter psicológico e social das relações raciais no Brasil.

As terapêuticas propostas no Teatro Experimental do Negro são exemplares de tentativas de imprimir outro sentido e refinar o escopo teórico e metodológico das Ciências Sociais. É interessante notar que Guerreiro enunciava algo que estava em nascimento também na diáspora africana e entre intelectuais negros das (ex)colônias. Não me autoriza a concluir que

houvesse ali uma rede coesa de intelectuais, mesmo porque o diálogo entre eles merece maior investigação, apesar de estar nas entrelinhas de estudos como o presente.

Efetivamente, havia temas e discursos possíveis que foram compartilhados por intelectuais negros em vários países, ainda que as agendas locais dificultassem a construção de uma grande agenda comum.

A dimensão perversa do modo como o conhecimento sociológico era utilizado no Brasil esteve na forma de senso comum sobre as relações raciais. Aos olhos de hoje, havia certa ingenuidade por parte de alguns intelectuais e legisladores⁸⁴. Pouca atenção foi dada ao modo como negros(as) e não-negros(as) eram representados socialmente. Decorre então, sérios problemas em termos de autoimagem que sujeitos negros estabeleciam. Eram frequentes os casos de negros(as) que não se aceitavam como tal. Para Guerreiro, isso se devia ao modo como nosso imaginário social, nosso regime de representação, nosso senso comum sobre as pertencas raciais eram falaciosas e perversas. Pior, de acordo com Guerreiro, é que não eram apenas perversas, mas tornaram-se habituais.

Então, como proposta de reversão do quadro por ele apresentado, ele desenvolveu a noção de *niger sum*, significando dar voz aos negros:

contanto que este sujeito se afirme de modo autêntico como negro, (...) Esta experiência do **niger sum**, inicialmente, é, pelo seu significado dialético, na conjuntura brasileira em que todos querem ser brancos, um procedimento de alta rentabilidade científica, pois introduz o investigador em perspectiva que o habilita a

⁸⁴ A Lei Afonso Arinos (Lei Federal 1390 de 03 de julho de 1951) é reconhecida como um passo no combate ao racismo no Brasil. Mas, gostaria de chamar a atenção para o fato de que em seu texto ela tentava operar num elemento do racismo chamado preconceito. Novamente, os termos não eram tão profundamente elaborados ao ponto de se considerar, naquela época, que preconceito e racismo são coisas distintas. Ou seria um “descuido” dos legisladores? Em todo caso, sua amplitude foi muito restrita, não atendendo aos anseios mais aguerridos no combate ao racismo, pelo menos em sua dimensão que é a discriminação.

ver nuances que, de outro modo, passariam despercebidas (Idem, p. 156)

Havia, já no momento em que Guerreiro Ramos escreveu, exemplares de movimentos que caminhavam no sentido de ressignificar as relações raciais, pondo em prática a ideia de *niger sum*. Ele se referiu às experiências do TEN. Ele considerava que um

movimento em apreço representa uma reação de intelectuais negros e mulatos que, em resumo, tem três objetivos fundamentais: 1) formular categorias, métodos e processos científicos destinados ao tratamento do problema racial no Brasil; 2) reeducar os “brancos” brasileiros, libertando-os de critérios exógenos de comportamento; 3) “descomplexificar” os negros e mulatos, adestrando-os em estilos superiores de comportamento (Idem, p. 163).

Vê-se que aqui ele justificou as terapêuticas aplicadas no TEN e apontadas acima. Terapêuticas que eram relevantes a Guerreiro Ramos, visto que também tinham o papel de reverter os efeitos do que ele mesmo chamou de “patologia social do ‘branco’ brasileiro”⁸⁵.

3.4.2. Patologia social do “branco” brasileiro

Mais uma vez, Guerreiro Ramos aborda o modo sociológico comum no Brasil de se elaborar interpretações sobre as relações raciais. A ênfase dos estudos sobre o negro enquanto um tema – que ele denominou de *negro-tema* – se dá em consideração da perspectiva estática sobre a questão. Guerreiro Ramos considera que, salvo raras exceções, os estudos sobre relações raciais tratam o negro como se sua existência houvesse fixada no tempo.

⁸⁵ Insisto que para Guerreiro Ramos, os modos de compreensão da realidade não estão limitados e condicionados pelas identidades. Assim, negros e brancos introjetaram percepções que reproduziam as hierarquias raciais e seus efeitos. Entretanto, esta consideração não implica em admitir que os efeitos e os modos de reprodução seja idênticos entre as populações em questão.

Então, ele escreveu que “o negro-tema é, entretanto, algo que não se deixa imobilizar; é despistador, protéico, multiforme, do qual, na verdade, não se pode dar versão definitiva, pois é hoje o que não era ontem e será amanhã o que não é hoje.” (RAMOS, 1957, p. 171).

Em seu entendimento, enquanto a antropologia e a sociologia no Brasil operavam com uma noção de negro como uma categoria bem delimitada, a realidade vista de dentro demonstrava que as dinâmicas sociais desmobilizaram identidades fixas. Nesse sentido, havia um modo frequente, portanto, considerado normal de se atribuir características identitárias a indivíduos negros semelhante ao que se fazia no racismo do século XIX.

Esse modo de se conceber o(a) negro(a) e suas características faziam sentido dentro de uma perspectiva tida como normal no Brasil na medida em que era produzida pelo cânone do pensamento social brasileiro com categorias importadas. As categorias *normal* e *patológico* foram tomadas de empréstimos de Émile Durkheim em *As regras do método sociológico*.

Acontece que Guerreiro Ramos ressignifica a acepção durkheimiana dos termos. Visto que o normal se constitui como o que é mais frequente em uma sociedade e o patológico como o que irrompe à regra, constituindo-se em exceção, o caso brasileiro demonstra que o normal é reflexo de uma patologia.

A patologia a que Guerreiro Ramos se refere

... consiste em que, no Brasil, principalmente naquelas regiões (norte e nordeste do Brasil), as pessoas de pigmentação mais clara tendem a manifestar, em sua auto-avaliação estética, um protesto contra si próprias, contra a sua condição étnica objetiva. E é este desequilíbrio na auto-estimação, verdadeiramente coletivo no Brasil, que considero patológico. Na verdade, afeta a brasileiros escuros e claros (...)" (RAMOS, 1957, p.177).

Em termos práticos ou didáticos, a patologia de que trata Guerreiro Ramos se verifica na identificação de indivíduos brasileiros com características eurocêntricas e ocidentais, negando aspectos identitários de origens africanas, indígenas e outras consideradas de menor valor. Outro exemplar da patologia é o artigo de Gilberto Freire publicado no jornal *O Globo* (03 de maio de 1955) intitulado *O Brasil e a mãe preta*. De acordo com Guerreiro Ramos, Freyre descreve a mãe branca qualificando-a como senhora ao mesmo tempo em que destina à descrição da mãe negra características da cuidadora, trabalhadora, babá, ama-de-leite e afins. Neste sentido, “nada mais compreensível, por conseguinte, que este brasileiro tenha sido o criador da ‘lusotropicologia’, isto é, uma apologética do colonizador português” (Idem, p. 185).

A patologia social do “branco” é colocada como oscilações de auto-estimação. Assim, coexistem percepções e práticas nas quais os sujeitos em questão supervalorizam e inferiorizam a si.

No primeiro sentido, o da supervalorização, o elemento branco brasileiro supervaloriza suas ascendências de origem europeias, o ideal de brancura, cita autores reconhecidos do pensamento ocidental (se possível nas línguas originárias), etc. No segundo, estima-se o ideal de brasilidade como carente dos primeiros caracteres e atribui demérito aos caracteres autenticamente nativos, até mesmo considerando-os atávicos.

Decorre daqui a necessidade de alterar o modo comum de fazer sociológico buscando induções que partam da realidade nacional. Mais ainda,

... esta posição de autenticidade étnica não se inclina para a legitimação de nenhum romantismo culturológico, de nenhum retôrno às formas primitivas de convivência e de cultura. A autenticidade étnica do brasileiro não implica um processo de desestruturação, no caso, de desocidentalização da sociedade nacional. Ela é possível

perfeitamente dentro das pautas nas quais tem transcorrido a evolução do país (Idem, p. 192).

Como uma aproximação da fenomenologia, visto que Guerreiro Ramos defende a suspensão de perspectivas exógenas, ela de algum modo investe na elaboração de uma sociologia em perspectiva do sujeito racializado, do sujeito negro.

De outra perspectiva, Guerreiro Ramos esteve atento aos procedimentos incompletos dos processos de colonização e colonialismo. Se faz sentido a percepção de Bhabha (1994, p.103) segundo a qual o discurso colonial cria uma imagem das populações colonizadas como estereotipadas e degeneradas, uma certa população branca no Brasil padecia em seus processos de identificação na medida em que ela se estimava como europeia, ainda que, para tanto, negasse constantemente seus pertencimentos e envolvimento identitários e emocionais com outras formas culturais (dos povos escravizados e seus descendentes).

Para elucidar as aproximações entre o entendimento de Guerreiro Ramos e o que nos ofereceu posteriormente Homi Bhabha, a citação vale a pena:

El enfoque de Bhabha, por consiguiente, en la base del discurso racista del colonialismo está el problema del origen y de la identidad. Es justamente este elemento, con sus lógicas y dinámicas específicas, como hemos visto, lo que vuelve substancialmente inestable y ambivalente el discurso colonial. Tal ambivalencia intrínseca, agrega Bhabha, es alimentada por la imposibilidad del discurso colonial replicarse a sí mismo, de reproducirse automáticamente en la conciencia de los colonizados. (MELLINO, 2008, p. 77).

3.4.3. O negro desde dentro

Após avaliar criticamente o modo com a sociologia no Brasil estava tratando o tema das relações raciais, ou seja, como “problema do negro”,

Guerreiro Ramos se debruça sobre uma perspectiva do próprio negro como autor. Assim, compreende-se o título do texto por ele apresentado.

O primeiro ato que ele propôs é a “suspensão da brancura (...) a fim de alcançar a sua precariedade e, daí, a perceber a profunda alienação estética do homem de côm em sociedades europeizadas como a nossa” (RAMOS, 1957, p.194). A ideia central esboçada por ele é identificar um ponto de partida para que a patologia anteriormente descrita possa ser eliminada.

Assim, tal ponto de partida deveria ser dado por sujeitos negros, posto que, no caso, revelar-se-ia a negrura de modo autêntico⁸⁶. E como medida “de dentro pra fora”, Guerreiro Ramos aponta para critérios de (auto)avaliação da beleza, relatando a existência (óbvia) de indivíduos negros cujos corpos são adequados a diversos padrões de beleza. Afirmou ainda que “a beleza negra vale intrinsecamente e não enquanto alienada”⁸⁷ (Idem, p. 195).

Guerreiro Ramos reconhece que este procedimento se encontra, ao menos, desde Luiz Gama. Este tem versos que retratam a beleza de sujeitos negros, publicados ainda no século XIX. Assim, ele teria se antecipado ao TEN e também ao movimento negritude.

Mais uma vez, seu caráter aguerrido se fez notar nas palavras que sintetizam a ideia do *niger sum*:

A rebelião estética de que se trata nestas páginas será um passo preliminar da rebelião total dos povos de côm para se tornarem sujeitos de seu próprio destino (...) até hoje, o negro tem sido mero objeto de versões de cuja elaboração não participa. Em todas estas versões se reflete a perspectiva de que se exclui o negro como um sujeito autêntico. Autenticidade – é a palavra que, por fim, deve ser escrita (...) para o negro significa idoneidade

⁸⁶ Esse procedimento proposto do Guerreiro Ramos é o que constitui o *niger sum*. Para mais, reitero a boa contribuição neste aspecto de Barbosa (2006)

⁸⁷ Ou em termos mais comuns nos dias atuais, lembro o uso mais ou menos frequente da expressão beleza exótica para qualificar sujeitos negros no Brasil considerados belos. Este termo tem o mesmo sentido do “beleza alienada”

consigo próprio, adesão e lealdade ao repertório de suas contingências existenciais, imediatas e específicas (...) o negro, na versão de seus “amigos profissionais” e dos que, mesmo de boa-fé, o veem de fora, é uma coisa. Outra é – o negro desde dentro. (RAMOS, 1957, p. 199).

Capítulo 4. EXPERIMENTANDO CATEGORIAS

Após apresentar o que se publicou sobre Guerreiro Ramos, dois pilares teóricos e políticos que ele adotou em sua trajetória e alguns de seus textos que se relacionam ao tema da presente tese é necessário discutir a hipótese que percorro aqui. Assim, dois grandes temas se destacarão aqui: o tema do pensamento negro inicialmente; o tema da existência de uma formação discursiva (não de um discurso fechado ou formado) pós-colonial nos escritos de Alberto Guerreiro Ramos.

A questão inicial para o primeiro tema do presente capítulo é em que medida é adequado afirmar que existe um pensamento negro em Guerreiro Ramos?

Para tanto, apresentarei algumas leituras recentes do chamado pensamento negro. Pretendo expor uma leitura crítica de como essa categoria vem sendo utilizada. Assim, devo também expor outro equacionamento à questão apresentada acima.

O tema do pensamento negro evidencia certas dificuldades em se estabelecer consenso nas ciências sociais. Entendo que isso se deve a vários fatores, dentre os quais a certas imprecisões conceituais sobre o tema⁸⁸. Há alguns trabalhos que lidam com o tema sem, contudo, oferecer alguma

⁸⁸ Há também resistências em se negar o caráter híbrido ou mestiço do brasileiro em geral que podem levar a refutação da existência de um pensamento negro.

definição que possa ser aplicada coerentemente aos diversos campos em que ele se apresenta.

Antes de abordar tais entendimentos, lembro que no presente trabalho interessa testar a hipótese de um pensamento negro nos escritos de Alberto Guerreiro Ramos. Tais textos – abordados no capítulo anterior – são situados no campo da Sociologia, dos saberes sobre a vida em sociedade. Portanto, não tratarei aqui de um sentido mais largo do termo pensamento, ou pensamento negro. Limitar-me-ei a debater o pensamento negro enquanto uma categoria que seja coerente no âmbito da produção sociológica, algo próximo a uma espécie de sociologia do negro. Há (ou não) em Guerreiro Ramos um pensamento sociológico negro.

Identifico uma leitura que se relaciona tangencialmente ao pensamento negro. Ela situa a cultura negra em termos de cosmovisões que são construídas e reproduzidas no seio de comunidades de origens étnicas e culturais africanas que mantêm práticas religiosas de matriz(es) africanas e também são comunidades fundadas em experiências de resistência e desconstrução do escravismo moderno.

Por exemplo, Nunes (2008) afirma que

A crença na força das palavras, dos gestos, dos cânticos, da dança, a forte relação com a ancestralidade, o respeito aos antepassados como uma obrigação sagrada, são características presentes no universo desses grupos e que podem ser identificados em várias atividades da população negra. Trazem um saber expressado na fala, na dança, no vestuário, no som dos tambores, carregando uma tradição de ancestralidade ... (p. 3)

Nessa interpretação, a autora não afirma a existência de um pensamento negro, mas aponta para características culturais que, uma vez reproduzidas

entre comunidades ditas tradicionais, informam cosmovisões fundamentadas em tradições africanas.

É possível notar que, mesmo em meio a tantos contatos interculturais, persistem aspectos do que se chama africanidade e que ainda coexistem com outras cosmologias. Não se trata de um pensamento negro, mas de cosmovisão fundamentada em outras civilizações que se expressam em meio à civilização ocidental. De maneiras distintas, enfatiza-se construções sociais, psicológicas, culturais etc. originadas em momentos anteriores ao uso moderno das expressões negro, branco. Refere-se, em geral, à uma África não-colonizada.

Sem romper com o entendimento acima, há outra forma de abordar o pensamento negro. Neste caso, enfatiza-se que experiências vividas por indivíduos que são entendidos como negros(as) alimentam entendimentos próprios sobre o mundo. Assim, uma sabedoria de base popular se constitui como específica de grupos negros⁸⁹.

Ao tratar do pensamento feminista negro norteamericano, Patricia Collins afirmou que

Black feminist thought must both be tied to Black women's lived experiences and aim to better those experiences in some fashion. When such thought is sufficiently grounded in Black feminist practice, it reflects this dialogical relationship (2000, p.31).

Nessa mesma linha, Collins (1991) e Cardoso (2008) apontam para um pensamento específico que se encontra em meios populares, para além do meio acadêmico. Indicam que as vivências como racializadas abrem caminhos

⁸⁹ Sem especificar o tema pensamento negro, tal formulação se encontra subjacente à teoria da luta por reconhecimento elaborada por Axel Honneth. Também está presente na contribuição de Collins (1991 e 2000).

para outras formas de pensar, de compreender a realidade. Essas novas formas são, de acordo com as autoras, o que se denomina pensamento negro. Elas (as vivências) não se constituem em um pensamento controlado pelas regras do fazer acadêmico.

Importante lembrar que Cardoso (2008) citou Collins ao definir pensamento negro feminista. Assim,

O pensamento feminista negro consiste em teorias ou pensamentos especializados produzidos por intelectuais afro-americanas, desenhados para expressar o ponto de vista das mulheres negras. As dimensões deste ponto de vista incluem a presença dos temas centrais característicos, a diversidade das experiências das mulheres negras em encontrar estes temas centrais, a variedade da consciência feminista afrocêntrica das mulheres negras em relação a estes temas centrais e suas experiências com eles, e a interdependência das experiências, consciências e ações das mulheres negras. Este pensamento especializado deve buscar infundir nas experiências e pensamentos cotidianos das mulheres negras novos significados ao rearticular a interdependência das experiências das mulheres negras e a consciência (COLLINS, 1991, p.32 apud CARDOSO, 2008, p. 4).

Apesar de falar de consciência feminista afrocêntrica, o texto se desdobra sobre um conjunto de experiências e vivências que são específicas de um grupo social. Muito embora este grupo (mulheres negras) seja algo muito heterogêneo, há algo de síntese que seria organizado analiticamente por intelectuais negras. Estas seriam uma espécie de tradutoras de vivências específicas, levando tais experiências em discurso específico.

Importante observar que o que configura tais “teorias e pensamentos especializados” é o fato de que são elaboradas por mulheres negra, cujas vivências foram racializadas. Subjaz a esta acepção a ideia de que há um grupo racialmente construído e que constrói elaborações específicas. Entretanto, a leitura do texto não permite afirmar que tais elaborações

prescindam das categorias de análises e princípios metodológicos do pensamento ocidental canônico. Elas ainda são mobilizadas a todo momento.

Dito em outras palavras, o fato de haver teorias formuladas por negros(as) não implica obrigatoriamente em mobilizar novos ou outros pilares da construção de um pensamento. O que se verifica ali é uma perspectiva inovadora na medida em que as categorias e métodos utilizados passam, explicitamente, pelo filtro das vivências de mulheres racializadas.

Outra perspectiva é apresentada Santiago Jr. (2012) ao abordar o pensamento negro em termos de um pensamento construído por uma intelectualidade. O autor analisou discursos que “criaram bases para perspectivas raciais do que aqui chamamos de ‘pensamento negro’, tradição que era construída pelos intelectuais negros sobre sua própria condição” (p. 95).

Citando intelectuais negros tais como Beatriz Nascimento e Muniz Sodré Santiago Jr. esboçou uma concepção de pensamento negro na qual a desconstrução do pensamento canônico é central. Assim, para ele o pensamento negro constitui-se em uma das formas possíveis de pensamento.

As vivências subalternamente racializadas dos intelectuais negros em questão compõem o modo como estes desenvolveram suas consciências sobre o mundo. Neste sentido, o que ele chama de pensamento negro busca afirmar verdades a partir de lugares sociais até então marginalizados, ou ao menos não considerados hegemônicos.

É importante salientar que a ideia de representação é fulcral na acepção de pensamento negro esboçada por Santiago Jr. Através dela é possível compreender que tal pensamento não é desenvolvido apenas por indivíduos

considerados fenotipicamente negros, visto que um de seus eixos é o da representação.

O que está evidenciado no texto de Santiago Jr. é um conjunto de intelectuais negros que reconheceu que o modo como negros(as) são representados alimenta a reprodução do racismo, na medida em que os coloca em posições subalternas. Mais ainda, esses intelectuais negros questionam a legitimidade dos discursos hegemônicos considerando que estes não se fundamentam em vivências de sujeitos negros, mas nas informações coletadas; assim, elas não são um discurso êmico ou endógeno e sim exógeno. O problema não é necessariamente que sejam discursos exógenos, mas que são falseáveis sob o ponto de vista das vivências que esses intelectuais tiveram.

Ao mesmo tempo, ele citou Beatriz Nascimento, que questionava certos limites ao desenvolvimento de um pensamento, impostos pela situação existencial. Sua radicalidade intelectual se mostra nas seguintes palavras:

Os artistas, intelectuais e outros brancos, diante da crise do pensamento e da própria cultura do Ocidente, voltam-se para nós como se pudéssemos mais uma vez aguentar as suas frustrações históricas. É possível que agora, no terreno das ideias e das artes, continuemos a ser “os pés e as mãos” desta Sociedade Ocidental? Acham eles que por frequentarem candomblé, fazerem músicas que falam de nossa alegria, sabedoria e outros estereótipos, podem também subtrair a nossa identidade racial. Se um jovem loiro, burguês, intelectual brilhantíssimo, após alguns anos de estudo de uma de nossas manifestações chegar à conclusão que é mais preto do que eu, o que eu sou? (Nascimento, 2007, apud Santiago Jr., 2012, p. 105)

Passando o próprio texto de Beatriz Nascimento em revista, constatei uma percepção muito mais radical sobre o pensamento negro. Ela questiona a

validade da ideia de representação veementemente, por exemplo, ao afirmar que

Num país onde o conceito de raça está fundado na cor, quando um branco diz que é mais preto do que você, trata-se de manifestação racista bastante sofisticada e também bastante destruidora em termos individuais. (NASCIMENTO, 2006, p. 97)

Mais adiante, ela se mostra não como sectária, mas num procedimento de desconstrução da herança do pensamento ocidental, considerado opressor das negras existências.

Não aceito mais nenhuma forma de paternalismo, especialmente intelectual. Como o jovem branco, eu adquiri instrumentos para o meu conhecimento através do estudo da História, na qual acredito totalmente. São instrumentos adquiridos na cultura branca ocidental, portanto nada deixo a dever a ele (Idem, p. 98).

No fundo, o tema da representação discursiva está colocado em questão. Ao analisar a história e a sociedade brasileiras, Nascimento defende que o próprio sujeito então subalternizado seja portador de sua voz, de sua existência.

Ela também desloca a atenção que até então se voltara para o modo de integração de negros(as) na sociedade brasileira, ou ainda atenção dada à comprovação estatística das desigualdades causadas pelo racismo. Seu foco passa a ser o modo como negros(as) são representados na mídia e também no meio acadêmico. Decorre então, a necessidade de se reconhecer o sujeito dos discursos, quem diz o quê sobre as relações raciais.

Em Silva (2013) a fundamentação do argumento que confirmaria a existência do pensamento negro é buscada na tradição dos estudos

decoloniais. Efetivamente, a ideia de pensamentos outros que devem deixar de serem subalternos está presente nos decoloniais.

Assim, ela afirma que buscou

construir um mapa de leitura das trajetórias históricas e experiências educativas vivenciadas pela população negra no Brasil, a partir das quais compreendemos que se instituiu e consolidou o que chamamos de um pensamento negro em educação, evidenciando aspectos teóricos que se aproximam das bases conceituais dos estudos pós-coloniais latino-americanos (p. 2).

Então, ela se desdobra em apresentar contribuições do

movimento negro por meio de cinco aspectos: 1) a denúncia de que a escola reproduz e repete o racismo presente na sociedade; 2) a ênfase na história de luta e resistência do povo negro; 3) a afirmação da existência de uma produção cultural realizada pelos negros, com uma história ancestral que nos remete à nossa origem africana; 4) a consideração de que existem diferentes identidades no espaço escolar; e 5) a denúncia de que a estrutura excludente da escola precisa ser reconstruída para garantir o acesso à educação, a permanência e o êxito dos alunos de diferentes pertencimentos étnico-raciais e níveis sócio-econômicos (p. 6)

Em seguida, ela observa a possibilidade de romper com um pensamento hegemônico, colonial. Pesquisadores de origens étnicas e raciais subalternas, por exemplo, ao se inserirem nas universidades, desencadeiam um outro tipo de produção do conhecimento. Um conhecimento realizado ‘por’ esses sujeitos, que privilegia a parceria ‘com’ os movimentos sociais ao invés de produzir conhecimento ‘sobre’ esses movimentos e seus sujeitos. Um conhecimento que se constrói, portanto, a partir da diferença colonial e busca evidenciar um “pensamento outro”, um dos conceitos fundantes do pensamento decolonial (p. 8).

Entretanto, há dois aspectos que ainda pretendo destacar. A ancestralidade é o fundamento material do que pode ser considerado

pensamento subalternizado. Esta ancestralidade, no que diz respeito ao pensamento negro, está assentada na categoria afrocentricidade. Nela encontram-se elementos e categorias de compreensão que não são mobilizados pelo pensamento ocidental.

Outro aspecto é que a pressuposição de um pensamento negro brasileiro, como exemplo de pensamento decolonial não o constitui, mas apenas lhe confere lugar numa agenda política antirracista.

Trabalhando em outra perspectiva, Oliveira (2011) nega um pensamento negro utilizando-se de uma interpretação de Clóvis Moura. Assim,

a categoria de práxis negra no pensamento mouriano é uma tradução do marxismo, a partir da **perspectiva** do negro e que, por sua vez, fundamenta uma sociologia do negro, antiacadêmica (construída fora e em oposição à sociologia produzida pelas instituições universitárias) e militante (p. 46).

Há um destaque para o momento e as circunstâncias em que Clóvis Moura desenvolveu seus trabalhos. Apoiando-se na tese de modernidade negra de Guimarães, Oliveira (Idem) considera que o momento após a Segunda Guerra em que lutas pela descolonização de povos africanos e o repúdio oficial ao racismo foram determinantes para que aspectos de africanidades e também falas de sujeitos negros e racializados fossem incorporadas ao pensamento ocidental.

Essa ruptura em torno da percepção do desenvolvimento do mundo ocidental, fundamentada na crítica aos pressupostos comportamentais, estéticos e culturais sedimentados durante séculos de inculcação e controle social (Elias, 1993 apud Guimarães, 2003) oferece abrigo às representações que os negros passam a fazer de si mesmos e forma um repertório de constructos intelectuais, artísticos e políticos modernos (p. 47).

Nesse sentido, Clóvis Moura desenvolveu uma compreensão de mundo em que suas vivências enquanto negro racializado foram conjugadas à apropriação do marxismo. Ou, mais precisamente, há um autor que adotou o marxismo levando em consideração experiências de um sujeito racializado.

Clóvis Moura, tomado no texto como um exemplar dessa modernidade negra, constrói a noção de uma práxis especificamente negra que se constitui desde a resistência à escravidão moderna. Se é possível afirmar a existência de elementos de origens não ocidentais na prática do quilombismo, o que Clóvis Moura fez foi ressignificar tais experiências em conformidade com categorias de análises próprias (e não exclusivas) do pensamento ocidental.

Não é correto afirmar que esses intelectuais negros da negritude simplesmente foram adestrados nas categorias ocidentais. O que se vê é a produção de críticas ao pensamento moderno, sobretudo no que diz respeito a teorias que legitimariam as hierarquias raciais sob o ponto de vista da hegemonia branca, por exemplo.

Não se tratando de um tema novo na produção sociológica brasileira, reconheço a mais apurada compreensão sobre a modernidade negra em Guimarães (2003). Ao localizar a modernidade ocidental no Renascentismo e Grandes Navegações, compreendê-la como uma ruptura em relação a tradições e modos metafísicos de pensar, ele desloca a atenção para a crítica daqueles(as) entendimentos segundos os quais a população negra ainda não teria assimilado tais padrões modernos de existência.

Assim, Guimarães (Idem) identifica um contexto em que transformações no regime de representações sobre/dos(as) negros(as) ocorreram. Citando Guimarães,

A transformação no gosto e na estética do mundo ocidental, sobretudo como reação à tragédia e à carnificina da Primeira Guerra, materializada no sentimento dessas vanguardas, incorpora as expressões estéticas do negro e suas manifestações culturais contíguas como modernas (Guimarães, 2003) (p. 47).

Admitindo uma perspectiva foucaultiana aqui, entendo que as condições de existência das práticas discursivas sofreram alterações importantes. Tanto no cenário internacional, como no Brasil o que se verifica é a emergência de novos sujeitos em condições de operar com as categorias de análise próprias do pensamento ocidental.

Essas condições foram criadas na esteira de propostas de combate ao racismo, em meio a projetos pessoais e comunitários negros que viam no ensino um importante meio de ascensão social, e ainda por meio de programas que recebiam ex-colonizados africanos em países europeus. Em síntese, do início até meados do século XX o pensamento ocidental passou a contar com expressões de sujeitos racializados que tiveram acesso ao que de mais bem elaborado havia no ocidente.

O movimento negritude⁹⁰ revela muito do que estou a afirmar, já que constam nas biografias de seus membros mais destacados, ou líderes certas regularidades. Oriundos de colônias e ex-colônias, muitos encontraram oportunidades de prosseguir seus estudos em centros de excelência, geralmente em países europeus.

A própria figura de intelectual que, de acordo com Foucault corresponde ao intelectual

“... ‘específico’, cuya tara fundamental no será tanto la de transformarse en portavoz de los oprimidos como la de facilitar y ayudar a los grupos sociales subalternos a

⁹⁰ Sobre a negritude, ver Munanga (1988).

expresarse, es decir a desaprisionar su propia subjetividad” (MELLINO, 2008, p. 66).

Essa figura de um intelectual *a la* modernidade foucaultiana esteve presente entre os autores da negritude e pode descrever também a posição ocupada por Guerreiro Ramos.

Segue-se que irrupções nos discursos oficiais e/ou canônicos se fizeram notar pela voz de sujeitos ainda subalternizados. Negros de ex-colônias, negros brasileiros como Clóvis Moura, Abdias do Nascimento e Guerreiro Ramos e muitos outros sujeitos se levantaram e compuseram algo de novo, caracterizando a modernidade negra em diversos espaços.

É notável que as vozes da negritude ecoaram em território brasileiro. O próprio Guerreiro Ramos esteve dialogando com o movimento, o que foi demonstrado no jornal *O quilombo*⁹¹. Abdias do Nascimento acabou por levar mais adiante a proposta.

Mas é preciso lembrar que se houve “uma oposição entre os “acadêmicos” que definiam a negritude como um conceito e/ou um campo estudo, de um lado e, de outro, os “militantes” – grosso modo, negros – que a interpretavam em termos de ideologia (para ser “vívda e aplicada”)” (Moura, 1983, p. 40), seria inadvertido afirmar que Guerreiro Ramos se posicionou em algum dos campos identificados por Moura. Guerreiro Ramos recebeu a negritude com reservas – o que, aliás, lhe confere fidelidade em relação a sua ideia de redução sociológica.

Aliás, muitas categorias elaboradas por Guerreiro Ramos foram encontradas em contextos que não eram o que o próprio autor vivia. Há que se reconhecer certa erudição em seus escritos, visto que suas referências teóricas

⁹¹ Ver Barbosa (2013).

iam para além do que era regular/frequente na produção sociológica no Brasil. Como visto nos capítulos anteriores, não somente a fenomenologia, mas a maneira como ele elaborou suas teses com a fenomenologia evidenciam uma busca por outras categorias e métodos de pensar a sociedade, um certo e autêntico deslocamento em relação aos modos tradicionais de pensamento.

Em seu projeto de interpretar o Brasil a partir da realidade nacional, sem abandonar critérios consagrados em meios acadêmicos, Guerreiro Ramos construiu suas falas em meio a um contexto novo e pouco conhecido no Brasil. Considero que Guerreiro Ramos não rompeu com o pensamento ocidental, uma vez que mobilizou as mesmas categorias e métodos consagrados pelo *mainstream* acadêmico ocidental.

Assim, sem negar a ideia de que seus escritos se inscrevem no que Guimarães (2003) denomina modernidade negra, considero importante incorporar outra perspectiva à presente tese a fim de delimitar mais adequadamente meu argumento. Justifico minha opção na medida em que encontro riscos na ideia de uma ruptura no pensamento ocidental produzida por intelectuais negros e afodiaspóricos, já que eles permaneceram dentro de um padrão de pensamento ocidental, mobilizando as categorias e métodos de análises de origem ocidental.

É necessário trabalhar com uma perspectiva centrada nas condições de produção de conhecimento. Assim, farei uso de aspectos da categoria formação discursiva, buscando testar a existência de formação discursiva sobre relações raciais e temas afins nos escritos de Guerreiro Ramos.

O uso da categoria se justifica, pois a ideia de formação discursiva em Foucault implica em negar a noção de discurso enquanto um conjunto fechado

de enunciados. Em *Arqueologia do Saber*, Foucault elabora seus argumentos sobre o caráter aberto e inconcluso de um sistema discursivo. Ele enfatiza também a ideia de dispersão presente nos chamados discursos.

Foucault define formação discursiva como

[...] um conjunto de regras anônimas, históricas, sempre determinadas no tempo e no espaço, que definiram, em uma dada época e para uma determinada área social, econômica, geográfica ou linguística, as condições de exercício da função enunciativa. (FOUCAULT, 1969, p.136)

A ideia de formação discursiva, que apropriado através da leitura de Michel Foucault, remete a regularidades ou regras anonimamente construídas que variam espaço-temporalmente. Essas regularidades estabelecem as condições necessárias para que os sujeitos elaborem seus enunciados, ou interpretações da realidade.

A formação discursiva se nota na medida em que se identifica certas regularidades em enunciados que se encontram dispersos. Como exemplo, em diferentes configurações sociais é possível identificar que sujeitos negros elaboraram suas realidades frente à ideia de dominação racial.

Mais ainda, uma formação discursiva pode ser entendida como um aspecto importante da luta política e das identidades, uma vez que discurso e formação discursiva produzem significados sobre os objetos narrados e também sobre os sujeitos que enunciam. Neste sentido, Foucault sobressai sobre outras perspectivas de análise do discurso na medida em que seu modelo permite ponderar aspectos conflitivos no interior de um discurso.

Vejamos que a negritude, assim como os trabalhos de Guerreiro Ramos e ainda os textos críticos de Paul Gilroy, G. Spivak, Homi Bhabha e tantos outros intelectuais representam, em grande medida rompimentos, cisões frente a

discursos hegemônicos. São formações na medida em que não se encontram com um escopo hermético, podendo ser encontradas em diversas configurações sociais.

Tanto no campo acadêmico quanto no político Guerreiro Ramos se viu como mais um dos sujeitos que disputavam um lugar de autoridade na construção de um projeto de desenvolvimento nacional. Havia temas tais como o lugar do Brasil no cenário internacional, a produção sociológica em relação à produção internacional, a questão da objetividade nas ciências sociais. Havia também mecanismos de seleção aos lugares de enunciação hegemônicos.

É neste sentido que recuso a ideia de um sistema de produção de enunciados determinado e fechado e aponto para um emaranhado de sujeitos (com seus enunciados) na tentativa de construir o que Foucault chamou de enunciado reitor, ou seja, “(...) aquele que melhor concentra as regras de formação em uma Formação Discursiva” (VOSS, 2011, p.118). A ênfase aqui recai sobre a heterogeneidade entre os autores, ou mais precisamente falando Guerreiro Ramos, de lócus intersticial característico do momento abordado.

De acordo com Voss (idem)

Michel Foucault pensará na formação discursiva como esse emaranhado contextual que coloca em jogo um arquivo dado pelo a priori histórico e inscreve à circulação de saberes um caráter homogêneo dentro daquilo que é fundamentalmente heterogêneo na multiplicidade de práticas discursivas. (p. 28)

É preciso destacar a ideia de regularidade, de irrupção, e de heterogeneidade que estão presentes na categoria formação discursiva desenvolvida por Foucault e que são imprescindíveis para a análise presente. Na medida em que elas exigem um deslocamento da atenção centrada no sujeito e suas ideologias para um foco nas condições históricas, portanto, o

contexto ou configuração em que se produz conhecimento, ela se refere a possibilidades de que cada sujeito se constitua na interação, sem obrigatoriamente se identificar com qualquer identidade fechada ou binária.

Guerreiro Ramos e outros intelectuais negros e da diáspora africana construíram simultaneamente perspectivas sobre o que significa ser e viver como negro(a) a serem incorporadas no pensamento ocidental. Seja este um pensamento acadêmico ou não, em meados do século passado esses intelectuais contribuíam para que se questionassem quais sujeitos estariam autorizados a produzir enunciados.

Outro tema era saber se o correto seria falar em “problema do negro” ou se o adequado seria falar em “problema da relação entre negros, brancos e outros”. Ainda que de modo muito incipiente, havia em textos de autores afrodiaspóricos (Fanon, Cesaire, Senghor, etc.) um deslocamento da perspectiva do binarismo Ocidente/outros, o que era materializado nos questionamentos que estes autores fizeram ao que se chamava negro, branco, colonizador, colonizado.

Outro tema também comum num contexto de produção em que sujeitos negros e africanos da diáspora se viam em condições de enunciar era o da categoria cultura. Questionavam as percepções modernas e mais ou menos monolíticas de cultura. Guerreiro Ramos o fez, por exemplo, ao tratar do tema da cultura em termos existenciais, ou a partir de sua existência. E também quando da sua discussão sobre o tema da assimilação cultural.

Os temas escolhidos pelos intelectuais que destaco aqui são recorrentes em configurações distintas e sob orientações metodológicas e teóricas também distintas, até mesmo conflitantes. Em todos os casos, tencionava-se o modo

como, sob a égide do pensamento ocidental, intelectuais canônicos se referiam às relações entre os negros(as), africanos(as) e descendentes reconhecendo vivências dos povos subalternizados apenas enquanto falas de informantes, não como interlocutores.

Assim, Guerreiro Ramos, entre outros, propôs ressignificações do modo de se pensar e fazer sociologia. A sociologia em *mangas de camisa* implica no ato de conceber a realidade a partir das vivências múltiplas, criticamente. Configura-se uma irrupção o fato de que ele buscou legitimar-se apoiando seus trabalhos em modelos de compreensão que não eram hegemônicos no Brasil – apesar de ecoarem na Europa, conferindo outras leituras a temas comuns à época.

Outro modo de identificar irrupções nos textos sobre relações raciais em Guerreiro Ramos é sua perspectiva que não se enquadra estritamente em algum modelo de compreensão consolidado quando publicou seus textos. Ao fazer uso de modelos oriundos da psicoterapia, da fenomenologia, da redução sociológica de métodos norte-americanos ele se posicionou em um lócus de enunciação dificilmente compreendido e acolhido por seus pares.

Considerações finais

O hibridismo ou a cisão que Bhabha ilustra na linguagem, porém, só é visível a partir de seu lócus de enunciação: ou seja, a perspectiva do subalterno e não a do dominante.

(Lynn Mario T. Menezes de Souza)

Sendo necessário retomar alguns pontos abordados no texto presente, fazendo uma espécie de síntese enunciativa da tese devo me apropriar de debates pós-coloniais que esbarram em temas e categorias de análises que foram utilizadas aqui. Pretendo dar voz a uma perspectiva que, longe de sedimentar alguma compreensão sobre um sociólogo importante, auxilia na elaboração de mais precisa do fazer sociológico, especialmente por ser coerente com a figura de Guerreiro Ramos.

Este fazer que se fez preocupação constante em toda carreira de Alberto Guerreiro Ramos ainda hoje é tema de debates em congressos, mesas e encontros de toda ordem. E penso que Guerreiro Ramos se viu em posições desfavoráveis para ter algumas de suas teses aceitas e acolhidas no momento em que as publicava devido ao fato de que suas escolhas metodológicas e teóricas não eram necessariamente as mais comuns na época e, talvez, ainda em processo de consolidação no pensamento social brasileiro. Dito de outro modo, o contexto em que se inscrevia Guerreiro Ramos no momento em que escrevia sobre relações raciais era ainda de uma multiplicidade discursiva de modo que lhe foi possível experimentar modelos antagônicos pouco consolidados no Brasil de então.

Assim, é possível compreender o caráter descentrado, ou híbrido do lugar ocupado por Guerreiro Ramos. Tomo contribuições de Homi Bhabha e Stuart Hall emprestadas aqui.

Para Bhabha as culturas são construções também discursivas em que tradições e memórias se cruzam, se infiltram modificando as representações prévias. Essas modificações se dão num leque de possibilidades incomensuráveis, tornando as acepções tradicionais ou modernas sobre cultura equivocadas na medida em que elas reproduzem um modo de pensa-las a partir de seus limites quase estanques.

Desse modo, para Bhabha, há um equívoco no entendimento moderno sobre cultura, haja vista que os modernos entendem a cultura como uma construção monolítica, que estabelece certos limites identificáveis dentro dos quais os sujeitos se acomodariam. Ele argumenta que as culturas são processos, frutos de representações sobre si e os outros que se entrecruzam.

Esse caráter da cultura pressupõe uma dinâmica que Bhabha busca na compreensão do que ele chamou de processo de identificação⁹². Seguindo Fanon, Bhabha (1994) considera que o existir é relacional e implica num ser para/com outro. Sua atenção se volta aos momentos de interstícios dos processos de identificação. Daí que ele se apropria da noção de *différance* em Derrida. Sobre este ponto,

ao cunhar o neologismo *différance*, como corruptela do vocábulo francês *différence*, Derrida indica a existência de uma diferença que não é traduzível no processo de significação dos signos, nem organizável nas polaridades identitárias – eu/outro, nós/eles, sujeito/objeto,

⁹² O termo identidade é evitado por Bhabha, pois este entende haver ali uma intenção um tanto essencialista. E o argumento dele é que os sujeitos processam as identificações constantemente.

Essa posição é também compartilhada por Costa (2006, p. 126): “No lugar de identidade, os autores preferem falar de identificação, como posição circunstancial nas redes de significação” (Hall, 1996b, pp. 2ss).

mulher/homem, preto/branco, significante/significado. Tais distinções e classificações binárias constituem o modo ocidental, logocêntrico de apreender o mundo e constituem a base das estruturas de dominação modernas. Criam, ainda, a ilusão de representações completas, totalizantes, que não deixam resíduos. A incompletude das representações encontra-se, contudo, assente na própria linguagem, visto que significantes e significados nunca se correspondem inteiramente. A *différance* remete ao excedente de sentido que não foi, nem pode ser significado e representado nas diferenciações binárias (COSTA, 2006, p. 125).

Essa noção de *différance* é de grande importância ao se compreender a categoria hibridismo e a noção de sujeito pós-colonial. Isso se dá na medida em que, ao tencionar modos de compreensão modernos, Bhabha e outros negam as oposições ao perceberem que os sujeitos existem em/como momentos nem sempre previstos nas lógicas binárias do eu/outro, norte/sul, etc. Eles existem em espaços intersticiais, ou *in between*.

Guerreiro Ramos se posicionou em muitos momentos de modo a evidenciar-se como negro. A identificação como brasileiro parece ter sido mais evidente ainda. Na realidade, ele questionava a lógica binária de identificações. Assim, parte daquele debate entre Guerreiro Ramos e Florestan se dá na medida em que Ramos entendia o binarismo como uma lógica perversa de dominação.

Ele mesmo se viu entre lugares sociais que se apresentavam como antagônicos, mas não em pares de identificações. É coerente falar de um Guerreiro Ramos negro, um sociólogo, um funcionário público de alto escalão, militante do antirracismo, *outsider*. Também é adequado lembrá-lo como um herdeiro da fenomenologia, ou um importante contendor de Florestan Fernandes, ou ainda como um sociólogo negro. Sim, mas há algo para além de cada uma dessas qualificações!

Desse modo, é que

o hibridismo é uma problemática de representação e de individuação colonial que reverte os efeitos da recusa colonialista, de modo que outros saberes “negados” se infiltrem no discurso dominante e tornem estranha a base de sua autoridade – suas regras de reconhecimento (BHABHA, 1998, p. 165).

Ele é vivenciado de modo nem sempre consciente pelos sujeitos – e talvez o próprio Guerreiro Ramos não o tenha consciente. Mas, ainda assim tem um potencial emancipatório – que é o que interessa ao pós-colonialismo – sobretudo ao negar determinados modos canônicos de compreender a realidade pela constatação da inadequação. As apropriações que Guerreiro Ramos fez da fenomenologia constituem

aquele “desvio” ambivalente do sujeito discriminado em direção ao objeto aterrorizante, exorbitante, da classificação paranóica – um questionamento perturbador das imagens e presenças da autoridade (BHABHA, 1998, p. 165).

A condição híbrida é o que constitui as culturas de grande parte dos povos. No caso brasileiro, Guerreiro Ramos aponta – sem, contudo, desenvolver a esmo – para essa característica. Por exemplo, ao tratar da figura do “branco” brasileiro, ele enfatiza que se trata de uma condição presente no Brasil. O imaginário brasileiro sobre a constituição racial ou populacional brasileira estava, de acordo com Guerreiro Ramos, poluída pela representação que as elites brasileiras tinham de si e dos(as) demais brasileiros(as)⁹³. Ele notou a inadequação de leituras baseadas em concepções modernas sobre as relações raciais. Essa condição era negada nas perspectivas modernas em

⁹³ Para Guerreiro Ramos, esta representação era problemática, já que ela não correspondia nem mesmo à existência da elite brasileira, ou mesmo do “branco” brasileiro. E isto se dava porque a realidade vivida no Brasil era outra distinta daquela vivenciada nos centros coloniais.

que os sujeitos são identificados em pares de oposição, não no hibridismo⁹⁴ e na *differánce*.

Também negava a validade de se recuperar uma essência branca ou negra alcançada no passado e na tradição. Entendendo ser arbitrária qualquer tentativa de identificar sujeitos negros com atributos prévios, considerava ser necessário que cada sujeito procedesse a transformações de si, buscando uma autenticidade que lhe seria própria. Ou, mais precisamente, ele argumentava no sentido de se elaborar procedimentos antirracistas que dessem conta das autenticidades dos sujeitos individuais, o que implicaria em considerar aspectos não identificáveis em teorias sociológicas. A experiência de grupoterapia esboçava isso.

Retorno a Bhabha que escreveu que

“o conceito de hibridismo [...] no ato da tradução cultural (tanto como representação quanto reprodução) nega o essencialismo de uma cultura anterior original ou originária, então vemos que todas as formas de cultura estão constantemente num processo de hibridismo (BHABHA, 1990b, p. 211 *apud* SOUZA, 2004).

Era necessário a Guerreiro Ramos operar aquela tradução⁹⁵ de fala Bhabha. Sendo impossível abdicar, se desvencilhar das identificações como negro, ou como subalternizado em determinadas interações, ele reivindicou

⁹⁴ Interessante notar que a noção de cultura híbrida desenvolvida por Gilberto Freyre é bem distinta do hibridismo dos pós-coloniais. Esta se fundamenta, em síntese, na noção de *differánce*, ou seja, no intraduzível, no interstício que evidencia a fragilidade dos binarismos. Aquela se constitui na síntese (como teleologia) dos processos de identificação/assimilação, gerando identidades.

⁹⁵ Merece a citação: A tradução cultural não é simplesmente uma apropriação ou adaptação; trata-se de um processo pelo qual as culturas devem revisar seus próprios sistemas de referência, suas normas e seus valores, a partir de e abandonando suas regras habituais e naturalizadas de transformação. A ambivalência e o antagonismo acompanham qualquer ato de tradução cultural porque negociar com a ‘diferença do outro’ revela a insuficiência radical de sistemas sedimentados e cristalizados de significação e sentidos; demonstra também a inadequação das ‘estruturas de sentimento’ (como diria Raymond Williams) pelas quais experimentamos as nossas autenticidades e autoridades culturais como se fossem de certa forma ‘naturais’ para nós, parte de uma paisagem nacional” (BHABHA, 2000(a):141, *apud* SOUZA, 2004, p. 127).

considerar o negro ora como povo, ora como lugar social. Para tanto, ele se legitimava na medida em que usava as ferramentas legitimadas por sujeitos e grupos dominantes, a saber, a filosofia e ciências ocidentais.

Mas, como enfatizado acima, havia um sujeito que negociava (in)conscientemente com modelos de compreensão ao seu modo próprio. Essa autenticidade da contribuição de Guerreiro Ramos constitui o sujeito descentrado de Stuart Hall. Ao mesmo tempo em que ele se referia aos modelos teóricos disponíveis em sua época, ele reorientava-os em seus trabalhos na medida em que a realidade apresentava obstáculos à constatação da coerência dos modelos. Assim, ele negava aquela necessidade paranoica de classificação. E talvez, a questão mais difícil é saber o quão consciente foi o processo através do qual Guerreiro Ramos tencionou as teorias e sua existência, propondo uma *práxis* descentrada.

Seguindo a sugestão de Foucault sobre as discontinuidades presentes nas formações discursivas, Hall aponta para a relação entre discursos e posição dos sujeitos enunciadoreis. Para este, os discursos ganham materialidade e sentido na medida em que alguém se posiciona frente aos conteúdos e desdobramentos dos discursos.

Dito de outro modo, Hall aborda a questão da responsabilidade e do lócus de enunciação. Seu argumento é de que sujeito e discursos são articulados, constituindo-se mutuamente.

Estudando as novas etnicidades num contexto pós-colonial⁹⁶, Hall identificou dois momentos do que ele chamou de regime de representação. É no segundo momento em surge o sujeito descentrado, ou seja um sujeito que

⁹⁶ Neste caso, o termo pós se refere à dimensão temporal, ou seja, após a colonização. Mas, reitero que o a proposta do pós-colonialismo como um conjunto de teorias não se refere exclusivamente à essa dimensão.

se posiciona – e/ou é posicionado – nas intersecções dos processos de identificação cultural.

Este sujeito opera em desconstrução das identidades binárias e essencialistas, ou tradicionais. Gênero, raça, etnia, nação e classe são algumas das clivagens mobilizadas pelos sujeitos pós-coloniais. Trata-se de um sujeito marcado pelo fim da inocência,

“or the end of the innocent notion of the essential black subject (...) What is that issue here is the recognition of the extraordinary diversity of subjective positions, social experiences and cultural identities which compose the category ‘black’; that is, the recognition that ‘black’ is essentially (sic) a politically and culturally constructed category, which cannot be grounded in a set of fixed trans-cultural or transcendental racial categories and which therefore has no guarantees in nature (HALL, 1996, p.443).

Para além das implicações que o termo inocência podem ter, Hall, aponta para um modo de existir que teria surgido como política de representação na Inglaterra, na década de 1980. Escreveu que

This marks a real shift in the point of contestation, since it is no longer only between anti-racism and multiculturalism but inside the notion of ethnicity itself. What is involved is the splitting of the notion of ethnicity between, on the one hand the dominant notion which connects it to nation and ‘race’ and on the other hand what I think is the beginning of a positive conception of the ethnicity of the margins, of the periphery. That is to say, a recognition that we all speak from a particular place, out of a particular history, out of a particular experience, a particular culture, without being contained by that position as ‘ethnic artists’ or film makers. We are all, in that sense, *ethnically* located and our ethnic identities are crucial to our subjective sense of who we are. But this is also a recognition that this is not an ethnicity which is doomed to survive, as Englishness was, only by marginalizing, dispossessing, displacing and forgetting other ethnicities. This precisely is the politics of ethnicity predicated on difference and diversity. (Idem, p. 447)

De modo muito semelhante à busca por alguma autenticidade do existir da qual falava Guerreiro Ramos, Hall sugere aquele ponto/momento intersticial

de identificação. Onde os sujeitos se posicionam de modo não coercitivo, mas a partir de suas próprias e autênticas escolhas.

Se Bhabha afirma um sujeito híbrido como uma estratégia de contraposição ao colonialismo ou certa modernidade, Hall afirma o descentramento do sujeito como uma condição de existência para além e aquém da dimensão política⁹⁷.

É neste sentido que Guerreiro Ramos rediscutiu o tema durkheimiano do *normal e patológico*, negando essa dicotomia que reduz o real a uma lógica binária. Também neste sentido que ele negou a prioridade da sociologia no tratamento das relações raciais, apontado para a incorporação de saberes diversos. Questionou a simples ideia de “relações raciais” elaborando em outros termos as “hierarquias raciais”. E, naquilo que considero sua mais refinada tratativa pós-colonial, tencionou as categorias raciais ao demonstrar equívocos nas acepções representativas do “‘branco’ brasileiro”.

Sua contribuição sobre relações raciais também se situa num lugar que permite inúmeras e distintas interpretações. Caso se pretenda conservador(a), afirmar-se-ia que ela está na inadequação. Não entendo ou sustento que tal entendimento seja adequado ou produza avanços na teoria (ou no pensamento) social.

A defesa que se faz aqui é de uma contribuição situada em interstício, muito além da dicotomia. É plausível conceber Guerreiro Ramos como um autor de patentes incoerências na medida em que suas teses ainda não gozavam de plena formulação por parte dele, bem como estavam situadas em

⁹⁷ Ao analisar alguns filmes para apontar as novas etnicidades – que passam pelo descentramento do sujeito – Hall dialoga com intérpretes da cultura que não reconhecem as novidades que ele caracteriza em seu texto. Neste sentido é que afirmo que o descentramento e as novas etnicidades são lidas, interpretadas em sentidos distintos.

um discurso ainda em formação. Havia algo de *en passant* que deve ser levado em consideração ao se estudar as teses de Guerreiro Ramos no que diz respeito às hierarquias raciais. Ele esteve em conexão com intelectuais negros no Brasil e pelo mundo. Mas isso não garantiu que ele servisse a qualquer modelo. Incorporando teses de matrizes de compreensão tão diversas, Guerreiro Ramos pode ser visto como um intelectual de irrupções, de trânsito, enfim, do interstício pós-colonial.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

AUTINO, Glória; LUTEREAU, Luciano; FALCONE, Rosa; KRIPER, Agustin. El objeto de la angustia: Husserl, Heidegger, Lacan – una aproximación desde la fenomenología y El psicoanálisis. Facultad de psicología UBA/Secretaria de investigaciones/**anuario de investigaciones**/volumen XVII. 2010 p. 267-274.

ANDREWS, C. W. Revisiting Guerreiro Ramos's: New science of organization through Habermasian lenses: a critical tribute. **Administrative theory & praxis**, v.22, n. 2, p. 246-272, 2000.

AZEVEDO, Ariston. **A sociologia antropocêntrica de Alberto Guerreiro Ramos**. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2006.

_____.; ALBERNAZ, Renata Overnhausen. A “antropologia” do Guerreiro: a história do conceito de homem parentético. **Cadernos EBAPE**, vol. IV, nº 3, out. 2006.

_____. A redução sociológica em status nascendi: os estudos literários de Guerreiro Ramos publicados na revista Cultura Política. **O&S** - Salvador, v.17 - n.52, p. 47-68 - Janeiro/Março - 2010

BARBOSA, Muryatan Santana. Guerreiro Ramos: o personalismo negro. São Paulo: **Tempo Social**, vol. 18, nº 2, 2006.

_____. O Ten e a negritude francófona no Brasil: recepção e inovações. Rev. bras. Ci. Soc., São Paulo , v. 28, n. 81, Feb. 2013 . Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69092013000100011&lng=en&nrm=iso>. access on 03 Sept. 2014. <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-69092013000100011>.

BARIANI, Edison. **A sociologia no Brasil: uma batalha, duas trajetórias** (Florestan Fernandes e Guerreiro Ramos), Araraquara: UNESP, (dissertação), 2003.

_____. **A sociologia brasileira nos anos 1950: heterogeneidade e heteronomia**. Estudos Sociedade e Agricultura (UFRJ), v. 1, p. 1-20, 2008.

_____. Uma intelligentsia nacional: grupo de Itatiaia, IBESP e os Cadernos de Nosso Tempo. **Revista Caderno CRH** - ISSN 1983-8239 (versão on-line), Vol. 18, Nº 44 (2005). Disponível em <http://www.cadernocrh.ufba.br/viewarticle.php?id=52>. Acesso em 18/11/2013.

BASTIDE, Roger. Carta aberta a Guerreiro Ramos. **Anhembi**. São Paulo, ano III, v. 12, n. 36, nov. 1953, p. 521-28.

BHABHA, Homi. **The location of culture**, Londres: Routledge, 1994.

_____. **Nation and Narration**. Londres: Routledge, 1992.

_____. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 1998.

BOAVA, Diego Luiz Teixeira et al. Guerreiro Ramos e a fenomenologia: redução, mundo e existencialismo. **Revista Organização e Sociedade**, v. 17, n 52, Janeiro/Março de 2010, p.69-83.

BOMENY, Helena (Org.). Constelação Capanema: intelectuais e políticas. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 2001. COHN, Gabriel et al. Florestan Fernandes: história e histórias (depoimento). **Novos Estudos**, nº 42, jul 1995.

BRASIL Jr., As ciências sociais no Brasil – estudo realizado para a CAPES por L.A. Costa Pinto e Edison Carneiro. In: **Sociologia e Antropologia**, Vol. 02-03, p. 279-305, 2012. Disponível em http://www.revistappgsa.ifcs.ufrj.br/pdfs/ano2v3_registro_antonio-jr.pdf, Acesso em 10/08/2014.

CARDOSO, Cláudia Pons. **História das mulheres negras e pensamento feminista negro: algumas reflexões**. Florianópolis: Fazendo Gênero, 2008.

James Clifford. **Roots – travel and translation in the late twentieth century**. Cambridge: Harvard University Press, 1997.

COLLINS, Patrícia Hill. **Black feminist thought: knowledge, consciousness and the politics de empowerment**. New York, London: Routledge, 1st ed, 1991.

_____. **Black feminist thought: knowledge, consciousness, and the politics of empowerment**. New York, London: Routledge, 2nd ed, 2000.

COSTA, Affonso Henrique Vieira da (org.). Manual de iniciação à filosofia. Petrópolis: Vozes, 2007.

COSTA, Sérgio. Desprovincializando a sociologia: a contribuição pós-colonial. Revista Brasileira de Ciências Sociais. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 21, p. 117-134, 2006.

COTRIM, Gilberto; FERNADES, Mirna. **Fundamentos de filosofia**. São Paulo: Saraiva, 2010.

CRUZ, Leonardo Borges da. **Anti-racismo em Marília: trajetórias e perspectivas de luta do movimento negro atual**. Dissertação de mestrado. Marília, 2006.

_____. Movimento negro em movimento. Salvador, **Revista Plurais**, nº 1, vol. 1, jan./abr., 2010, p.61-75.

DARTIGUES, A. **O que é fenomenologia?** São Paulo: Moraes, 1992.

DURKHEIM, Émile. As regras do método sociológico. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1972.

ELIAS, Norbert e SCOTSON, John L. **Os estabelecidos e os outsiders:** sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.

FANON, Frantz, **Pele negra, máscaras brancas.** Porto: Editora Paisagem, 1975

FERREIRA, Acylene Maria Cabral. Amor e liberdade em Heidegger. **Revista Kriterion**, Belo Horizonte, nº 123, 2011.

FERNANDES, Florestan. A etnologia e a sociologia no Brasil: ensaios sobre aspectos da formação e do desenvolvimento das ciências sociais na sociedade brasileira. São Paulo: **Anhembi**, 1958.

FOUCAULT, Michel. **A Ordem do Discurso.** São Paulo: Edições Loyola, 2008.

GALEFFI, Dante Augusto. **Revista Ideação**, Feira de Santana, n.5, p.13-36, jan./jun. 2000.

GOMES, Ângela de Castro (Org.) **Capanema:** o ministro e seu ministério. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 2000.

GONZÁLEZ, Eduardo Álvarez. La cuestion Del sujeto em la fenomenologia existencial de Jean Paul Sartre. **Estud. Filos.** ISSN 0121-3628 nº38, Agosto de 2008, Universidad de Antioquia, p. 9-45.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. Como trabalhar com "raça" em sociologia. **Educação e Pesquisa (USP)**, São Paulo, v. 29, n. 01, p. 93-108, 2003.

_____. **Intelectuais negros e modernidade no Brasil.** Working Paper CBS-52-04. Centre for Brazilian Studies: University of Oxford, 2003. Disponível em: [http://www. fflch.usp.br/asag/Intelectuais%20negros%20e%20modernidade%20no%20Brasil.pdf](http://www.fflch.usp.br/asag/Intelectuais%20negros%20e%20modernidade%20no%20Brasil.pdf)>. Acesso em: 10/07/2014.

HALL, Stuart. New ethnicities. In: D. Morley e Kuan-Hsing Chen (eds.), **Stuart Hall: critical dialogues in cultural studies.** Londres/Nova York, Routledge, pp. 441-450, 1996.

_____. The work of representation. In: S. Hall (ed.), **Representation: cultural representations and signifying practices**, Londres, Sage/Open University, 1997, pp.13-74.

_____. Fundamentalismo, diáspora e hibridismo. In: _____. **A identidade cultural na pós-modernidade.** 3. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 1999.

HEGEL, George Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do espírito**. Rio de Janeiro: Vozes, 2002.

_____. **Estética: a ideia e o ideal**. São Paulo: Nova Cultural, 1988. (Coleção Os pensadores).

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Petrópolis: Vozes, 1988.

_____. Da essência da verdade, 1943.

_____. **Que é uma coisa – doutrina de Kant dos princípios transcendentais**. Lisboa: Edições 70, 1992.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento – a gramática moral dos conflitos**.

HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. **Dicionário Houaiss da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2007.

HUSSERL, Edmund. **Investigações lógicas; Sexta investigação; Elementos de uma elucidação fenomenológica do conhecimento**. São Paulo: Nova Cultural, 1988. (Coleção Os pensadores).

_____. **A ideia de fenomenologia**. Lisboa: Edições 70, 1990.

_____. **Meditações cartesianas: introdução à fenomenologia**. Tradução Maria Gorete Lopes e Souza. Porto: Rés, 2001.

KANT, Immanuel. **Critique of the Power of Judgment**, Edited by Paul Guyer, translated by Paul Guyer and Eric Mathews, Cambridge and New York: Cambridge University Press, 2000. The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant.

_____. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. In: MARCONDES, Danilo. **Textos básicos de filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

_____. **Crítica da Razão Pura**. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 7. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

KERN, Daniela. O conceito de hibridismo ontem e hoje: ruptura e contato. MÉTIS: **História & Cultura** – v. 3, n. 6, p. 53-70, jul./dez. 2004

MAIO, Marcos Chor. **Uma polêmica esquecida**: Costa Pinto, Guerreiro Ramos e o tema das relações raciais. Caxambu, XX Encontro Anual da ANPOCS, 1996.

_____. Uma polêmica esquecida: Costa Pinto, Guerreiro Ramos e o tema das relações raciais. Rio de Janeiro: **Dados**, vol 40, nº 1, 1997.

_____. O projeto Unesco e a agenda das ciências sociais no Brasil dos anos 40 e 50. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, Vol. 14, nº 41, out. de 1999.

_____. O Projeto Unesco: ciências sociais e o “credo racial brasileiro”. São Paulo: **Revista USP**, nº 46, p. 115-128, jun/ago 2000.

MELLINO, Miguel. **La crítica poscolonial** – descolonización, capitalismo y cosmopolitismo em los estudios poscoloniales. Buenos Aires: Paidós, 2008.

MERLEAU PONTY, Maurice. **Ciências do homem e fenomenologia**. São Paulo: Saraiva, 1973.

MOREIRA, Oscar Vitorino. **Conservação e recuperação do Material**.

MOTTA, Luiz Eduardo P. O ISEB no banco dos réus. Rio de Janeiro: **Revista Comum**, vol. 5, nº15. P.119-145, ago/dez 2000.

_____. A política do Guerreiro: nacionalismo, revolução e socialismo no debate brasileiro dos anos 1960. **Revista Organização e Sociedade**, v. 17, n 52, Janeiro/Março de 2010, p.85-101.

MOURA, Clóvis. **Brasil: raízes do protesto negro**. São Paulo: Global, 1983.

MUNANGA, Kabengele. **Negritude: usos e sentidos**. São Paulo: Ática, 1988.

NASCIMENTO, Beatriz. Por uma história do homem negro. In: RATTTS, Alex (Org.). **Eu sou Atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento**. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo; Instituto Kuanza, 2006. (publicado originalmente em: *Revista de Cultura Vozes*, v. 68, n. 1, p. 41-45, 1974.)

NIETZSCHE, Friedrich. **Obras incompletas**. São Paulo: Nova Abril Cultural, col. Os Pensadores, 1999.

NOGUEIRA, João Carlos. A sociologia e a política em Guerreiro Ramos. **Revista Esboços**, nº15 – UFSC, p. 67-84, 2007.

NOVELLI, Pedro Aparecido. A crítica de Hegel ao conceito de lei em Kant. **Revista Eletrônica Estudos Hegelianos**, ano 5, vol 9, dez. 2008, p. 101-116.

NUNES, Cícera. **Cultura de base africana em Juazeiro do Norte – CE: um estudo sobre a participação feminina no Reisado**. Florianópolis: Fazendo Gênero, 2008.

OGBURN, William F. **Social change**. New York: The Viking Press, 1938.

PISETTA, Écio Elvis. Heidegger. In: COSTA, Afonso Henrique Vieira. **Manual de iniciação à filosofia**. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 155-163.

OLIVEIRA, Fábio Nogueira de. Modernidade, política e práxis negra no pensamento de Clóvis Moura. In: **PLURAL, Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da USP**, São Paulo, v.18.1, pp.45-64, 2011.

OLIVEIRA, Guilherme Saramago de, CUNHA, Ana Maria de Oliveira. **Breves considerações a respeito da fenomenologia e do método fenomenológico**. Disponível em <http://www.fucamp.edu.br/wp-content/uploads/2010/10/9%C2%AA-GUILHERME-SARAMAGO.pdf>. Acesso em 23/11/12.

OLIVEIRA, Lúcia Maria Lippi, VELLOSO, Mônica Pimenta; GOMES, Ângela Maria Castro. **Estado Novo, ideologia e poder**. Rio de Janeiro, Zahar, 1982.

_____. **A sociologia do Guerreiro**. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1995.

ORTIZ, Renato. Notas sobre ciências sociais no Brasil. **Novos Estudos CEBRAP**, São Paulo: CEBRAP, nº 27, jul 1990, p. 163-175.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina. **Anuario Mariateguiano**, 9: 113-121, 1997.

_____. **Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina**. In: LANDER, E. (org.). La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales (perspectivas latinoamericanas). Buenos Aires, Clacso, pp. 201-246, 2000.

RAMOS, Alberto Guerreiro. **Introdução à cultura**. Rio de Janeiro: Cruzada da Boa Imprensa, 1939.

_____. Literatura latino-americana (I). **Cultura Política**, Rio de Janeiro, ano 1, n. 3, p. 274-5, mai., 1941a.

_____. Literatura latino-americana (II). **Cultura Política**, Rio de Janeiro, ano 1, n. 4, p. 246-8, jun., 1941b.

_____. Literatura latino-americana (III). **Cultura Política**, Rio de Janeiro, ano 1, n. 5, p. 280-3, jul., 1941c.

_____. Literatura latino-americana (IV). **Cultura Política**, Rio de Janeiro, ano 1, n. 6, p. 285-8, ago., 1941d.

_____. Literatura latino-americana (V). **Cultura Política**, Rio de Janeiro, ano 1, n. 7, p. 299-301, set., 1941e.

_____. Literatura latino-americana (VI). **Cultura Política**, Rio de Janeiro, ano 1, n. 8, p. 274-7, out., 1941f.

_____. Literatura latino-americana (VII). **Cultura Política**, Rio de Janeiro, ano 1, n. 9, p. 398-402, nov., 1941g.

_____. A sociologia da Max Weber (sua importância para a teoria e a prática da Administração). **Revista do Serviço Público**, ago./set. de 1946

_____. Notas sobre planificação social, **Revista do Serviço Público**, dez. de 1946b

_____. A hipótese da demora cultural, Rio de Janeiro: **Revista do Serviço Público**, jan./fev. de 1947.

_____. A pesquisa social e os “surveys” sociais, **Revista do Serviço Público**, março de 1947b

_____. Administração e política à luz da Sociologia, **Revista do Serviço Público**, s/d

_____. Pequena bibliografia do estudo do padrão de vida, **Revista do Serviço Público**, mai/jun. de 1947c

_____. As Ciências Sociais em transição, **Revista do Serviço Público**, jul./ago. de 1947b

_____. Novos rumos das Ciências Sociais na América Latina, **Revista do Serviço Público**, nov/dez. de 1947d

_____. Karl Mannheim (1893-1947), **Revista do Serviço Público**, s/d

_____. Francisco Ayala – tratado de Sociologia, **Revista do Serviço Público**, mar./abr. de 1948

_____. Duas experiências, **Revista do Serviço Público**, set./out. de 1948b

_____. Pequena bibliografia para o estudo da assimilação e aculturação, **Revista do Serviço Público**, de 1948c

_____. W. I. Thomas (1863-1947), **Revista do Serviço Público**, jan. e fev. de 1948d

_____. Contatos Raciais no Brasil. In: **O Quilombo**, nº 1, p. 8, 1948e

_____. Representante do DASP na Conferência de Imigração: Guerreiro Ramos. In: **O Quilombo**, nº 2, p. 2 (NÃO ASSINADA)

_____. CARNEIRO, Édison; NASCIMENTO, Abdias do. 1º Congresso do Negro Brasileiro de 1949: Temário. In: **O Quilombo**, nº 3, p. 5

_____. Uma experiência de grupoterapia. In: **O Quilombo**, nº 4, p. 7, 1949d

_____. Apresentação da grupoterapia. In: **O Quilombo**, nº 5, p. 6

_____. Teoria e prática do psicodrama. In: **O Quilombo**, nº 6, p. 6-7

_____. Guerreiro Ramos (Cartaz), In: **O Quilombo**, nº 7-8, p. 2 (NÃO ASSINADA)

_____. Teoria e prática do sociodrama. In: **O quilombo**, nº 7-8, p. 9

- _____. Apresentação da negritude. In: **O Quilombo**, nº 10, p. 11
- _____. Condições de vida da população brasileira, **Revista do Serviço Público**, janeiro de 1949
- _____. A sociologia do orçamento familiar (normas de vida), **Revista do Serviço Público**, jan. e fev. de 1949b
- _____. As classes sociais e a saúde das massas, **Revista do Serviço Público**, outubro de 1949c
- _____. **O processo da sociologia no Brasil**: esquema de uma história de idéias. Rio de Janeiro: [s.e.], 1953.
- _____. **A nova ciência das organizações**: uma reconceituação da riqueza das nações. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1989
- SÁENZ , MARIA CARMEN LÓPEZ. Fenomenología y marxismo. El compromiso político de Merleau-Ponty. Madri: **Daímon Revista Internacional de Filosofía**, nº 51, 2010, 103-121.
- SANTIAGO Jr., Francisco das Chagas Fernandes. Imagem, raça e humilhação no espelho negro da nação: cultura visual, política e “pensamento negro” brasileiro durante a ditadura militar. **Topoi**, v. 13, n. 24, jan.-jun. 2012, p. 94-110.
- SANTOS, Roberval de Jesus Leone dos. Modelos de engajamento. **Estudos Avançados** 19 (54), 2005, p. 391-427.
- SARTRE, Jean-Paul. **El ser y la nada**. Buenos Aires: Editorial Losada, 1966.
- _____. **O existencialismo é um humanismo**. São Paulo: Abril Cultural (Coleção Os Pensadores), 1978.
- _____. **La náusea**. México D.F.: Editorial Época S.A., s/d.
- _____. **Entre quatro paredes**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.
- SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e representação**. Rio de Janeiro: Contraponto, s/d.
- _____. **Essays of Schopenhauer**. Disponível em <http://ebooks.adelaide.edu.au/s/schopenhauer/arthur/essays/contents.html>. Acesso em 26/09/2013 às 23:34 hs.
- SCHWARTZMAN, Simon; BOMENY, Helena Maria Bousquet; COSTA, Vanda Maria Ribeiro. **Tempos de Capanema**. São Paulo: Paz e Terra: Fundação Getulio Vargas, 2000.
- SILVA, Claudilene Maria da. PENSAMENTO NEGRO E EDUCAÇÃO INTERCULTURAL NO BRASIL. In: **Acta Científica XXIX Congresso de la Asociación Latinoamericana de Sociología**. Santiago: 2013. Disponível em

http://actacientifica.servicioit.cl/biblioteca/qt/GT28/GT28_DaSilvaClaudilene.pdf
(Acesso em 10-jan-2014)

SIMMONS, John. **Os 100 maiores cientistas da história** – uma classificação dos cientistas mais influentes do passado e presente. Rio de Janeiro: Difel, 2010.

SOUZA, Lynn Mario Trindade Menezes de . Hibridismo e Tradução Cultural em Bhabha. In: Benjamin Abdala Junior. (Org.). **Margens da Cultura: mestiçagens, hibridismo e outras misturas**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004, v. , p. 113-133.

TENÓRIO, O drama de ser dois: um sociólogo engravatado. **Organização & Sociedade** - Salvador, v.17 - n.52, p. 29-46 - Janeiro/Março - 2010

VIANNA, Luiz Werneck. Em busca de um marco comparativo. **Dados**, Rio de Janeiro: IUPERJ, 1994, vol. 37, nº3, p. 357-403.

VOSS, Jeferson. **O conceito de formação discursiva de Foucault e o tratamento de objetos da mídia**: sobre a responsabilidade social na publicidade impressa brasileira Maringá, Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Maringá, 2011.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Pioneira, 2000.