

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

Alan Caldas

A TEORIA SOCIAL DE GUERREIRO RAMOS: A formação
de um *habitus* sociológico na periferia do capitalismo

SÃO CARLOS -SP

2021

Alan Caldas

A TEORIA SOCIAL DE GUERREIRO RAMOS: A formação de um *habitus* sociológico na
periferia do capitalismo

Tese apresentada ao Programa de Pós-
Graduação em Sociologia da
Universidade Federal de São Carlos, para
obtenção do título de doutor em
Sociologia.

Orientador: Vera Alves Cepêda

São Carlos-SP

2021



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS

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

Folha de Aprovação

Defesa de Tese de Doutorado do candidato Alan Caldas, realizada em 30/08/2021.

Comissão Julgadora:

Profa. Dra. Vera Alves Cepêda (UFSCar)

Prof. Dr. Antonio da Silveira Brasil Júnior (UFRJ)

Prof. Dr. Alexandro Dantas Trindade (UFPR)

Prof. Dr. Maro Lara Martins (UFES)

Profa. Dra. Priscila Martins Medeiros (UFSCar)

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

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

AGRADECIMENTOS

Realizamos esta pesquisa entre os anos de 2017 e 2021, anos difíceis para todas as pessoas que se indignam com a desigualdade e a violência deste país. Felizmente, pude contar com o companheirismo, a camaradagem, o incentivo e o amor de muita dessas pessoas. Sem elas esse trabalho não teria sido possível. Por isso agradeço:

À Profa. Vera Alves Cepêda por seus cuidados e suas orientações sempre precisas, preciosas e motivadoras.

À Prof. Maria José de Rezende por ter me apresentado Guerreiro Ramos e incentivado para eu prosseguisse na vida acadêmica.

À Prof. Priscila Medeiros e ao Prof. Alexandro Trindade pela imensa contribuição feita durante os exames de qualificação.

À todo o pessoal do grupo de pesquisa de Ideias e Intelectuais, em especial, Renato, Diego, José Augusto, Jonas, José Paulo, Giu, Gabi e Jeferson. Aprendi e aprendo muito com vocês.

Ao camarada Nikolas por compartilhar suas ideias e visão das coisas e por nosso trabalho conjunto.

À Ayodele por me ajudar a construir o sentido diariamente.

À Silvia, Gil e Lucas pelo amor fraterno que me dedicam.

À D. Marinete e Cuti pelo incentivo e apoio sem o qual este trabalho não teria sido possível.

Aos camaradas do CECA-Sanca, Bruno, Rapha, Pedro e, especialmente, ao meu irmão Lyron, que tanto me ensina nessa roda da vida.

RESUMO

Esta tese tem como objeto de estudo a teoria social do sociólogo brasileiro Alberto Guerreiro Ramos (1915–1982) desenvolvida durante os anos de 1935 e 1955. O objetivo central desta tese é refazer o percurso do autor pelo campo intelectual brasileiro e mostrar como ele constituiu a sua teoria social, tanto do ponto de vista dos condicionantes sociais que ela recebeu, quanto da estrutura de sentido que organiza seus conceitos. Do ponto de vista teórico-metodológico, nos utilizamos dos conceitos de *habitus* e campos sociais, oriundo da obra do sociólogo francês Pierre Bourdieu, com uma perspectiva hermenêutica de interpretação dos conceitos. Nossa hipótese condutora é a de que Ramos desenvolveu sua teoria sociológica, sobretudo, entre 1946 e 1953, de maneira condicionada, de um lado, pela metateoria que o autor adotou na juventude (entre 1935–1943) e pela sua experiência em instituições como o Departamento Administrativo do Serviço Público, o Teatro Experimental do Negro e a Assessoria Econômica da presidência da República do segundo governo Vargas. De especial destaque nesse processo foi o enfrentamento do autor com a sociologia estadunidense, sobretudo aquela oriunda da Escola de Chicago, divulgada e consolidada no Brasil por Donald Pierson. Para esse combate intelectual o autor usou, além da metateoria de sua juventude, também as teorias da negritude, do desenvolvimentismo cepalino e da sociologia alemã. Concluimos que a teoria social do autor se estruturou como uma sociologia do conhecimento apta a pensar os descompassos dos processos de racionalização na periferia do capitalismo e ainda capaz de fornecer subsídios para o que o indivíduo compreenda e supere, dentro de certos limites, os seus condicionamentos sociais.

Palavras-chave: Guerreiro Ramos. Teoria Social. Pensamento social brasileiro.

ABSTRACT

This thesis has as its object of study the social theory of the Brazilian sociologist Alberto Guerreiro Ramos (1915–1982), developed during the years 1935–1955. The main objective of this thesis is to analyse the author's journey through the Brazilian intellectual field and show how he formulated its social theory, both from the point of view of the social conditions and from of the structure of meaning that organizes its concepts. From a theoretical-methodological point of view, we use the concepts of *habitus* and social fields, derived from the work of French sociologist Pierre Bourdieu, with a hermeneutic perspective of interpretation of concepts. Our guiding hypothesis is that Ramos developed his sociological theory, especially between 1946 and 1953, conditioned, on the one hand, by the metatheory that the author adopted in his youth (between 1935–1943) and by his experience in institutions such as the Administrative Department of the Public Service, Black People's Experimental Theater (Teatro Experimental do Negro) and the Economic Advisory Office of the presidency of the second Vargas government. Of special note in this process was the author's confrontation with American sociology, especially that originating from the Chicago School, disseminated and consolidated in Brazil by Donald Pierson. For this intellectual combat the author used, in addition to the meta-theory of his youth, also the theories of blackness, ECLAC developmentalism and German sociology. We concluded that the author's social theory was structured as a sociology of knowledge capable of thinking about the imbalances of rationalization processes in the periphery of capitalism and also capable of providing subsidies for the individual to understand and overcome, within certain limits, their conditioning social.

Keyword: Guerreiro Ramos. Social Theory. Brazilian social thoughts.

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 - Fases da produção sociológica de Guerreiro Ramos	p. 17
---	-------

LISTA DE SIGLAS

AIB - Ação Integralista Brasileira
ANL - Aliança Nacional Libertadora
CCFSP - Conselho Federal do Serviço Público Civil
CEPAL - Comissão Econômica para América Latina
II CLAS - II Congresso Latino Americano de Sociologia
CNI - Confederação Nacional da Indústria
DASP - Departamento Administrativo do Serviço Público
DNCr - Departamento Nacional da Criança
Ecosoc - Conselho Econômico e Social
ELSP - Escola Livre de Sociologia e Política
FIESP - Fundação das Indústrias do Estado de São Paulo
FNB - Frente Negra Brasileira
FNFi - Faculdade Nacional de Filosofia
IBESP - Instituto Brasileiro de Estudos Sociais e Políticos
IHI - Inspetoria de Higiene Infantil
INN - Instituto Nacional do Negro
ISEB - Instituto Superior de Estudos Brasileiros
MESP - Ministério da Educação e Saúde Pública
OEA - Organização dos Estados Americanos
PCB - Partido Comunista Brasileiro
PSD - Partido Social Democrático
PTB - Partido Trabalhista Brasileiro
RSP - Revista do Serviço Público
SBS - Sociedade Brasileira de Sociologia
TEN - Teatro Experimental do Negro

ÍNDICE

INTRODUÇÃO.....	11
1 CATOLICISMO E PERSONALISMO NA JUVENTUDE DE GUERREIRO RAMOS	32
1.1 INTEGRALISMO E AS DISPUTAS NO CAMPO RELIGIOSO.....	39
1.2 O CENTRO DOM VITAL: OS INTELECTUAIS ORGÂNICOS DA IGREJA.....	42
1.3 A <i>DOXA</i> DO CAMPO.....	45
1.4 A METATEORIA PERSONALISTA DE GUERREIRO RAMOS.....	53
1.4.1 O Indeterminado, Deus e o mundo: uma metafísica da liberdade.....	54
1.4.2 Antropologia: O Conceito de pessoa.....	62
1.4.3 Ética: Rebeldia e Inconformismo.....	66
1.4.4 Epistemologia: saber de salvação.....	69
2 GUERREIRO RAMOS E A INSTITUCIONALIZAÇÃO DAS CIÊNCIAS SOCIAIS NO BRASIL.....	77
2.1 OS PRIMEIROS ANOS NA CAPITAL FEDERAL E O CAMPO DO ENSAÍSMO... 78	
2.2 A INSTITUCIONALIZAÇÃO DAS CIÊNCIAS SOCIAIS NO RIO DE JANEIRO E SUA RELAÇÃO COM O CAMPO POLÍTICO.....	83
2.2.1 Excurso: um pensamento na forma de ensaio.....	93
2.3 A CONSTRUÇÃO DAS POSIÇÕES E DOS PARADIGMAS DOMINANTES NAS CIÊNCIAS SOCIAIS BRASILEIRAS NOS ANOS 1940.....	96
2.4 A ATUAÇÃO SOCIOLOGICA DE GUERREIRO RAMOS NO DEPARTAMENTO NACIONAL DA CRIANÇA (DNCR).....	106
2.5 GUERREIRO RAMOS E A ESCOLA DE CHICAGO (1944–1950).....	119
3 AS VIVÊNCIAS NO TEN: A NEGRITUDE POLÊMICA.....	143
3.1 O TEATRO EXPERIMENTAL DO NEGRO: TEORIA E PRÁTICA.....	150
3.2 OS EVENTOS CIENTÍFICOS, AS ALIANÇAS E OS ENFRENTAMENTOS COM OS INTELECTUAIS ACADÊMICOS.....	159
3.3 A NEGRITUDE COMO ARMA INTELECTUAL.....	166

4 AS EXPERIÊNCIAS NAS INSTITUIÇÕES DESENVOLVIMENTISTAS.....	183
4.1 AS VIVÊNCIAS NO DEPARTAMENTO ADMINISTRATIVO DO SERVIÇO PÚBLICO (DASP).....	184
4.2 A CEPAL E A ASSESSORIA ECONÔMICA DO SEGUNDO GOVERNO VARGAS	192
4.3 O II CONGRESSO LATINO AMERICANO DE SOCIOLOGIA.....	198
5 A SOCIOLOGIA DO CONHECIMENTO NA PERIFERIA.....	209
5.1 O DESENVOLVIMENTO DAS CIÊNCIAS SOCIAIS NA ALEMANHA E A SUA RECEPÇÃO NO BRASIL.....	210
5.2 OS CONCEITOS FUNDAMENTAIS DA SOCIOLOGIA DO CONHECIMENTO E SUA APROPRIAÇÃO POR GUERREIRO RAMOS.....	219
6 OS PROCESSOS DE RACIONALIZAÇÃO NA PERIFERIA.....	266
6.1 RACIONALIDADE, DESENCANTAMENTO E IRRACIONALIDADE.....	268
6.2 AS FORMAS DA RACIONALIDADE.....	273
6.3 AS TENSÕES ENTRE AS RACIONALIDADES E OS DIAGNÓSTICOS DA MODERNIDADE.....	286
6.4 RACIONALIDADES FUNCIONAIS E SUBSTANTIVAS NA CONSTITUIÇÃO DA MODERNIDADE PERIFÉRICA.....	290
6.4.1 O descompasso do mercado cultural periférico.....	292
6.4.2 A tensão das racionalidades do ponto de vista psicológico.....	304
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	312
REFERÊNCIAS.....	319

INTRODUÇÃO

Alberto Guerreiro Ramos (1915–1982) foi uma das figuras centrais no debate das ciências sociais brasileiras nos anos 1950 e 1960. O autor fez parte da primeira geração de cientistas sociais formados em universidades brasileiras nos anos 1940, em grande medida sob orientação de professores estrangeiros. Ramos e outros membros de sua geração como Florestan Fernandes, Darcy Ribeiro, Luis Aguiar Costa Pinto e outros assumiram posições de liderança no debate intelectual das ciências sociais, a partir do início de 1950. Em grande medida, a trajetória de Ramos se desenvolveu à margem do mercado acadêmico brasileiro, mesmo assim ele esteve em instituições importantes de problematização da realidade nacional, como o Departamento Administrativo do Serviço Público (DASP), o Teatro Experimental do Negro (TEN), a Assessoria Econômica do segundo governo de Getúlio Vargas, o Instituto Brasileiro de Economia, Sociologia e Política (IBESP), o Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB), a Escola Brasileira de Administração Pública (EBAP) da Fundação Getúlio Vargas, o Partido Trabalhista Brasileiro (PTB), entre outras.

O referido sociólogo produziu 19 livros¹ e mais de 300 textos que incluem ensaios e artigos científicos. No conjunto desta obra, o autor tratou dos principais problemas da modernidade, como o papel desalienante das artes, a autenticidade estética nos países surgidos por colonização, a crise existencial do homem moderno (RAMOS, 1937a, 1939, 1941a, 1941b, 1941c, 1941d, 1941e, 1941f), a vida nas cidades, as questões de saúde pública (RAMOS, 1944a), a estruturação da burocracia estatal (RAMOS, 1946e, 1966), o preconceito e a discriminação racial, a negritude e a branquitude, o uso terapêutico do teatro para reparar os danos do racismo (RAMOS; NASCIMENTO, 1950; RAMOS, 1949b, 1950c, 1950j, 1950m, 1952b, 2020 [1950]), as indagações ligadas ao orçamento familiar, as formas de organização racional do trabalho industrial (RAMOS, 1950a, 2008 [1950]), o mercado cultural na periferia do capitalismo, as tarefas dos intelectuais nos

¹ *O drama de ser dois* (1937), *Introdução à Cultura* (1939), *Aspectos sociológicos da puericultura* (1944), *Um inquérito sobre quinhentos menores* (1946), *Notícias sobre as pesquisas e os estudos sociológicos no Brasil (1940–1949)* (1949), *Problemas econômicos e sociais do Brasil* (1949) (os dois últimos em co-autoria com Evaldo da Silva Garcia), *Sociologia do orçamento familiar* (1950), *Uma introdução ao histórico da organização racional do trabalho* (1950), *Relações de raça* (1950) (em co-autoria com Abdias do Nascimento), *Sociologia Industrial* (1952), *O processo da sociologia no Brasil* (1953), *Cartilha do aprendiz de sociólogo* (1954), *Introdução crítica à sociologia brasileira* (1957), *A redução sociológica* (1958), *O problema nacional do Brasil* (1960), *A crise do poder no Brasil* (1961), *Mito e verdade da revolução brasileira* (1963), *Administração e estratégia de desenvolvimento* (1966), *A nova ciência das organizações* (1981).

processos de mudança, o desenvolvimento econômico e seus efeitos nas esferas políticas e culturais (RAMOS, 1953a, 1995a [1957]), as linhagens do pensamento social e político brasileiro, os dilemas da democracia, o sistema partidário, o nacionalismo, as classes sociais, a modernização, as ideologias políticas, a crise do sistema político brasileiro nos anos 1960 (RAMOS, 1960, 1961, 1963), a função da racionalização e da tecnologia no desenvolvimento das sociedades periféricas, o descondicionamento do ser humano e a descoberta de suas potencialidades éticas, os limites da racionalidade econômica, entre outros temas candentes (RAMOS, 2008 [1950], 1966, 1981a).

Além disso, ele manteve intenso debate intelectual com as principais tradições teóricas do seu tempo, como o personalismo católico dos anos 1930 (RAMOS, 1937a, 1939a), a literatura latino-americana de sua época (RAMOS, 1941a, 1941b, 1941c, 1941d, 1941e, 1941f), o pensamento de Silvio Romero, Euclides da Cunha, Alberto Torres e Oliveira Vianna (RAMOS, 1953a, 1995a [1957]), a antropologia culturalista de Gilberto Freyre e Arthur Ramos (RAMOS, 1981b [1954], 1955c, 1956c), a sociologia norte-americana, sobretudo, a da Escola de Chicago (RAMOS, 1948a), as teorias da administração estadunidenses (RAMOS, 2008 [1950], 1966), o historicismo de Dilthey (RAMOS, 1955f, 1956c), a sociologia de Durkheim (RAMOS, 1946g), a de Weber (RAMOS, 2012 [1946]), a de Mannheim (RAMOS, 1946c, 1996 [1958], 1966, 1981a), a de Gurwitsch (RAMOS, 1955d), o marxismo (RAMOS, 1955d, 1955e, 1963), a fenomenologia (RAMOS, 1996 [1958], 1963), o existencialismo (RAMOS, 1937a, 1996 [1958], 1963), a negritude francófona (RAMOS, 1950j, 1952b, 1952d, 1981b, 1995a), o desenvolvimentismo da CEPAL (RAMOS, 1995a [1957]), a teoria econômica de Ignácio Rangel (RAMOS, 1999, 1966), o nacionalismo isebiano (RAMOS, 1960), as teorias da modernização estadunidenses (RAMOS, 1966), entre outras.

O autor também envolveu-se em importantes diatribes teóricas com figuras centrais do pensamento social no Brasil, como Gilberto Freyre (RAMOS, 1956i), Costa Pinto (RAMOS, 1953q, 1954a), Roger Bastide (RAMOS, 1954b), Florestan Fernandes (RAMOS, 1996 [1966]), Hélio Jaguaribe (RAMOS, 1959a). Ramos também desenvolveu importantes teses acerca do caráter patológico das relações raciais no Brasil (RAMOS, 1981b [1954]), da heteronomia do mercado cultural na periferia do capitalismo (RAMOS, 1953a, 1995a [1957]), do papel da racionalização econômica na transformação da estrutura social ainda colonial do Brasil dos anos 1950 (RAMOS, 1995a [1957], 1996 [1958], 1960), do funcionamento da sociedade política no Brasil (RAMOS, 1961), dos estilos de pensamento autóctones (RAMOS, 1961), entre outras.

Em vista do que produziu, dos lugares pelos quais passou, da qualidade das teses que sustentou, dos debates intelectuais que estabeleceu, podemos dizer que Ramos é um autor extremamente importante para o debate das ciências sociais brasileiras. Os diversos estudos sobre sua obra confirmam essa importância. Por exemplo, Adrina Estevam de Amorim (2008), Thiago da Costa Lopes (2012) e Marcos Chôr Maio e Lopes (2015) abordaram o pensamento desse autor sobre a saúde pública em seu contexto institucional e em suas influências teóricas. Joel Rufino dos Santos (1995), Maio (1997, 2015), Elisa Larkin Nascimento (2003), Muryatan Santana Barbosa (2004), Leonardo Borges da Cruz (2014), João Feres (2015), Luiz Augusto Campos (2015), Nikolas Pallisser Silva e Alan Caldas (2020) enfocaram o tema das relações raciais na obra de Ramos, apresentando suas especificidades e as suas contribuições para o debate atual, além de contextualizarem historicamente essa produção.

A proposta de Ramos de uma sociologia nacional que apoiasse o desenvolvimento de um capitalismo local dividiu os intérpretes. Roger Bastide (1953), Florestan Fernandes (1977), Dante Moreira Leite (1992), Maria Sylvia Carvalho Franco (1978) e Edison Bariani (2011) criticaram essa proposta, ora por não respeitar os padrões de cientificidade estabelecidos e, assim, se tornar mera “ideologia”, ora por considerar inviável o desenvolvimento de um capitalismo nacional no contexto dos anos de 1950. Já Teotônio Junior (1958), A. L. Machado (1958), Benedito Nunes (1996 [1958]), R. M. Garcia (1983), Lucia Lippi Oliveira (1983, 1995), Mario Henrique Hecksher (2004) e Christian Edward Cyril Lynch (2015) valorizaram o método envolvido na sociologia nacional de Ramos por abrir-se à dinâmica dos países periféricos sem abandonar o uso de categorias universais e de uma teoria sistemática.

Oliveira (1995), Bariani (2003), Hecksher (2004), Tatiana Gomes Martins (2008) e Ricardo Gomes Shiota (2010) abordaram o embate entre Ramos e Florestan Fernandes, ora destacando as diferenças teórico-metodológicas, ora aproximando as duas abordagens a uma teoria crítica da sociedade brasileira envolvida com projetos de transformação social. Maio (1997) tratou do debate entre Ramos e Costa Pinto com relação às relações raciais e Caldas (2018) abordou o diálogo entre Ramos e Roger Bastide em referência à sociologia do conhecimento. Alzira Alves de Abreu (1983), Elizabeth Rago (1992), Maria Aparecida Abranches (2006) e Márcio Ferreira de Souza (2009) pesquisaram o nacionalismo de Ramos e ressaltaram seu caráter democrático popular. Nunes (1996), Renato Ortiz (1985), Christina W. Andrews (2000), Aristôn Azevêdo (2006) e Lopes (2012) iluminaram, respectivamente, as contribuições do historicismo e da fenomenologia, de Habermas,

do personalismo católico e da Escola de Chicago para a formulação de diferentes aspectos do pensamento de Ramos. Oliveira (1995; 2009) ainda abordou a relação de Guerreiro com seu contexto histórico e Martins (2008) a vinculação deste autor com o léxico desenvolvimentista das décadas 1950–1960.

A revisão das teses de Ramos, feita pelos comentadores e comentadoras acima, aponta para o vigor, a força explicativa e a contemporaneidade de sua obra. A variedade de debates teóricos, de temas e de agenda de pesquisa, além da diversidade das interpretações de suas categorias e de sua trajetória, trazem dificuldades significativas para aqueles que querem investigar a produção desse autor. Partimos da perspectiva de que a obra e o pensamento de Ramos —\$!— não constituem um *corpus* homogêneo e sistematicamente fechado. Ao contrário, eles realizaram-se no movimento, reagindo tanto aos condicionantes de sua trajetória pessoal, quanto às problemáticas colocadas pelas diversas instituições e problemas de pesquisa nos quais esse sociólogo esteve envolvido. Pesam ainda nesta perspectiva de um pensamento em *constructo*, os diálogos intelectuais, ou seja, leituras, filiações e recusas de postulados teóricos circulantes no mundo e no Brasil de sua época e as disputas acadêmicas sobre a hierarquia da agenda de pesquisa das ciências sociais em coetânea construção. Além disso, consideramos de grande importância compreender o modo do autor reestruturou as diversas tradições de pensamento vigentes em sua época, que ele recebe, assimila, tensiona, coloca em suspensão, ressignifica e (re)produz. Acreditamos que sem acompanharmos essa dinâmica, externa e interna à obra, não podemos compreender, com profundidade, a rica geografia do pensamento guerreiriano.

Em vista desses pressupostos, esta tese investiga como essa geografia intelectual se formou a partir do cruzamento de experiências históricas, trajetória biográfica, trabalho intelectual, diálogos e disputas no campo simbólico; ao mesmo tempo, faremos um movimento interno à obra do autor, compreendendo seus argumentos e o modo como recebe, seleciona e mobiliza os conceitos de outros intelectuais vindos de diversas tradições teóricas. Com isso, buscamos uma interpretação do modo como o autor construiu sua sociologia ao longo do tempo, na perspectiva das suas vivências no campo intelectual brasileiro, mas também da de sua estrutura interna de sentido.

Podemos dividir a obra de Guerreiro Ramos em 4 fases. A primeira engloba os anos de 1935 a 1943 e inicia-se quando o autor começou a escrever em jornais de Salvador como *O Imparcial*. Nesta fase Ramos teve uma breve passagem pela Ação Integralista Brasileira (AIB), participou da fundação do Centro de Cultura Católica na Bahia e publicou dois livros, um de poesia, *O drama de*

ser dois (1937), e outro de ensaios literários, *Introdução à cultura* (1939) (NASCIMENTO, 1950; MAIO, 2015). Seus escritos desse período tratam da procura do eterno na subjetividade lançada no mundo do transitório e do secular, bem como da crise espiritual da modernidade, decorrente, segundo o autor, do abandono dos valores espirituais em detrimento dos interesses materiais e utilitários (RAMOS, 1939). Esses escritos são importantes visto que mostram a constituição da metateoria de Guerreiro Ramos, isto é, de suas concepções básicas acerca do real, do humano, do conhecimento e da ética.

A segunda fase desenrola-se entre 1944 e 1955. Nesse período o sociólogo está interessado, sobretudo, em desenvolver sua teoria social, quer dizer, suas concepções acerca da natureza do *socius*, do conhecimento sociológico, da ação social, da relação entre indivíduo e sociedade e entre as esferas sociais, do problema da historicidade e da racionalização técnica. Nesses anos, o autor ocupou postos na burocracia estatal, como professor no Departamento Nacional da Criança (DNCr) (1943–1948), como funcionário no Departamento Administrativo do Serviço Público (DASP) (1944–1950), além de participar com alguma frequência da Assessoria Econômica da Presidência da República do segundo governo de Getúlio Vargas (1951–1954). Ademais, ele militou no Teatro Experimental do Negro (1948–1955), de onde retirou muitas das linhas diretrizes de sua teoria social. À produção intelectual desse período corresponde suas obras mais citadas: *Introdução crítica à sociologia brasileira* (1957) e *Redução Sociológica* (1958)².

Os anos entre 1955 e 1965 compõe a terceira fase da produção do autor. Entre 1955 e 1958, Ramos foi diretor do Departamento de Sociologia do Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB); em 1960, filiou-se ao Partido Trabalhista Brasileiro (PTB) e em 1962 candidatou-se a deputado federal pelo Estado da Guanabara, não conseguiu se eleger, mas ficou como segundo suplente; em 1963, com o afastamento de Leonel Brizola, assumiu a cadeira na Assembleia Nacional, onde permaneceu até o Golpe Militar de 1964. Nesse período, ele orientou seus escritos para a compreensão de diversos aspectos da estrutura social brasileira, ou seja, esteve preocupado em produzir uma teoria sociológica da sociedade nacional, por isso voltou-se para múltiplas características desse objeto, por exemplo, os estilos de pensamento político, as classes sociais, os partidos políticos, a segurança nacional, o nacionalismo, as alianças entre estudantes e operários, o

2 O primeiro livro referido constitui uma coletânea de ensaios escritos entre 1953 e 1955; já o segundo é uma tentativa de sistematização do fazer sociológico desenvolvido pelo autor no período de 1953 e 1955 (RAMOS, 1996). Desse modo, embora publicados após 1955, consideramos mais apropriado incluí-los entre os trabalhos da segunda fase do autor, seja devido à data de sua elaboração, seja devido às experiências intelectuais que se referem, ou ainda em virtude da predominância de textos relacionados com a teoria social de Ramos.

populismo, os governos de Juscelino Kubitschek, Jânio Quadro e João Goulart. Seus textos mais importantes nesse período estão reunidos em *O problema nacional do Brasil* (1960), *A crise do poder no Brasil* (1960) e em *Mito e verdade da revolução brasileira* (1963).

A quarta fase do autor ocorreu entre 1966 e 1982, data de sua morte. Nesse intervalo, Ramos se voltou, novamente, para as questões da teoria social, criticando os alicerces da teorização moderna, que ele disse ser cúmplice da racionalidade de mercado, cujo resultado seria a degradação da natureza interna e externa do homem (RAMOS, 1981a). Após ter seu mandato de deputado federal cassado em 1964, ele dedicou-se à escrita de *Administração e estratégia de desenvolvimento* (1966), onde retomou o problema da racionalização da sociedade brasileira; mas sua principal obra do período é, sem dúvidas, *A nova ciência das organizações* (1981), expressão mais bem acabada do seu pensamento de maturidade. Ramos escreveu essa obra enquanto era professor na Universidade do Sul da Califórnia, entre 1966 e 1981. Ela está inserida num debate amplo envolvendo modernidade, racionalização e ética³.

Tabela 1 - Fases da produção sociológica de Guerreiro Ramos (1935–1981)

Fase	Período	Nível teórico	Instituição	Principais textos
1. ^a	1935–42	Metateoria	Laicato católico	<i>O drama de ser dois</i> (1937) <i>Introdução à cultura</i> (1939)
2. ^a	1943–55	Teoria social	DNCr, DASP, Assessoria de Vargas, TEN	<i>Introdução crítica à sociologia brasileira</i> (1957) <i>A redução sociológica</i> (1958)
3. ^a	1953–64	Teoria sociológica	IBESP, ISEB, PTB	<i>O problema nacional do Brasil</i> (1960)

3 As duas últimas fases da obra de Guerreiro Ramos são muito importantes, tanto para a compreensão da sociedade brasileira dos anos 1950 e 1960, quanto para a problematização da modernidade, enquanto período de múltiplas contradições. No entanto, este trabalho se restringe às duas primeiras fases, principalmente à segunda, que acreditamos ser a mais incompreendida, pois a teoria social elaborada aí está dispersa em inúmeros artigos, alguns dos quais de difícil acesso.

				<i>A crise do poder no Brasil</i> (1961) <i>Mito e verdade da revolução brasileira</i> (1963)
4. ^a	1966–81	Teoria social	FGV Universidade do Sul da Califórnia	<i>Administração e estratégia de desenvolvimento</i> (1966) <i>A nova ciência das organizações</i> (1981)

Fonte: Elaboração própria.

A questão que orienta esta pesquisa é compreender a gênese, o desenvolvimento e a estrutura da teoria social desenvolvida por Guerreiro Ramos na primeira e na segunda fase de sua produção teórica, isto é, entre 1935 e 1955. Apoiando-nos em Anthony Giddens (2003, p. XX, ss.), por “teoria social” entendemos “esquemas conceituais” que procuram compreender a ação humana em suas interações com as estruturas sociais, a partir de concepções do ser humano e do seu fazer, bem como da reprodução e da transformação do espaço societário. Essa teoria também trata da relação entre objetividade e subjetividade, e, por consequência, dos laços entre sujeito e objeto no processo do conhecimento. De um lado, ela repercute questões filosóficas, sem se perder em demasia no campo abstrato e procurando aportes empíricos para a resolução dessas indagações; de outro, ela dá condições de possibilidade para a teoria sociológica ou para a sociologia, entendida como disciplina científica que estuda as diversas sociedades modernas (GIDDENS, 2003).

Com ajuda das formulações de Frédéric Vandenbergue (2013) distinguimos a teoria social da metateoria e também da teoria sociológica. Segundo esse autor, no processo de produção teórica, os sociólogos e as sociólogas incorporam visões filosóficas do mundo como pressupostos implícitos de sua teoria social, assim, constituindo suas metateorias. Por seu turno, toda tradição do pensamento social, como o marxismo, o funcionalismo, o culturalismo, a sociologia do conhecimento, etc., partem dos referidos postulados filosóficos para produzirem enunciados gerais válidos para as diversas sociedades modernas. Esses enunciados, espécie de *a priori* do trabalho sociológico, que no seu conjunto recebem o nome de teoria social, servem como instrumentos para a análise e a compreensão de sociedades historicamente situadas e, de maneira geral, de todos os

fenômenos sociais empiricamente verificados. A essas análises e compreensões, o referido autor dá o nome de teoria sociológica.

Metaforicamente, podemos pensar essa tripartição do pensamento de todo grande autor ou autora, como sendo como as camadas de uma pintura. No caso de Guerreiro Ramos, a metateoria é a primeira camada, onde ele traça os seus princípios ontológicos, epistemológicos, antropológicos e éticos, elementos fundantes de sua visão de mundo. Em seguida, temos a teoria social, que representa uma definição da paisagem e das cores que compõem o *framework* onde surgem os personagens históricos concretos e suas ações que são o objeto da teoria sociológica. Assim, conceitos como historicismo, vivência, sociologia do conhecimento, ideologia, classes sociais, racionalidade, redução sociológica, entre outros, compõe o cenário da teoria social de Ramos. Enquanto conceitos históricos específicos como ideologia da brancura, *niger sum*, racismo, colonialismo, desenvolvimento, nação, povo, populismo, frações da classe, idealismo das elites, entre outros, formam a teoria sociológica que explica a formação da sociedade brasileira.

Defendemos que Guerreiro Ramos tem uma sólida teoria social, pois se utiliza de conceitos que tratam da ontologia do *socius*, como o conceito de racionalidade; da temporalidade social, como o de historicismo; da função das ideias na vida societária, como o de ideologia; da relação indivíduo e sociedade, como os de vivência e visão de mundo ou sujeito-no-mundo; da estrutura social, como os de classes e grupos de *status*. No entanto, nem Guerreiro Ramos e nem os seus intérpretes contemporâneos expuseram sistematicamente essa teoria, estando ela espalhada por diversos artigos e ensaios, muitos dos quais desconhecidos até mesmo por especialistas de sua obra, pois o autor os publicou em jornais e revistas de difícil acesso⁴.

Ramos realizou um esboço de sistematização dessa teoria social no livro *A redução sociológica* (1958). No prefácio à segunda edição desse texto, feita em 1965, o autor disse que a teoria envolvida na redução sociológica já “estava implícita em todos os [seus] trabalhos anteriores a essa data [1958]” (RAMOS, 1996, p. 10). No entanto, tal como o havia escrito, o objetivo principal do livro não era expor sistematicamente sua teoria social, mas demonstrar que através de “um método de assimilação crítica do patrimônio sociológico alienígena” poderia realizar-se “a fundamentação metodológica de uma sociologia nacional” (RAMOS, 1996, p. 10). Em outras

4 A Hemeroteca Digital Brasileira, mantida pela Fundação Biblioteca Nacional, recentemente tornou acessível muitos dos textos publicados por Ramos em jornais de sua época, o acesso a esses documentos foram fundamentais para o desenvolvimento desta pesquisa. Ainda assim, existem textos de Ramos de muito difícil acesso, que demandam uma reedição, para tornar seu pensamento mais acessível aos leitores contemporâneos.

palavras, Ramos mostrou ser possível por meio do historicismo, da sociologia do conhecimento, da fenomenologia e do existencialismo dar sólidos fundamentos para o fazer sociológico que ele vinha praticando desde longa data. O objetivo central desta tese é refazer esse percurso teórico do autor e mostrar como se constituiu a sua teoria social, tanto do ponto de vista dos condicionantes sociais, quanto da estrutura de sentido que organiza seus conceitos.

O primeiro balanço feito da obra de Guerreiro Ramos após a sua morte⁵ levantou as principais discussões em torno do livro *A redução sociológica*. De um lado, há opiniões de que se trata exclusivamente de uma obra política, mais precisamente de política intelectual, sem grande alcance teórico; de outro, há argumentos de que subjacente a ela encontra-se uma vasta síntese teórica, ainda que inacabada. No referido evento, Nelson Mello e Souza que conviveu com Guerreiro Ramos intimamente no período de gestação, escrita e publicação desse livro, afirmou que:

Conversávamos muito sobre isso e quando o projeto ficou pronto, sugeri ao Guerreiro que tal como estava tratava-se de um projeto embrionário (o livro, como os senhores podem verificar, não é propriamente um livro, é uma coletânea de temas justapostos) [...]. Achava a tese muito interessante e fecunda. Merecia de Guerreiro, um tratamento mais calmo. Sem pressa de publicação. Mas não foi possível. Naquela época, Guerreiro vivia atividade política intensa. Acumulava o magistério na Fundação Getúlio Vargas, que era apenas magistério, com o magistério e a ação no Iseb, que não era apenas magistério, mas principalmente ação política, e ação política intensa, da qual resultou o seu encaminhamento e a sua candidatura pelo PTB, finalizando em sua eleição como deputado federal. Não tinha realmente muito tempo. Numa conversa que tivemos, pois sempre insistia na necessidade de melhor elaboração, indicou-me que mais tarde iria retomar esse tema, com mais calma, quando pudesse dispor do tempo necessário a um trabalho de maior fôlego, reunindo todas as dimensões teóricas propostas em *A redução sociológica* e que estavam, de certa forma, apenas projetadas, toscamente, ao nível de embrião (MELLO e SOUZA, 1983, p. 32–33).

Mello e Souza argumentou que mesmo com esse caráter inacabado, a obra atingiu seu objetivo que era despertar a classe intelectual de seu sono dogmático perante as produções estrangeiras. No mesmo Simpósio, Simon Schwartzman foi mais duro na crítica, pois acreditou que a tentativa de Guerreiro Ramos em conciliar militância e vida intelectual, gerou um duplo fracasso:

A redução sociológica foi possivelmente a obra mais influente de Guerreiro Ramos, e ela deve ser entendida, principalmente, como uma proposta política, uma proposta de política científica e intelectual. Se olharmos esse livro do ponto de vista estrito da metodologia que propõe e dos resultados práticos que essa metodologia acena, o resultado é decepcionante [...]. A obra de Guerreiro Ramos é principalmente crítica, mas de poucos resultados. Ele não prezava o produto intelectual enquanto tal, e seu projeto político, por razões históricas

⁵ O Simpósio Guerreiro Ramos: Resgatando uma Obra, promovido pela Escola Brasileira de Administração Pública (EBAP) da Fundação Getúlio Vargas, realizado no Rio de Janeiro, entre 18 e 20 de outubro de 1982. Os trabalhos e os debates desse evento estão na Revista de Administração Pública, v. 17, n. 2, abr./jun. 1983.

que conhecemos, não foi muito adiante. Mais ainda, creio que a carreira de Guerreiro Ramos mostra a própria frustração da idéia de que era possível, a partir de um projeto intelectual, realizar um projeto político. Ao final, Guerreiro Ramos acaba ficando sem uma obra sociológica mais consistente, e sem uma carreira política mais significativa (SCHWARTZMAN, 1983, p. 31–32).

De fato, se olharmos apenas a referida obra, numa leitura internalista e acadêmica da mesma, pelos motivos apontados por Mello e Souza, aparentemente não há e nem poderia haver, uma teoria social ali, já que o envolvimento com a política deixava pouco tempo do autor livre para essa categoria de construção teórica. No entanto, se acompanharmos a trajetória de Guerreiro Ramos, podemos ver, como ele próprio indica, que sua teoria social vinha se desenvolvendo há muitos anos, sendo o livro *A redução sociológica*, apenas uma expressão limitada dessa teoria, voltada para garantir teoricamente a possibilidade de uma sociologia militante e nacional, que o mercado acadêmico negava a viabilidade, assim como o faz o julgamento de Schwartzman.

Apesar disso, outras e outros intérpretes apontam para a existência de uma pensamento social de considerável envergadura na obra de Ramos. O primeiro a indicar a existência de algo semelhante ao que estamos chamando de teoria social subjacente à *Redução sociológica* foi o filósofo Benedito Nunes, num texto publicado logo após o lançamento desse livro. Segundo Nunes:

dois fundamentos teóricos, de igual importância, asseguram a validade do princípio de redução. O primeiro é a razão histórica de Dilthey que, reformulada, veio a dar a razão sociológica; e o segundo é a idéia de mundo, tal como se encontra, hoje, na filosofia de Heidegger (NUNES, 1996, p. 190).

No mesmo Simpósio mencionado acima, Lucia Lippi de Oliveira propôs, sem negar o caráter interventivo e militante da obra em questão, que envolto nesse texto estava uma tentativa de síntese de duas grandes tradições intelectuais europeias. Segundo ela Ramos fez:

um tipo de produção intelectual que conjuga duas vertentes do pensamento social. Uma, mais influenciada pelo historicismo [...] está presa à noção de *singularidade* de cada sociedade [...]. A outra vertente, oriunda do pensar iluminista, pressupõe uma lei geral de desenvolvimento dos povos no sentido de um aprimoramento contínuo – daí a noção de progresso [...] há a possibilidade de aceleração do ritmo histórico e de encontro de todos no reino da igualdade e da liberdade (OLIVEIRA, 1983, p. 18–19).

Depois dos trabalhos de Oliveira (1983, 2005), diversas pesquisas apontaram para aspectos parciais dessa teoria social. Ariston Azevêdo (2006) dedicou-se à primeira fase da obra de Ramos, produzida na Bahia, nos anos 1930, mostrando que as categorias e orientações do personalismo católico, amplamente utilizadas pelo jovem intelectual, perduraram como crenças subjacentes em sua sociologia e na sua teoria da administração. Tratando do que consideramos a segunda fase

intelectual de Ramos (1942–1953), Thiago da Costa Lopes (2012) e Lopes e Maio (2012, 2018) lançaram luzes sobre a sociologia praticada pelo autor nos anos 1940, dando ênfase ao modo como ele interpretou o tema da saúde através do paradigma fornecido pela Escola de Chicago e, depois, abandonou essa perspectiva em favor do pensamento nacional-desenvolvimentista.

Os trabalhos que procuraram entender a contenda entre Ramos e Florestan Fernandes também se aproximaram dessa teoria social. Mário Henrique Hecksher (2004) analisou os pressupostos subjacentes aos textos de Ramos e Fernandes e enfatizou o peso do historicismo nas teses do primeiro autor e do positivismo nas do segundo. Tatiana Gomes Martins (2008) se dedicou às relações entre teoria social e projetos de desenvolvimento subjacentes ao referido debate, em diversos momentos a autora apontou para o complexo arcabouço teórico dos dois sociólogos, bem como para as suas matrizes de pensamento. Ricardo Ramos Shiota (2010) também analisou o debate entre esses dois autores evidenciando que ambos construíram teorias críticas, centradas no diagnóstico do presente e não necessariamente incompatíveis, apenas escritas de perspectivas diferentes, uma acadêmica (no caso de Florestan Fernandes), outra mais ligada à arena política (no caso de Ramos).

A partir desses trabalhos, podemos afirmar que a literatura especializada aponta cada vez mais para a existência de uma teoria social na obra produzida por Guerreiro Ramos nos anos 1950, se afastando, portanto, da leitura de que esse autor entendeu “suas obrigações para com o desenvolvimento empírico-indutivo da sociologia unilateralmente”, negligenciando o “sistema de normas e de valores do saber científico” (FERNANDES, 1977, p. 68). Interpretação essa próxima a de Schwartzman (1983, p. 32), segundo a qual o único mérito de Ramos seria seu “sentido de compromisso e responsabilidade social”. Este trabalho segue na mesma direção dos intérpretes contemporâneos e pressupõe a existência de uma teoria social, desenvolvida na segunda fase do pensamento do autor. No entanto, aproveitando os esforços acumulados no campo, propomos como problema de pesquisa compreender a gênese, o desenvolvimento e a estruturação interna dessa teoria, algo ainda não realizado pelas pessoas que estudaram a obra de Ramos.

Desse problema central, qual seja, compreender a dinâmica social e gnosiológica que levou à estruturação da teoria social de Ramos, decorrem uma série de questões de cunho teórico-metodológico: como interpretar o fluxo incessante de múltiplas vivências experimentadas por um intelectual de grande envergadura no bojo de um processo acelerado de modernização de um país criado por colonização? De que maneira pode-se relacionar essas vivências àquilo que ele escreveu?

De que modo é possível analisar essa estrutura em sua dinâmica interna sem desprendê-la de seu contexto de origem? Que conceitos usar para apreender um pensamento ensaístico voltado para a “compreensão militante de seu tempo” (RAMOS, 2006, p. 268)? Através de que categorias investigar as posições de um jovem sociólogo em um campo intelectual em formação, perpassado pelas exigências da política e articulado de maneira subordinada ao mercado cultural global? De que forma ocorreu a recepção, a (re)produção e a transformação das teorias europeias e estadunidenses por meio da agência de um sociólogo identificado com o desenvolvimento da periferia? Como essas teorias ganharam um novo sentido em uma estrutura de pensamento enraizada em um corpo racializado tanto pelas práticas de dominação coloniais, como pelas reações políticas, científicas e artísticas a elas?

De maneira geral, responderemos a essas questões sempre por meio da interpretação sociológica da vida e da obra de Guerreiro Ramos. Para isso, utilizamo-nos da sociologia do conhecimento entendida como disciplina científica que procura, interpretativamente, os vínculos entre “pensamento e existência” (WIRTH, 1986, p. 16–17). Em vista desse pressuposto geral, orientamos a nossa construção do objeto a partir de uma dupla perspectiva, que compõem dois modos de mirar um mesmo fenômeno: de um lado, temos o pensamento de Ramos como resultado de relações históricas oriundas da interação de sua subjetividade com o desenvolvimento dos campos intelectuais, nas quais aquela produz a si e fabrica, em simultâneo, esses espaços sociais; por outro lado, abordamos esse pensamento como uma estrutura de sentido formada a partir de conceitos sistematicamente organizados em função da significação de um contexto histórico. Dessa forma, analisaremos, com relação a esse intelectual, de um lado a formação de sua teoria social (estrutura de sentido), de outro, a de seu *habitus* (disposições resultantes da incorporação de relações históricas), dois processos considerados como as duas faces de uma mesma moeda.

Com isso estamos aproximando a noção de teoria social da de *habitus*. A teoria social e a sua metateoria⁶ subjacente não são fixas, como se fossem um conjunto de axiomas escritos em uma

⁶ Como vimos, Frédéric Vandenbergue (2013) chamou de metateoria as questões filosóficas incorporadas pelas teorias sociais. Em sua grande diversidade, as posições metateóricas criam um campo de possibilidades para as teorias sociais. Ao responder, muitas vezes implicitamente, às questões acerca da natureza da realidade, do ser humano, do conhecimento e do bem agir, as pessoas que praticam sociologia criam um campo de possibilidades limitadas a partir do qual podem construir sua relação com as diversas tradições sociológicas. Desse modo, as posições metateóricas possibilitam aproximações, afastamentos e debates no interior das tradições sociológicas. Por exemplo, como veremos neste trabalho, a assunção de posições ontológicas mais idealistas na juventude, favoreceu a aproximação de Guerreiro Ramos com as teorias sociais preocupadas com o sentido da ação, com as visões de mundo e com os processos de racionalização. Ao mesmo tempo, fomentou o debate crítico feito pelo autor com tradições mais deterministas, preocupadas com o condicionamento das ações pelas necessidades materiais.

pedra. Pelo contrário, elas são plásticas e pragmáticas, respondendo sempre a situações concretas, tanto de competição intelectual, quanto de compreensão das conjunturas históricas. Elas se aproximam daquilo que Pierre Bourdieu (1996) denominou *habitus*, uma noção que trata do aspecto prático do conhecimento, ou seja, das visões de mundo entendidas como estruturas da ação. Isso decorre do poder de construção do mundo próprio às categorias intelectuais, cuja origem está no campo simbólico em que os agentes as produzem como instrumentos legítimos de visão e de divisão do mundo⁷, portanto, como orientadoras da ação social (BOURDIEU, 2007). Assim, de um lado, “a lógica específica de um campo se institui em estado incorporado sob a forma de um *habitus* específico” (BOURDIEU, 2001, p. 21); e, de outro, cada *habitus* é o “princípio de uma construção específica da realidade” (BOURDIEU, 2001, p. 121).

O pensamento de Guerreiro Ramos, assim como o de qualquer outro produtor cultural, se produziu na relação entre as suas disposições o seu *habitus* e os campos simbólicos que ele participou. Esses espaços sociais permitiram, em simultâneo, a realização das suas potencialidades e o coagiram para que as desenvolvesse em vista de determinados objetivos socialmente valorizados. Quer dizer, os entrecruzamentos entre os campos literário, científico e político, pelos quais passou, socializaram as pulsões do autor convertendo-as em interesse social, transformando a sua libido biológica em libido social, para usarmos uma fórmula de Bourdieu (1996).

A noção de *habitus* nos interessa enquanto “esquemas classificatórios, princípios de classificação, princípios de visão e de divisão” produtores de ação social (BOURDIEU, 1996). Também consideramos relevante a ligação entre o *habitus* e os campos sociais, isto é, as relações “entre os pontos ocupados neste espaço e os pontos de vista sobre esse mesmo espaço” (BOURDIEU, 1989, p. 150). Entendemos por campo social o “lugar de uma luta mais ou menos declarada pela definição dos princípios legítimos de divisão do campo”, quer dizer, um espaço formado de relações objetivas entre os agentes, hierarquizadas segundo os valores instituídos arbitrariamente pelas lutas sociais anteriores (BOURDIEU, 1989, p. 150). O *habitus* expressa o correspondente subjetivo dessas relações de maneira mais ou menos adequada; quanto maior a adequação, maiores as chances de apropriação dos princípios fundantes do campo e dos capitais a eles associados.

7 O conceito de visão e divisão do mundo enfatiza não apenas o papel cognoscível das categorias intelectuais produzidas no campo simbólico, mas também sua função constitutiva do mundo social, sua serventia como instrumentos de construção da realidade. Além disso, aponta para as dimensões inconscientes desse processo, uma vez que o agente incorpora as categorias intelectuais e as naturaliza através de um longo percurso de socialização (BOURDIEU, 2001).

No entanto, ao tomarmos da sociologia de Pierre Bourdieu essas noções, sabemos que a individuação proporcionada pela relação entre campo e *habitus* foi bastante singular no caso aqui estudado, pois aconteceu numa sociedade periférica que vivia um acelerado processo de urbanização e industrialização, em que o poder político interpenetrou fortemente os campos culturais, onde as posições sociais estruturavam-se, em grande medida, por meio da racialização dos agentes e onde o mercado cultural era profundamente dependente da produção dos países imperialistas. Quer dizer, estamos muito distantes do campo acadêmico, artístico, econômico ou político analisados pelo sociólogo francês, por isso sempre que as contingências históricas não se enquadrarem nesse modelo, procuramos outras interpretações dos acontecimentos e das ações sociais que os causaram.

O próprio Guerreiro Ramos (1956j, p. 1) tinha consciência da situação particular em que seu pensamento se inscrevia e reconhecia semelhanças entre essa e a realidade de outros países em processo de descolonização política, econômica ou cultural. É a noção de periferia que aponta para o contexto histórico mais amplo ao qual se refere a teoria social desse autor. Periferia é uma concepção analítica e também política, pois se refere à identificação da intelectualidade com a luta por autonomia econômica, política e cultural do povo a que pertence. Ramos concebia um espaço global dividido entre povos imperialistas e “povos proletários”, no qual estes últimos estariam, em grande medida, através de uma parcela de seus intelectuais e dirigentes políticos, realizando “a crítica da política do Ocidente”, construindo estratégias para aumentar o bem-estar econômico e social de suas comunidades e para “forçar a redistribuição de poder e, portanto, dos bens da civilização, no mundo atual” (RAMOS, 1956j, p. 1). Guerreiro Ramos se via como um dos intelectuais periféricos comprometidos em efetivar os ideais do Ocidente (que tendiam —\$!— a se tornarem uma “simples camuflagem de uma ocasional situação de poder”), através de “um ‘projeto de organizar e liberar o mundo’, mediante a promoção de desenvolvimento mundial” (RAMOS, 1956j, p. 4).

Nesse contexto, há uma diferença fundamental entre os campos sociais analisados por Bourdieu e os surgidos no Brasil, qual seja, o grande poder do imperialismo cultural. Acreditamos que devido à forte influência dos mercados culturais estrangeiros, em especial, o estadunidense e também o francês e o alemão, não seria possível analisar os campos intelectuais pelos quais passou Guerreiro Ramos sem contextualizar a origem das teorias em debate, bem como os diversos modos de recepção possíveis segundo os lugares dos principais agentes no campo intelectual brasileiro.

Em vista desse posicionamento teórico-metodológico, reconstruímos o espaço social em que se encontrava Guerreiro Ramos em cada momento de sua trajetória, entre 1935 e 1955. Para isso apontamos para as tendências dominantes no campo, para o conjunto de valores que estabeleciam o que era e o que não era um capital valorizado, para os agentes que representavam esses valores e, em seguida, medimos a distância de Guerreiro Ramos das posições dominantes e, a partir disso, inferimos suas estratégias e as confirmamos a partir dos dados biográficos disponíveis.

Porém, após essa reconstrução, que permitiu estabelecer alguns nexos entre “pensamento e existência” (WIRTH, 1986, p. 16–17), partimos para uma interpretação acerca dos laços de sentido que uniam os conceitos em disputa no campo à subjetividade de Guerreiro Ramos. Nesta abordagem tratamos individualmente cada conceito e suas principais notas e procuramos harmonizá-los dentro de uma estrutura lógica de sentido. Em seguida, nos perguntamos o quanto dessa estrutura de sentido se sedimentou na teoria social do autor e o quanto ela se modificou, para assim compreendermos a dinâmica interna do pensamento desse intelectual.

A partir desse método compreendemos a teoria social de Ramos como uma experiência existencial, ou seja, conforme orienta Vera Alves Cepêda (2004, p. 10), tratamos da “problemática da origem das ideias”, sem reduzi-las nem “ao seu contexto de formação e nem a sua forma final e acabada”, pois:

Entre os dois pontos estão os elementos do pensamento vivido (a reflexão de cada sujeito cognoscente sobre a realidade, numa relação de multideterminação) e os próprios percalços surgidos no processo de construção racional das idéias. Sem esse cuidado a ‘tentação’ sociológica poderia levar-nos a buscar na inserção social dos atores a seiva original que germinaria a idéia, desprezando uma certa ‘autonomia’ do pensamento; ou, de outro ângulo, a ‘tentação’ filosófica que, ao contrário poderia nos conduzir a observar o resultado, a idéia ou a obra independentemente das condições materiais e sociais que a cercam [...]. Para manter intacta a vitalidade das idéias vigentes em uma sociedade ou grupo social a interface entre os dois extremos é uma estratégia metodológica interessante. Analisar a árvore e o fruto, procurando o nexo, o caminho, em que o ambiente social originário informa e é informado pelas idéias produzidas, e em que o pensamento e a obra de um autor é, também por sua vez, informado e capaz de informar a realidade (CEPÊDA, 2004, p. 10).

Nessa investigação nossa hipótese condutora é a de que Guerreiro Ramos construiu a sua teoria sociológica, sobretudo, entre 1946 e 1953, de maneira condicionada, de um lado, pela metateoria que o autor desenvolveu na juventude (na sua fase anterior, entre 1935–1943) e pela sua experiência em instituições como o DASP e o TEN. De especial destaque nesse processo foi o enfrentamento que o autor fez com sociologia estadunidense, principalmente a da Escola de Chicago, divulgada e consolidada no Brasil por Donald Pierson. Para esse combate o autor se

utilizou, além da metateoria de sua juventude, também das teorias vindas do movimento de negritude francesa, do desenvolvimentismo cepalino e da sociologia alemã. Dois eventos simbolizaram esse processo que deu origem à teoria social madura do autor: o I Congresso do Negro Brasileiro (1950) e o II Congresso Latino Americano de Sociologia.

No primeiro capítulo, reconstruímos a entrada de Guerreiro Ramos no campo intelectual através dos canais criados pelo Centro Dom Vital, para recrutar intelectuais para a luta ideológica travada pela Igreja em vista da reconquista de sua hegemonia cultural. Analisamos o subcampo do laicato católico a partir de sua figura mais expressiva, Alceu Amoroso Lima, e mostramos as distâncias e as aproximações de Guerreiro Ramos em relação a ele. Ambos compartilhavam as ideias dos grupos personalistas franceses, porém Lima recebia essas noções a partir das posições dominantes nesse espaço social e Guerreiro Ramos da margem do campo. Isso favoreceu uma recepção mais radical que conduziu esse último a um cristianismo militante que valorizava a experiência mística acima das convenções sociais. Feita essa reconstrução analisamos cada um dos conceitos centrais do personalismo adotados por Guerreiro Ramos e interpretamos como eles compuseram sua visão de mundo, sobretudo, em seu nível metateórico.

Em seguida, no segundo capítulo, reconstruímos os aspectos mais significativos da institucionalização das ciências sociais no Rio de Janeiro e a entrada de Ramos nesse campo, a partir de 1939, quando ele cursou a primeira turma do curso de ciências sociais da Universidade do Brasil. Tratamos de seus primeiros anos na capital federal e de seu desejo de ingressar no campo dos ensaístas brasileiros. Em seguida abordamos a influência do campo político na constituição das referidas ciências, na então capital federal, e o relativo insucesso dessa experiência que culminou com a hegemonia, nesse incipiente campo, das instituições paulistas. Apontamos que o pensamento ensaístico de Ramos tinha correlações profundas com esse ambiente institucional. Em seguida, tratamos da consolidação de um dos principais paradigmas das ciências sociais dos anos 1940, aquele trazido por Donald Pierson para a Escola Livre de Sociologia e Política. Necessitando de um emprego e decidido a exercer a profissão de sociólogo, Ramos fez um grande esforço, a partir de 1944, para incorporar a sociologia estadunidense, principalmente, aquela da Escola de Chicago, de onde provinha Pierson, que tinha influência decisiva no campo sociológico do período. A partir da incorporação desse saber, Ramos exerceu o seu ofício em instituições estatais, como o Departamento Nacional da Criança (DNCr), do qual foi professor entre 1943 e 1948. Por fim,

tratamos do modo como Ramos recebeu e incorporou as categorias vindas da Escola de Chicago e as instrumentalizou para se firmar como sociólogo.

Já no capítulo seguinte, tratamos das experiências de Guerreiro Ramos no TEN. Mostramos como a partir das experiências de militantes das organizações negras, principalmente das de Abdias do Nascimento, Guerreiro Ramos alterou sua maneira de conceber as relações raciais no Brasil. A princípio, em meados de 1940, ele sustentou uma visão sobre o problema racial muito próxima daquela do livro *Branços e pretos na Bahia* (1945), de Pierson. No período em que esteve no TEN, essa organização gradativamente se afastou da visão acadêmica das relações raciais, que sustentavam o consenso tácito da democracia racial, e se aproximou de uma perspectiva nova do problema racial e da afirmação da particularidade étnica através da estética da negritude, originária das lutas internacionais da *intelligentsia negra* por dignidade e reconhecimento da subjetividade e da cultura negra nos campos simbólicos na modernidade. A partir do I Congresso do Negro Brasileiro (1950), a *intelligentsia* do TEN rompeu explicitamente com os acadêmicos que estudavam o problema do negro, devido à recepção negativa que esses últimos fizeram da ideia de negritude. Em seguida, a intelectualidade do TEN transformou esta ideia em uma arma intelectual de luta para mudar a representação da população negra e se consolidar como produtora cultural contrária à europeização do país. Por fim, mostramos como Ramos incorporou essa ideia e como ela serviu de perspectiva para criticar a sociologia e a antropologia importadas dos EUA que chegava ao Brasil por intelectuais como Gilberto Freyre, Arthur Ramos, Pierson entre outros.

No quarto capítulo, tratamos do condicionamento social da teoria social de Ramos decorrente de sua carreira no Departamento Administrativo do Serviço Público (DASP) e na Assessoria Econômica da Presidência da República no segundo governo Vargas. Evidenciamos que a carreira de servidor público conduziu o autor a uma preocupação com os processos de racionalização, não apenas do Estado, mas de todas as esferas da sociedade. Já a experiência na Assessoria Econômica favoreceu o contato com as ideias da CEPAL, que foram prontamente incorporadas pelo autor. Em seguida, mostramos como as disposições incorporadas nessas instituições conduziram o autor a posições heréticas, expressa nos jornais após o II Congresso Latino Americano de Sociologia (1953), que o levaram a uma ruptura com as ciências sociais praticada nas universidades brasileiras, bem como às suas formulações de uma sociologia nacional, fundamentada na sociologia do conhecimento e nas teorias da racionalização.

O próximo capítulo inicia-se tratando das correlações existentes entre o desenvolvimento da sociologia na Alemanha e no Brasil, mostrando porque essa tradição teórica foi tão relevante para os sociólogos brasileiros, sobretudo, para Guerreiro Ramos. Em seguida abordamos os principais conceitos da sociologia do conhecimento, tanto na forma como aparecem em autores como Mannheim, quanto na maneira que os recebe Ramos para construir sua teoria social. Mostramos como conceitos como historicismo, vivência, sociologia do conhecimento, ideologia, classes sociais e *intelligentsia* respondem aos principais problemas de uma teoria social, por exemplo, lidar com a temporalidade, com a relação entre indivíduo e sociedade e entre pensamento e existência, com a estrutura social, com a objetividade científica, com a função dos intelectuais. Esse constitui o polo historicista da teoria social de Ramos, mencionado acima por Oliveira (1983).

Já no último capítulo, tratamos da maneira como Ramos concebia o processo histórico das sociedades ocidentais, ou seja, considerando os processos de racionalização que ocorrem nas diversas esferas do todo social. Mais uma vez, mostramos como esse problema surgiu no contexto alemão e como Ramos o importou para compreender os processos de racionalização na periferia do capitalismo. Abordamos a relação entre racionalidade, irracionalidade e desencantamento do mundo, bem como as estratégias intelectuais usadas para separar as diversas formas de racionalidade e, por fim, mostramos como Max Weber, Karl Mannheim e Ramos usaram os descompassos entre os processos de racionalização para realizar diagnósticos das situações em que viveram. Por fim, terminamos o capítulo, nos aproximando da teoria sociológica de Ramos, indicando como ele usou esses conceitos para interpretar o mercado cultural na periferia do capitalismo e para compreender a condição do indivíduo na modernidade. Aqui percebemos o polo iluminista da teoria social do autor, também já indicado por Oliveira (1983).

Com isso abordaremos os acontecimentos mais importantes que levaram Guerreiro Ramos à formulação de sua teoria social, simultaneamente, evidenciando que a sistematização feita em sua obra *A redução sociológica* é mais pobre do que aquela que podemos apreender na sua trajetória e no conjunto de seus textos. Apesar de grande parte das pessoas conhecerem Guerreiro Ramos, primeiramente, por essa última obra, ela é o resultado de um amplo movimento de cerca de duas décadas de trabalho intelectual; é como se esse livro fosse uma espécie de tela pintada com as várias cores que o autor adquiriu na sua trajetória, no entanto, essas aparecem esmaecidas nesse texto, porque em outros momentos ele argumentou e conceitou com mais força e vivacidade.

Com essa linha argumentativa apontamos que Ramos atingiu sua maturidade intelectual, sua *akmé*, antes de entrar no ISEB, em 1955. Apesar de ser um fato desconsiderado pela maioria das pessoas que o leem, o interpretam e consideram seu momento isebiano e sua obra *Redução sociológica* como o auge de sua carreira, o próprio intelectual apontou para o contrário disso, quando afirmou que:

Sei que em 1955 eu já era uma pessoa com uma fisionomia nítida, do ponto de vista da minha linha sociológica. Eu tinha publicado um livro chamado *Cartilha brasileira do aprendiz de sociólogo*, que é o ISEB *avant la lettre*. Eu já tinha posições que você diria: é o ISEB. E aquele livro foi a paixão de muitas pessoas que hoje negam isso, teve um impacto muito grande. Depois foi reeditado com o nome de *Introdução crítica à sociologia brasileira*. Tudo isso foi antes do ISEB [...] (RAMOS, 1995b, p. 154–155).

Esta tese se concentra em compreender como se formou essa fisionomia sociológica e que tipo de teorização social ela apresenta. Consideramos importante a compreensão da teoria social de Ramos porque os três problemas fundamentais, para os quais o autor criou essa teorização, continuam relevantes para o debate contemporâneo. O primeiro deles é a “assimilação crítica da ciência e da cultura importada” (RAMOS, 1981a, p. XVI). Apesar dos avanços no mercado cultural brasileiro, continuamos importadores da produção simbólica de outros países, sobretudo, da França, Inglaterra, Alemanha e Estados Unidos. A necessidade de historicizar esses conhecimentos, compreender seus mecanismos de funcionamento, adaptá-los ao contexto nacional, continua na agenda de qualquer campo cultural que quer produzir conhecimentos avançados sobre a realidade social brasileira. Além do que, como o próprio Ramos já havia apontado, a redução sociológica é uma atitude que se aplica a outras áreas como as artes, as engenharias, as técnicas de governo, a produção industrial, entre outras. Por exemplo, o poeta Haroldo de Campos encontrou ressonâncias entre a sua produção artística e a redução sociológica:

Esse processo [da redução sociológica] é verificável no campo artístico, onde, por exemplo, a poesia concreta operou uma verdadeira “redução estética” com relação à contribuição de determinados autores que, fundamentalmente, elaboravam a linguagem do tempo, totalizando-as e transformando-as sob condições brasileiras, no mesmo sentido em que Guerreiro Ramos fala de uma “redução tecnológica”, na qual se “registra a compreensão e o domínio do processo de elaboração de um objeto, que permitem uma utilização ativa e criadora da experiência técnica estrangeira (CAMPOS *apud* RAMOS, 1996, p. 14).

Aliás, os usos dos procedimentos da redução são especialmente válidos todas as inovações tecnológicas. Primeiro, embora Ramos tenha formulado explicitamente e fundamentado esses procedimentos, nas atividades práticas, já se exerciam eles de longa data, dado a necessidade constante de adaptar tecnologias ao contexto nacional, por isso Ramos afirmou que “a redução

tecnológica precedeu à redução sociológica” (RAMOS, 1996, p. 38). A vontade que inspira a redução sociológica é a da conquista da autonomia técnica, o aumento dos processos de racionalização na sociedade, de modo a diminuir o *deficit* tecnológico comum nas sociedades periféricas.

Ligado a isso está o segundo uso da teoria social em questão, isto é, fornecer meios “para habilitar o indivíduo a resistir à massificação de sua conduta e às pressões sociais organizadas” (RAMOS, 1981a, p. XVI). Como se pode ver nas páginas desse trabalho, a preocupação com a autonomia e a espontaneidade individual é uma marca fundamental da teoria social de Ramos. Como leitor de Weber, de Mannheim e como funcionário da burocracia estatal, bem como figura herética no campo das ciências sociais e como estudioso do racismo, o sociólogo brasileiro compreendia bem os efeitos negativos tanto dos processos de racionalização da sociedade, quanto da força das pressões sociais sobre a subjetividade humana. Ele desejava que a sociologia fornecesse meios para que a pessoa resistisse a esses processos, com o mínimo de perda de sua espontaneidade original. Para isso, a redução sociológica ajudaria o indivíduo moderno viver na tensão entre a ética da responsabilidade, necessária para cumprir suas obrigações no campo social, e a ética da convicção, em que o sujeito coloca seus valores e julgamentos pessoais acima das pressões organizadas.

Esse processo só seria possível se a sociologia se tornasse um saber comum às pessoas, ultrapasse os muros acadêmicos e pudesse ajudar na orientação da vida. Por isso o terceiro sentido da redução consiste na “superação da ciência social nos moldes institucionais universitários em que se encontra” (RAMOS, 1981a, p. XVI). Podemos interpretar esse enunciado como um clamor em favor de uma maior conexão entre a racionalidade sociológica e o mundo da vida, de modo que a sociologia pudesse ser, de fato, um saber operativo na vida das pessoas e dos governos. Esta também nos parece uma exigência ainda presente nos nossos dias.

Guerreiro Ramos continuou o desenvolvimento de sua teoria social até seus últimos trabalhos intelectuais, ainda que na terceira fase de sua obra (1955–1965), ele tenha dedicado-se mais a compreender, a partir do instrumental que havia construído anteriormente, os problemas prementes de seus dias, como a crise institucional que passava o Brasil nesse período. A partir de 1966 até 1981, ele realizou grandes esforços no sentido do aprimoramento e da sofisticação de sua teoria, fazendo inclusive uma autocrítica de sua concepção historicista e de suas apostas na civilização industrial. No entanto, neste trabalho nos limitamos a compreender essa teoria no

momento de sua primeira elaboração, por consideramos o período mais incompreendido da obra do autor. A teoria sociológica do autor já mereceu alguns estudos, por exemplo, os de Martins (2008), Bariani (2011) e Lynch (2015). Já o campo da administração dedicou-se ao estudo de sua teoria social desenvolvida nos EUA; nas ciências sociais poucos são os trabalhos que se voltam para essa teoria, com certeza há aí novas terras para desbravar, todavia, está para além dos limites que nos propomos nesta tese, por envolver outra conjuntura histórica e institucional, além de novas teorias, o que demandaria estudos que ultrapassam as nossas forças no momento.

1 CATOLICISMO E PERSONALISMO NA JUVENTUDE DE GUERREIRO RAMOS

Neste capítulo, para localizar a gênese social e conceitual da metateoria de Guerreiro Ramos, iremos nos voltar para o campo intelectual dentro do qual o autor construiu seus princípios de visão e divisão do mundo. Lúcia Lippi Oliveira (1995), Ariston Azevêdo (2006) e Ariston Azevêdo e Renata Ovenhausen Albernaz (2016) indicaram que os trabalhos de juventude desse pensador traçaram as linhas gerais dentro das quais seu pensamento posteriormente se moveu, afirmando também que esse intelectual secularizou, anos mais tarde, muitos dos temas tratados no início de sua trajetória.

Partindo desses comentadores e tentando ir um pouco mais adiante, mostraremos como, em meio a um intenso debate intelectual, Ramos incorporou e desenvolveu um conjunto de pressuposições metateóricas. Mais tarde, essas pressuposições formaram o fundo não sociológico a partir do qual o autor formulou as principais posições da sua teoria social. Acreditamos que somente a partir da interpretação desse fundo metateórico, pode-se compreender em profundidade as posições teóricas de Ramos na sua maturidade.

Argumentamos que, apesar de Ramos adentrar o campo literário em meados da década 1930, essa entrada não se deu através do debate modernista de seu tempo, mas sim pela via da produção literária que se desenvolvia sob tutela da Igreja Católica — tendo o Centro Dom Vital e a figura de Alceu Amoroso Lima como eixos dominantes. Ramos compartilhou muito da *doxa*⁸ deste campo, incluindo a recepção da filosofia personalista francesa e os diagnósticos sobre a crise do presente feitas pelos intelectuais da Igreja.

⁸ Usamos o termo *doxa* para nos referir ao “conjunto de crenças fundamentais que nem sequer precisam se afirmar sob a forma de um dogma explícito e consciente de si mesmo”, próprias a um determinado campo social que as impõe como “pressupostos inseparavelmente cognitivos e avaliativos cuja aceitação é inerente à própria pertinência” (BOURDIEU, 2001, p. 25, 121). Essas crenças formam critérios de cognição e avaliação que são próprios a cada campo. Em maior ou menor medida, tanto defensores da ortodoxia, quanto da heterodoxia, “partilham a adesão tácita à mesma *doxa* que torna possível a concorrência entre eles e lhes impõe seu limite” (BOURDIEU, 2001, p. 24). Segundo Bourdieu, a *doxa* estabelece uma correspondência entre as estruturas subjetivas e as objetivas, e sua eficácia deriva não apenas de sua adequação à organização do campo, mas também de sua coerência e sistematicidade. Além disso, ela indica uma relação de dominação apoiada em uma legitimação inconsciente, tácita e imediata com a ordem social (BOURDIEU, 1996). De modo aproximativo, podemos dizer que em relação à *doxa* surgem posições que, na sua sociologia da religião, Weber nomeou como a do sacerdote e do profeta (BOURDIEU, 1996) e que Karl Mannheim (1986) designa como posições ideológicas ou utópicas.

Paralelamente ao vínculo com o pensamento católico brasileiro, Ramos se aproximou fortemente do personalismo professado pelo filósofo russo, que escrevia na França, Nikolai Berdiaev⁹, passando a defender intransigente e radicalmente a liberdade da pessoa acima de qualquer instituição e convenção social; a criticar de maneira geral as formas alienantes da sociedade; a resguardar a necessidade de um saber vivido, prático e de salvação; e a pregar uma ética do não conformismo e da rebeldia. Assim, assumiu posições heterodoxas que lhe aproximaram de um “saber profético” e anárquico. Compreende-se tal tomada de posição tendo em vista o lugar do autor no campo social, em geral, e no literário do laicato católico, em específico, um local periférico condicionado por questões de classe, etnia, geração e região do país.

Convém fazer breves menções ao processo de autonomização e diferenciação dos campos intelectuais no Brasil. A Igreja Católica foi, durante o Período Colonial e no Império, a principal instituição ideológica a legitimar a ordem social escravocrata no Brasil. Com a Abolição da Escravidão e com a Proclamação da República, seu poder simbólico diminuiu significativamente. A legislação republicana instituiu o Estado Laico, a liberdade de crença religiosa, o registro civil de nascimentos, casamentos e mortes, a educação pública laica, além de outras medidas visando diminuir a função da Igreja na sociedade. Porém, após a Revolução de 1930, a Igreja realizou mobilizações de massa (a Consagração de Nossa Senhora como padroeira do Brasil, a inauguração do Cristo Redentor, a criação da Liga Eleitoral Católica¹⁰) que mostraram à nova classe dirigente que seria mais cômodo governar com seu apoio.

9 Nikolai Berdiaev (1874–1948) foi um filósofo existencialista cristão, nascido na Rússia em uma família da aristocracia ilustrada. Em 1904, foi estudar na Universidade de Kiev, onde se converteu ao marxismo e se tornou revolucionário. Em 1904, mudou-se para São Petersburgo e se converteu ao catolicismo ortodoxo, afastando-se gradativamente do marxismo e mantendo uma postura anti-institucional e crítica perante a Igreja Russa. Depois da Revolução de 1917, chegou a ser professor de filosofia na Universidade de Moscou, mas sua posição contrária à intervenção do Estado na vida individual o colocou contra o bolchevismo. Inicialmente, o novo governo tolerou suas críticas contra a sua doutrina, porém, um pouco depois, elas o levaram ao exílio em 1922. Em 1923, se radicou em Paris, onde ficou até sua morte, escrevendo aí a maior e mais significativa parte de sua obra. Na primeira fase de sua obra, escrita na Rússia, o idealismo alemão o influenciou bastante, notadamente a obra de Jakob Böhme; já na segunda ligou-se a escritores existencialistas e associou-se aos personalistas ligados à revista *Esprit*, como Emmanuel Mounier e outros; nesse ambiente desenvolveu seu peculiar existencialismo cristão personalista, além de editar diversas obras de intelectuais exilados russos (NICOLAS BERDIAEV, 2021; SOLLOGOUB, 2017).

10 A LEC foi criada como alternativa a uma organização partidária, pois esta categoria de instituição não tinha aprovação das autoridades da Igreja. A LEC foi um grupo de pressão que atuou organizando os fiéis e oferecendo o apoio dos mesmos para os candidatos que se comprometessem com o ensino religioso facultativo, a indissociabilidade matrimonial, a assistência religiosa às Forças Armadas e com um programa de justiça social do trabalho. Com a LEC, a Igreja conseguiu vitórias na constituição de 1934: a referência a Deus no preâmbulo, a cooperação entre Igreja e Estado através do remanejamento de verbas para as instituições religiosas, o ensino facultativo de religião, entre outros. A partir de sua estratégia de organização política, a Igreja se tornou uma fração do bloco no poder (BEOZZO, 1986).

A Constituição de 1934, satisfez diversos interesses da Igreja relacionados à educação religiosa, à não regulamentação do divórcio e às formas de recebimento de recursos públicos para as instituições católicas que prestavam serviço social. Com o Estado Novo, a nova legislação não regulamentou esses interesses, pois a Igreja desmobilizou suas bases populares depois das conquistas de 1934 e a centralização autoritária do Estado impediu a expressão pública de descontentamentos. Todavia, se durante todo esse processo, nos centros urbanos, a Igreja perdia o monopólio da educação, a verdade é que ela ainda mantinha grande influência no domínio moral. Além disso, graças às suas alianças com as oligarquias locais, ela permaneceu a principal instituição intelectual em todo o interior do país (ALVES, 2003; BEOZZO, 1986; SANTOS, 2006a).

Em linhas gerais, a relação da Igreja com as classes pode ser resumida à tentativa de formação educacional dos estratos superiores, recrutamento de quadros nas posições médias e exercício do poder pastoral entre os grupos populares. Com relação às classes dominantes e às médias, a Igreja procurou controlá-las através do monopólio das redes educacionais, criando instituições para o laicato e promovendo a defesa da sua doutrina através da ação de intelectuais católicos. Dos setores médios, que começavam a entrar no cenário político-social, foram retirados os quadros que fizeram a defesa simbólica da Igreja¹¹. A política de alianças da Igreja não se preocupou com os trabalhadores urbanos, deixando o caminho aberto para os profetas, os anarquistas e os socialistas. No campo, a instituição religiosa estabeleceu alianças com as oligarquias e com o sistema coronelístico visando manter o controle sobre as populações rurais (BEOZZO, 1986).

Para entendermos a entrada de Ramos no campo intelectual é necessário compreender tanto a relação da Igreja com a sociedade em geral, quanto sua vinculação com a estrutura de classe. O poder ideológico que esta instituição exercia no interior da Bahia (onde nasceu o autor) e o processo de reestruturação ideológica que ela passava em Salvador (local da formação inicial de Ramos) explicam a interpelação desse intelectual pelo catolicismo existencialista. É importante lembrar que a educação católica e seus círculos intelectuais eram um dos poucos canais de ascensão para indivíduos vindos do interior, de uma classe média empobrecida em descenso social e possuidores de marcadores étnicos que os colocavam no desprivilegiado grupo das “pessoas de côr”, segundo o vocabulário da época. Nesse contexto, quando Ramos adentrou a vida intelectual, a Igreja, embora

11 Foi a partir dessa posição de intelectual da baixa classe média que Guerreiro Ramos entrou para o campo católico, como explicitamos a seguir.

em declínio, ainda era a principal instituição simbólica da sociedade brasileira, muito mais desenvolvida que os incipientes campos científicos e artísticos.

Voltemo-nos para a formação intelectual de Ramos, para a descrição de sua posição social de nascimento e de sua trajetória educacional e profissional. Alberto Guerreiro Ramos nasceu em 13 de setembro de 1915, em Santo Amaro da Purificação/BA, filho de Vítor Juvenal e de Romana Guerreiro Ramos. Segundo depoimento do filho de Guerreiro Ramos, seu avô paterno nasceu livre numa família de pessoas escravizadas, em virtude da Lei do Ventre Livre, enquanto sua avó paterna era angolana e fora vendida pela própria família para traficantes de escravos (BIOGRAFIA DE ALBERTO GUERREIRO RAMOS, [s.d.]). Há divergências acerca da profissão do pai de Ramos. Abdias do Nascimento (1950), amigo do autor desde 1939, relatou que Vítor Juvenal era maestro, enquanto Marcos Chôr Maio (2015) afirmou que ele era capitão do exército. Entre 1915 e 1913, Ramos “passou a sua infância até os oito anos em cidades da zona do Rio São Francisco: Januária, Pirapora, Petrolina e Joazeiro” (Nascimento, 1950, p. 2).

A partir desses dados, é possível inferir que Ramos nasceu nas baixas posições da sociedade baiana, provavelmente numa baixa classe média em virtude do ofício do pai, tenha sido ele capitão do exército ou maestro. Além disso, ele nasceu numa família de descendentes de africanos, o que lhe deixou a cor de pele escura como herança genética. Sabemos que a ideologia dominante interpreta a cor de pele escura como um marcador social de inferioridade e como meio de restringir o acesso a bens sociais valorizados, o que lhe dificultou a ascensão social durante toda sua vida¹².

Se nos indagarmos acerca do condicionamento dessa posição familiar sobre o pensamento de Ramos, podemos afirmar que a própria condição de classe média (ainda que uma classe média empobrecida), tornou possível, no seio familiar, o desejo de ascensão via estudo – dado verificável tanto na trajetória do autor aqui abordado, como na da sua irmã que foi ocupante dos setores médios da burocracia estatal. Em segundo lugar, quando essa mobilidade social começou a ocorrer, ela provavelmente foi acompanhada do sentimento de não pertencer inteiramente aos setores intelectuais, devido às barreiras ligadas à cor de pele. Essa experiência será importante quando, anos mais tarde, o autor refletir sobre as relações raciais no Brasil, sobre a ambivalência da psicologia da pessoa negra, sobre o papel do racismo na sociedade brasileira e sobre questões correlatas. Em terceiro lugar, o referido desejo de ascensão necessariamente dependia da

12 Lúcia Lippi Oliveira questionou Guerreiro Ramos se ele acreditava “seu insucesso social tem alguma coisa a ver com o fato de ser mulato?”, ele respondeu o seguinte: “estou convencido de que tem” (RAMOS, 1995b, p. 175).

assimilação mais rápida possível dos valores dominantes. Isto explica porque Ramos começou sua trajetória intelectual em instituições ligadas à Igreja Católica, visto que, como vimos, sobretudo, no interior, mas também na capital do estado em que nasceu, essa era a instituição ideológica dominante e uma das poucas a possibilitar uma posição no trabalho simbólico aos indivíduos vindos das posições mais baixas do espaço social.

Segundo Nascimento (1950), Ramos foi para a capital baiana aos 11 anos, portanto em 1926, época em que trabalhou numa farmácia como lavador de frascos. Isso ocorreu depois da morte do pai (MAIO, 2015). Em Salvador, a mãe tornou-se lavadeira, o que permitiu que seu filho se aproximasse de famílias da classe dominante local (Calmon, Alves e Valadares), isto teria estimulado seu ingresso no Ginásio da Bahia, onde cursou a educação primária e secundária (CPDOC, [s.d.]; MAIO, 2015). Com a morte do pai, a família de Ramos passou por grandes dificuldades. Houve um nítido descenso social, pois sua mãe teve que ocupar uma posição desvalorizada social e financeiramente — a de lavadeira. Se, de um lado, essa ocupação dificultava qualquer tentativa de ascensão por parte de Ramos e de sua irmã, por outro, possibilitou pequeno capital social para a sua mãe, já que a aproximou das oligarquias que comandavam a cidade. Isto possivelmente também funcionou como reforço sobre a representação da educação como forma privilegiada de investimento para os filhos, tendo em vista que os títulos educacionais, como os de bacharel em direito, medicina ou engenharia, funcionavam como justificativas de privilégios para os herdeiros das elites.

Ramos teve a necessidade de trabalhar desde muito jovem e isto o colocou numa posição um tanto contraditória: de um lado, devido ao empobrecimento da família, devia vender seu tempo livre para ajudar em casa; de outro, para ascender socialmente por meio do estudo, dependia de um bem raro, isto é, daquilo que Bourdieu (2001) chamou de *skholé*, ou seja, o tempo livre, desvinculado das necessidades elementares da vida. Desde os seus 14 anos, Ramos demonstrou propensão para a vida intelectual trabalhando como “professor explicador de seus colegas ricos, moças e rapazes das melhores famílias de Salvador” (NASCIMENTO, 1950, p. 1). Com o dinheiro recebido, ajudava a mãe e investia numa biblioteca pessoal, na qual se destacavam as obras dos existencialistas católicos (RAMOS, 1995b). Tanto esse investimento numa pequena biblioteca, quanto o envolvimento com os filhos das elites locais, lhe propiciaram um *quantum* de capital cultural e social que lhe deram ocasião de entrar para os círculos intelectuais da cidade. Evidência disto é sua estreia como crítico na revista *Etc.*, ainda na idade de 20 anos (RAMOS, 1935, 1935a, 1935b).

Um fato decisivo para a sua formação cultural foi que, nos anos 1930, ele teve (em suas palavras) como “quase mentor” o padre alemão Dom Beda Keckeisen, de quem recebeu sólida educação católica. Por influência desse sacerdote, Ramos frequentou aulas de tomismo no mosteiro São Bento e se aprofundou nessa escola filosófica através das obras de Jacques Maritain (RAMOS, 1995b, p. 135).

Nas primeiras décadas do século XX, como parte do movimento de reorganização do prestígio católico, a Igreja realizou mudanças institucionais que envolveram, entre outras coisas, a reforma dos métodos sacerdotais. Para reaproximar-se de seus fiéis, essa instituição começou um movimento de renovação da liturgia. Dentro deste movimento estava o monge beneditino Dom Beda Keckeisen que, saído da Alemanha em 1913 chegara ao Brasil e se impressionara “com a passividade com que o povo brasileiro permanecia na celebração eucarística” (LEÃO, 2010, p. 47). A partir de então o religioso realizou imenso esforço para aproximar os fiéis da liturgia católica, escrevendo diversos livros sobre a temática, incluindo a primeira tradução do missal, do latim para o português. Segundo Fábio de Souza Leão (2010, p. 47), Dom Beda nutria “sincero desejo de ajudar o povo a participar da missa de forma ativa e com conhecimento de causa, por isto compreendendo-a, queria devolver aos cristãos o amor pela liturgia celebrada e experimentada” (LEÃO, 2010, p. 47).

Da relação com Keckeisen, Ramos provavelmente incorporou a necessidade, ética e epistemológica, de que o sujeito do conhecimento viva e experimente seus saberes ativamente, algo que aparecerá, de maneira central, no método de sua teoria social, ou seja, na redução sociológica — um conjunto de procedimentos metodológicos para contextualizar, apropriar e produzir sociologia descolonizada nos países periféricos (RAMOS, 1996 [1958]). Em entrevista para revista Marco, em 1954, o sociólogo fez a seguinte afirmação: “os modestos conhecimentos que acumulei (e não cesso de adquiri-los) são vividos” (RAMOS, 1995a, p. 266). Esse posicionamento em favor dos conceitos vividos, facilitou a aproximação dele, anos mais tarde, com o pensamento de Dilthey e com a tradição hermenêutica alemã preocupada com o mundo da vida, essa corrente teórica compôs a base filosófica do mencionado método sociológico (NUNES, 1996).

Um outro elemento central do método da *redução sociológica* e do *habitus* intelectual de Ramos, advindo do encontro desse autor com Dom Bédá Keckeisen é a ideia da necessidade de transplantar ativamente o conhecimento, retirando o que não é essencial (como o latim na celebração eucarística, no caso de Keckeisen) e tornando-o um ato e não um fato objetivado. Essa

posição está na base de oposições conceituais como as de sociologia em ato contra a em hábito e da sociologia autêntica contra a enlatada (RAMOS, 1953b, 1996).

Convém destacar ainda um ponto na relação entre Ramos e o mosteiro beneditino, onde ele estudou o tomismo: ali Ramos deve ter aprendido as regras básicas do trabalho intelectual. A literatura consagra os monges beneditinos como trabalhadores intelectuais pacientes e incansáveis. Por exemplo, a trama do romance de Umberto Eco, *O Nome da Rosa*, se passa em uma biblioteca de um mosteiro beneditino. Olavo Bilac também dedicou para os beneditinos as seguintes palavras que expressam o modo desses monges lidarem com o trabalho intelectual:

No aconchego
Do claustro, na paciência e no sossego,
Trabalha, e teima, e lima, e sofre, e sua (BILAC apud ZILBERMAN, 2016).

Conforme afirmou Regina Zilberman (2016), o mosteiro da Bahia guardou, além de extensa coleção de livros, as regras do ofício intelectual durante séculos, estando frequentemente preocupado com o ensino e a difusão da cultura cristã. Muito provavelmente, esta disciplina monástica foi o que ajudou Guerreiro Ramos a ter uma vida intelectual intensa, mesmo tendo, durante quase toda sua atividade no Brasil, que conciliar ocupações públicas com o trabalho com as ideias.

Tendo em mente estes pontos, a primeira relação da Igreja com a formação do *habitus* de Guerreiro Ramos foi a de lhe fornecer um modelo de intelectual. Assim, o sacerdote católico provavelmente apareceu para Ramos como o arquétipo do intelectual. Nesse modelo, a vida intelectual alcançava sua consagração através dos temas e das instituições católicas. Isso favoreceu, em seguida, a entrada de Ramos nas instituições intelectuais do laicato católico. Na figura do sacerdote, a vida intelectual se confunde com uma missão espiritual, um caminho soteriológico individual e coletivo. Guerreiro Ramos traduziu essa função soteriológica do saber primeiro para sua poesia e depois para a sua sociologia, já que, na sua concepção, ambas eram saberes de salvação da humanidade (AZEVEDO, 2006; BARIANI, 2011; OLIVEIRA, 1995). Ramos (1996, p. 10–11) afirmou, no Prefácio da segunda edição de *A Redução sociológica* que a vocação da sociologia seria a de “resgatar o homem ao homem, permitindo-lhe ingressar num plano de existência autoconsciente. É, no mais autêntico sentido da palavra, tornar-se um saber de salvação” (RAMOS, 1996, p. 10–11).

1.1 INTEGRALISMO E AS DISPUTAS NO CAMPO RELIGIOSO

Desde o início da República, a Igreja foi antiliberal, pois foi com base no liberalismo que os políticos a afastaram legalmente do aparelho de Estado¹³. A Igreja também era anticomunista, antissocialista e anti-anarquista, tendo em vista que disputava o controle do seu rebanho urbano com essas ideologias que, muitas vezes, eram ateias e diretamente contrárias ao poder eclesial. Agindo dessa forma, a Igreja não somente se apresentava como legitimadora da ordem, mas também como a responsável pela contenção dos conflitos sociais e pela promoção do assistencialismo (BEOZZO, 1986).

Se a relação com o liberalismo, com o comunismo, com o socialismo e com o anarquismo eram uma reação de negação clara e direta, a vinculação da Igreja com o integralismo é mais complicada. Importantes intelectuais católicos tinham afinidade intelectual pelo movimento integralista¹⁴. Em alguns estados, como Ceará, Rio Grande do Sul, entre outros, a adesão católica ao integralismo foi muito alta, mas, ainda assim não foi total. De maneira geral, podemos dizer que a posição da Igreja aproximou-se do integralismo, de um lado, devido ao seu caráter conservador e reacionário (defesa da família, da pátria e de Deus) e, de outro, por força de sua aversão ao comunismo, condenado sempre duramente e tido como o grande inimigo durante toda primeira metade do século XX (BEOZZO, 1986).

Guerreiro Ramos participou da Ação Integralista Brasileira (AIB), entre 1932 e 1935, militando dentro desse movimento no grupo católico que estava sob inspiração da teoria de Jacques Maritain. Oliveira (1995) explicou essa participação como uma forma dos jovens de classe média se oporem aos grupos oligárquicos que dominaram a cena política da I República. Acreditamos que também possa haver motivos teóricos, na medida em que existem pontos de contato da ideologia integralista com o catolicismo, como o antiliberalismo, a condenação do comunismo, a busca de um progresso moral e de uma resolução harmônica dos conflitos de classe.

13 Ainda que, na prática, as funções tiradas formalmente da Igreja (registros de casamento, nascimento e morte; escolarização; assistência social) continuaram sendo realizadas por ela devido à impotência do Estado para assumi-las.

14 Em uma análise do pensamento conservador católico no Brasil, do qual foi integrante na juventude, Guerreiro Ramos chegou a afirmar que “a ideologia da ordem, tal como formulada por Jackson de Figueiredo [um dos mais importantes intelectuais católicos do início do século XX], na década de vinte, já contém, os pontos principais do Integralismo”, ou seja, a aversão à liberal democracia, a defesa do corporativismo e da ordem contra qualquer forma de individualismo e a legitimação do *status quo* a partir de argumentos teológicos (RAMOS, 1961, p. 146). Alceu Amoroso Lima, o líder intelectual do laicato católico nos anos 1930 e 1940, manifestou simpatia com o movimento integralista, sobretudo, se posicionando a favor do Estado corporativista baseado nas instituições centrais da vida social (família, escola, sindicato, município) (ARDUINI, 2014).

Provavelmente, motivos de ordem política influenciaram o afastamento do jovem Guerreiro Ramos do integralismo, já que a Igreja na Bahia, com a qual Ramos tinha ligações, manteve firme aliança com o interventor Juracy Guimarães que era contrário à AIB, tendo, inclusive, aproveitado o Estado de Sítio provocado pelo levante comunista de 1935, para colocar a AIB na ilegalidade¹⁵. Além disso, é possível que esse afastamento tenha motivos ideológicos, já que certos princípios da AIB, como a defesa da ordem social e de um Estado autoritário em detrimento das liberdades individuais, contradiziam as ideias do personalismo cristão que Guerreiro Ramos começava a receber, sobretudo, a partir de suas leituras da obra de Nikolai Berdiaev, que possui um pensamento profundamente libertário e anti-institucional.

Com a perda de espaço ideológico na I República, a Igreja deixou de ser o principal aparelho legitimador da ordem, porém, com isso, iniciou um processo de autonomização e diferenciação como campo social relativamente livre das pressões políticas e econômicas. Com o fim do Padroado, a Igreja pôde reformular, com relativa independência, seus valores e, conseqüentemente, a produção, a circulação e a distribuição de seus bens de salvação. No bojo desse processo, as elites eclesiásticas e intelectuais com elas relacionadas, começaram a importação das novas ideias cristãs surgidas na Europa, sobretudo na França, para substituir as antigas de origem lusa. Concomitantemente a Igreja começou a desenvolver instituições para o laicato, incluindo revistas e editoras. Deste modo, ela buscou atrair para suas fileiras os setores das elites e dos grupos intelectuais desiludidos com o progresso e com a racionalidade num período onde aconteceram eventos marcantes como a I Guerra Mundial e a crise de 1929. Neste período, a Igreja fomentou editoras, círculos de leitura, jornais, revistas, panfletos, formação de jornalistas, de bibliotecas e de escritores, não apenas para defender a doutrina católica frente a outras ideologias, mas sobretudo para manter o ensino religioso nas escolas públicas, já que a exigência por educação era uma pauta cada vez mais importante para as classes médias (BEOZZO, 1986).

15 Enquanto as oligarquias baianas lutavam contra o Estado getulista, a Igreja soube aproveitar essa disputa e se aproximou do interventor Juracy Magalhães, que também foi muito hábil ao contar com o apoio do arcebispo Dom Augusto para adentrar os círculos do poder de Salvador (ALVES, 2003). Essa aproximação foi prejudicial para a propagação da AIB no estado. Guimarães inicialmente simpatizou-se com a AIB, porém logo começou a combatê-la alegando uma defesa da democracia contra um movimento marcadamente antidemocrático. Em seus jogos políticos ele colocou a AIB contra a Aliança Nacional Libertadora (ANL). Em seguida, ele aproveitou o Estado de sítio depois da Intentona Comunista e colocou a AIB na ilegalidade no estado, já que temia que ela se espalhasse ainda mais no interior da Bahia. Com isso ele contrariou a tendência de aproximação de Vargas com a AIB e para legitimar seu ato amplificou pequenas evidências da orquestração de um golpe de Estado pela AIB. Com isso criminalizou o integralismo na Bahia muito antes disso ocorrer no restante do país (CARVALHO, 2005).

O principal adversário das autoridades da Igreja era o movimento da Escola Nova. Entre outras coisas, os católicos temiam a monopolização da educação pelo Estado, uma vez que, até então, cerca 90% do ensino era privado e a maior parte dele estava nas mãos da Igreja. O que estava em questão era a educação das massas urbanas, já que nas áreas rurais, a Igreja monopolizava o campo simbólico. Na batalha contra o ensino superior que era todo positivista, anticlerical e agnóstico, o Centro Dom Vital, que teve importância decisiva na trajetória de Guerreiro Ramos, foi de crucial relevância (BEOZZO, 1986).

Um dos intelectuais recrutados pela Igreja e que foi parceiro de Ramos em alguns escritos, Afrânio Coutinho (1935), estava perfeitamente sintonizado com a reação católica quando argumentou que a doutrina seria a primeira arma da revolução cristã, tendo em vista que a violência espiritual era o maior poder que os católicos poderiam exercer naquele momento. Esta força derivava de uma certa coerência doutrinária que poderia garantir que a revolução espiritual da Igreja fosse bem-sucedida. Uma revolução que não se faria no seio das massas, mas sim na vida íntima, do homem educado, através de um aprofundamento moral (COUTINHO, 1935). Apoiando a mesma *doxa*, Ramos (1940c) defendeu que o problema do homem moderno era a perda dos seus fins últimos e que seria preciso restaurar os valores eternos, que, não por coincidência, eram, os ideais cristãos. Ramos e Coutinho, ambos baianos, eram, mesmo que inconscientemente, soldados militantes da reação conservadora católica.

Para essa reação, a Igreja importou novas ideias da Europa, então o personalismo existencialista tornou-se a principal arma de guerra desse movimento. Foram os portadores dessa ideologia que ocuparam os lugares dominantes no campo religioso da época. No campo eclesiástico, Dom Sebastião Leme e Pe. Leonel Franca¹⁶ controlavam as regras do jogo intelectual; enquanto no campo do laicato, Alceu Amoroso Lima, crítico literário e católico recém-convertido, exerceu o papel de liderança dirigindo o Centro Dom Vital e cuidando da revista A Ordem (ARDUINI, 2014).

16 Leonel Edgard Franca, entrou para a companhia de Jesus em 1908, estudou letras, filosofia, teologia e ciências. Favorecido pela sua sólida formação católica, tornou-se bispo e um dos principais líderes da reação intelectual católica após os anos de 1930. Em sua obra, a partir de uma perspectiva filosófica e teológica, ele propôs uma revisão do pensamento moderno visando demonstrar como esse negativou a transcendência em busca de um individualismo imanente que teria levado à crise social de então. Em sua essência, para ele, a crise da primeira metade do século XX decorria de se ter buscado fundamentos humanos para vida e não bases teológicas. A saída de tal crise encontrar-se-ia apenas na Igreja, a guardiã da religião com o divino (ARDUINI, 2014).

1.2 O CENTRO DOM VITAL: OS INTELLECTUAIS ORGÂNICOS DA IGREJA

Na década de 1920, a Igreja viu na crise do regime oligárquico uma oportunidade para contestar a hegemonia dos discursos de progresso e modernidade. Um dos principais intelectuais que fizeram suas as causas da Igreja, foi Jackson Figueiredo¹⁷, um defensor ardoroso da Revolução Espiritual Católica como cura para os males do mundo moderno. Um dos pontos centrais de seu catolicismo militante envolvia o projeto de formação de um partido católico, porém, as autoridades da Igreja eram contrárias à constituição de uma instituição partidária, pois preferiam negociar diretamente com os altos escalões do poder político. Como contrapartida a esse desejo político frustrado, Figueiredo recebeu apoio do Cardeal do Rio de Janeiro para a criação do Centro Dom Vital (BEOZZO, 1986).

O Centro Dom Vital foi criado em 1922, na então Capital Federal, visando formar intelectuais afeitos ao catolicismo. O modelo de intelectual almejado por essa instituição era aquele que buscava, em simultâneo, a consagração social como intelectual público e o reconhecimento pela Igreja, o que implicava a demonstração de submissão aos seus dogmas. Os intelectuais moldados pelo Centro foram se envolvendo, ao mesmo tempo, em na crítica da modernidade e na defesa da educação na perspectiva católica (ARDUINI, 2014).

Jackson Figueiredo dirigiu o Centro até sua morte em 1928 e sob sua direção as discussões políticas eram as mais importantes formas de atuação no debate público. Com sua morte Alceu Amoroso Lima¹⁸ assumiu a direção do Centro, com ele a atuação dessa instituição passou da política para a cultura. Sua função no Centro era a de selecionar obras que respeitavam os dogmas

17 Jackson Figueiredo (1881–1928), bacharel em Direito pela Faculdade Livre de Direito da Bahia, exerceu diversos cargos no funcionalismo público, também foi jornalista e ensaísta. Sua posição política era a de um conservador, tradicionalista, antiliberal e nacionalista. Apesar de ter se convertido ao catolicismo quase aos trinta anos, sentia-se bastante à vontade para condenar o que chamava de catolicismo acomodado que permitia que as artes, a política e a sociedade se desenvolvessem de modo contrário aos princípios católicos (ARDUINI, 2014). Em seu pensamento, todas as questões sociais se reduziam às indagações morais, ele identificava o Bem com a ordem e o com o bom senso dominante, e o Mal com qualquer tentativa de perturbação do *status quo*, sobretudo vinda dos movimentos populares (RAMOS, 1961).

18 Alceu Amoroso Lima (1893–1983), nasceu no Rio de Janeiro numa rica família ligada à indústria têxtil. Entre 1909 e 1913 cursou Ciências Jurídicas e Sociais na Faculdade Livre de Ciências Jurídicas e Sociais do Rio de Janeiro. Nos anos 1920, foi defensor de um modernismo moderado, que o levou a polêmicas com Oswald de Andrade e Sergio Buarque de Holanda. Posteriormente, na década de 1930, Lima se converteu ao catolicismo, se tornando um dogmático defensor dessa doutrina, e, com isso, se desviando da estética para a moral. No final dos anos 1930, conforme foi se aprofundando no pensamento de Jacques Maritain, Alceu Amoroso Lima foi gradativamente se afastando das posições reacionárias, antiliberais e antidemocráticas, e caminhando em direção a posicionamentos sociais-democratas (COSTA, 2010; SOUZA, 2021).

católicos e as divulgar para o seu público composto de integralistas, das oligarquias não adeptas do modernismo e do comunismo e de intelectuais de classe média. Ele também escreveu obras de vulgarização das ciências humanas para um público leigo, além de diagnósticos sobre a crise do mundo moderno e a defesa de uma revolução espiritual (ARDUINI, 2014).

O principal meio de difusão das ideias do Centro pelo Brasil foi a revista *A Ordem*, criada em 1921 por Jackson Figueiredo. A revista abordava temas políticos, filosóficos, artísticos, traduzia artigos de filósofos e sociólogos pouco conhecidos e divulgava a doutrina católica. Sob influência do Centro, da Revista *A Ordem* e de Alceu Amoroso Lima, diversos outros Centros Católicos foram criados em todo o Brasil. Além de filtro cultural para o público católico, Lima também teve o papel de fornecer um conjunto de ideais coerentes aos novos intelectuais que adentravam o campo da Igreja. Sob sua influência:

levas de jovens universitários e de jovens profissionais tanto rapazes como moças entram para vida religiosa entre os jesuítas, beneditinos, dominicanos, clero secular e ordens e congregações femininas tanto contemplativas como de vida ativa (BEOZZO, 1986, p. 400).

O Centro Dom Vital foi importante na constituição da carreira intelectual do jovem Guerreiro Ramos. Primeiramente, por divulgar um novo modelo de intelectual católico, não mais um sacerdote, mas um leigo interessado tanto em literatura, filosofia e ciência, quanto em religião, em suma, um pensador capaz de discutir com diversos campos e, a partir deles, realizar a crítica social partindo da perspectiva católica. Os textos publicados por Guerreiro Ramos no final da década de 1930 e início de 1940 evidenciam esse fato. Ele escreveu textos nos quais se apresentou como um poeta versando filosoficamente sobre a condição humana na modernidade, inclusive *A Ordem* publicou quatro desses poemas (RAMOS, 1937d, 1940b; RAMOS, 1937b, 1937c) e o autor tornou público o conjunto deles no livro *O drama de ser dois* (RAMOS, 1937a). Mas ele não se limitou a ser poeta, também se colocou como crítico literário e analista social que usava da filosofia e da sociologia para pensar as sociedades modernas. A editora católica Cruzada da Boa Imprensa publicou um conjunto de ensaios de Ramos com o nome de *Introdução à Cultura* (1939), ali cruzam-se referências ao tomismo, ao existencialismo, à literatura e à sociologia, como armas para criticar o liberalismo, o fascismo e o socialismo, e para levantar a bandeira de uma revolução espiritual supostamente capaz de transformar a modernidade na direção do “Ser” e não do “ter” (RAMOS, 1939).

A partir da direção de Amoroso Lima, abriram-se instituições semelhantes ao Centro Dom Vital em diversas cidades do Brasil. Desde 1935 havia um Centro Dom Vital em Salvador. Ramos (1995b) afirmou que foi um dos fundadores do Centro de Cultura Católica em Salvador¹⁹. O Centro fundado por Ramos organizou bibliotecas, publicou artigos e editou uma revista, tudo para a divulgação da doutrina católica (ARDUINI, 2014; RAMOS, 1995b). Com isso, provavelmente, Ramos começou a conhecer melhor o funcionamento institucional do trabalho intelectual, o processo de editoração de uma revista, as alianças necessárias ao labor simbólico, o exercício do gênero ensaio, que lhe consagraria anos mais tarde, e outras coisas que lhe serviriam como infraestrutura de sua carreira de produtor cultural.

O Centro Dom Vital também forneceu para a jovem intelectualidade católica novos referenciais teóricos surgidos na Europa daquele momento. Estes referenciais eram, em sua maioria, franceses e envolviam nomes como Jacques Maritain, Julien Benda, Emmanuel Mounier, Nikolai Berdiaev, entre outros. Estes intelectuais estavam, em maior ou menor medida, ligados à revista *Esprit* e *L'Ordre Nouveau*. A recepção dessa corrente francesa de pensamento que pregava uma “revolução personalista”, começou no início dos anos 1930, com Alceu Amoroso Lima, depois se espalhou pelas redes intelectuais ligadas ao Centro Dom Vital, instrumentalizando diversos pensadores católicos como Guerreiro Ramos, que usou fartamente dessas referências²⁰.

Além disso, o Centro Dom Vital atuou como importante instância de consagração intelectual através das páginas da revista *A ordem* e da editora Cruzada da Boa Imprensa. Como vimos, Ramos estava atento a isso e conseguiu publicar seu segundo livro, *Introdução à cultura* (1939) nesta última editora e também publicou diversos textos em *A ordem* (RAMOS, 1937d, 1940b, 1946f; RAMOS, 1937b, 1937c).

A ascendência do Centro na trajetória de Guerreiro Ramos perdurou por longos anos, mesmo depois da mudança do autor para o Rio de Janeiro no final da década de 1930, principalmente no que se refere ao seu capital social. Alceu Amoroso Lima tinha prestígio nos ministérios de Francisco Campos e no de Capanema (FAUSTO, 1995); na fundação da Universidade do Brasil, ele teve influência menor do que desejava, ainda assim indicou diversos professores para a instituição (Sobral Pinto, Tasso da Silvera, Hamilton Nogueira, San Tiago Dantas

19 Não pudemos confirmar esse Centro de Cultura Católica de Salvador, mencionado por Guerreiro Ramos, era o Centro Dom Vital de Salvador, o que é bastante provável, ou se era outra instituição similar.

20 Sobre a utilização dos pensadores personalistas por Guerreiro Ramos consultar a tese de Azevêdo (2006) e o artigo de Azevêdo e Albernaz (2016).

e Everardo Backheuser) (ARDUINI, 2014). Quando Ramos foi para essa universidade, manteve relações com esse grupo de católicos e ex-integralistas. Sua filiação a esse grupo, foi um dos pretextos para ter negada sua indicação como professor dessa entidade, já que a influência dos comunistas teria sido mais forte. Por outro lado, seu primeiro emprego como sociólogo, no Departamento Nacional da Criança (DNCr), deveu-se à intervenção de San Tiago Dantas (RAMOS, 1995b).

1.3 A *DOXA* DO CAMPO

A ideologia dominante no campo intelectual católico ligado ao Centro Dom Vital, quando nele Ramos adentrou, era o personalismo, que se constituía desde meados de 1930 como o paradigma a partir do qual os principais teóricos católicos se posicionavam em relação aos intelectuais dos outros campos sociais (ATHAYDE²¹, 1934).

Entre a diversidade de correntes que se autonomaram ou foram nomeadas de personalistas, iremos nos ater aqui àquela que influenciou o campo católico no Brasil. Em vista disso, chamamos de personalismo a um movimento intelectual iniciado na França do início do século XX e ligado às revistas *Sprit* e *L'Ordre Nouveau*. Movimento esse surgido em resposta à crise pela qual passava o liberalismo — que teve seu auge com a crise de 1929 e o surgimento dos regimes totalitários que floresciam no período. Emmanuel Mounier, Jacques Maritain, Daniel Rops, Denis de Rougemont, Nikolai Berdiaev, entre outros, compuseram as fileiras desse movimento.

Segundo comentadores como João Bernard da Costa (1974), Carlos Díaz e Manuel Maceiras (1975), o personalismo se voltava contra a cultura burguesa, sobretudo, contra a ideia de indivíduo, mas também contra a complexificação dos sistemas sociais alienantes como a burocracia e a fábrica, e contra o que chamavam de mitos coletivos como a nação, a classe e o mercado. Contra tudo isto, o personalismo opunha a necessidade de uma revolução espiritual centrada na ideia de pessoa. Esta revolução consistiria no retorno a certos valores eternos que teriam sido rebaixados pela modernidade em favor de princípios materialistas e individualistas, ela envolveria também uma transformação das estruturas sociais em vista de resolver os principais problemas que dificultavam a vida da classe operária.

21 Alceu Amoroso Lima assinava seus trabalhos, nessa época, com o pseudônimo Tristão de Athayde,

Do ponto de vista doutrinal, o personalismo é uma filosofia que parte da consciência, recusando a superioridade de qualquer princípio do mundo exterior sobre ela. Do mesmo modo rejeitava qualquer princípio impessoal, seja ele um universal abstrato ou uma lei biológica, econômica ou política. O personalismo também se aproxima do existencialismo, sobretudo, as ideias de Mounier e de Berdiaev, já que para eles a pessoa só pode se realizar na existência, não tendo nenhuma essência prévia que possa limitá-la; desse modo, essa doutrina compõem uma filosofia que valoriza a liberdade, entendida enquanto manifestação da pessoa na existência (MORA, 2004). Num estudo que trata da influência do personalismo na obra de Guerreiro Ramos, Ariston Azevêdo (2006) caracterizou essa corrente pelo enfoque na pessoa, pela abordagem da questão social de um ponto de vista espiritual, pelo respeito pela singularidade humana, pela defesa da vocação única de cada pessoa e pela oposição ferrenha a qualquer forma de instrumentalização do humano²².

Como se percebe pelo nome do movimento, a categoria de pessoa é central nessa corrente intelectual. De maneira geral, para os diversos intelectuais que compuseram esse movimento, a pessoa representa a síntese entre o anjo e o animal, na medida em que valores imutáveis a movem, ao mesmo tempo em que, para existir, ela precisa se encarnar em uma personalidade orgânica e histórica. Esses valores são tanto transcendentais, tendo em vista que são a expressão de uma hierarquia axiológica eterna, quanto imanentes, visto que se encarnam em personalidades históricas, expressando assim, no plano terreno, uma multiplicidade infinita. Além de ser espírito encarnado ou carne espiritualizada, dimensão única e irreduzível, a pessoa não está fechada em si, pois se dirige ao fora graças a sua intencionalidade que a coloca sempre em relação com outros eus. Para usarmos uma expressão existencialista, a pessoa é uma existência lançada no mundo, de forma que “o personalismo, como ética do homem, o é da finitude. A pessoa nunca se encontra completa” (DÍAZ; MACEIRAS, 1975, p. 36). A incompletude da pessoa coloca-a no tempo, ela é como uma música cujas regras de composição são os valores. Uma ética personalista não admite no mundo concreto valores imutáveis, para ela os próprios valores (em si espiritualmente imutáveis) precisam se encarnar em normas que nunca são perfeitas e sempre são transitórias. Nas palavras de Berdiaev:

a pessoa é mudança, criação perpétua e ao mesmo tempo é imutável, sob todas as mudanças persiste na sua unidade. Assim, por um lado, está ligada ao tempo, realiza-se no tempo,

22 A princípio essas características afastaram o personalismo das tendências fascistas, porém, no Brasil, como veremos logo abaixo, alguns intelectuais católicos, como Alceu Amoroso Lima, conciliaram o personalismo com inclinações fascistas e autoritárias como o corporativismo.

mas, por outro, não tolera o tempo, que como toda objetivação a atinge também (BERDIAEV *apud* AZEVÊDO, 2006, p. 60).

Outra distinção fundamental para entender a categoria de pessoa é contrapô-la à de indivíduo:

enquanto o homem-indivíduo era apenas uma corruptela do próprio homem e o tomava somente em uma dimensão, seja material, seja corporal, seja social [...], a idéia de homem-pessoa apontava para a sua integralidade, compreendendo, além daquelas, dimensões outras que distinguiam no homem o ser superior que realmente era, no caso, o aspecto racional e espiritual do seu ser (AZEVEDO, 2006, p. 109).

O campo católico brasileiro recebeu diferentemente o personalismo nas posições centrais (ligadas ao Rio de Janeiro e ao Centro Dom Vital) e nas periféricas (no caso, os jovens intelectuais baianos que gravitavam nas margens do Centro Dom Vital). Em 1934, sob o pseudônimo de Tristão de Athayde, Alceu Amoroso Lima escreveu o artigo *Qual a revolução necessária?*, um dos primeiros textos sobre o personalismo no Brasil. Sua recepção dessa corrente a inseriu no debate sobre a Revolução que ele dizia estar na ordem do dia tanto na Europa, quanto no Brasil. De um lado, Athayde considerou que os personalistas organizados em torno da revista *L'Ordre Nouveau* traziam “toda uma série de conceitos justos”, um conjunto de noções que ajudavam a pensar a “Nova Idade Social”: “a Pessoa, como centro da sociedade, o Estado, a serviço do Bem Commum humano, a liberdade, a distribuição política, o primado do espiritual, a concepção moral do trabalho, a desproletarização da sociedade” (ATHAYDE, 1934, p. 4).

Porém, de outro lado, Athayde se colocou contrariamente à concepção de revolução presente nesse movimento e a favor da ideia de reforma. Para ele, os personalistas franceses não enfatizaram corretamente o papel de instituições como a família e as corporações, pois, para o líder do Centro Dom Vital, somente um Estado corporativista poderia impedir a vitória do anarquismo e do liberalismo. Assim, ele criticou os personalistas por deixarem de lado o suposto fato de “que a única ‘revolução necessária’ é a que se faz na sombra de cada coração humano” (ATHAYDE, 1934, p. 4). Com isso, podemos dizer que a recepção do personalismo, no centro do campo intelectual que tratamos aqui, foi conservadora, à medida que recusou os elementos radicais do movimento, ou seja, a superioridade ontológica da pessoa sobre as instituições sociais, e procurou acomodá-lo a uma visão corporativista da sociedade.

Um mês depois do referido artigo, o jovem baiano Afrânio Coutinho²³ (1934) publicou um texto em defesa do personalismo, dizendo que Athayde não havia compreendido corretamente o sentido do movimento, por não estar inteirado da bibliografia dos autores ligados à L'Ordre Nouveau. Segundo Coutinho, a revolução referida pelos personalistas franceses era interior. Não se trataria, de maneira alguma, de uma revolução apoiada na violência e nas massas (como ocorria no marxismo). Pelo contrário, na revolução personalista somente era válida a “violência espiritual” visando “a emancipação da personalidade humana, a libertação dos factores humanos, pessoas, dos mecanismos colectivos e artificiaes” (COUTINHO, 1934, p. 19).

No ano seguinte, Coutinho escreveu um artigo mais amplo apresentando o movimento personalista ao público brasileiro. Ali disse que o personalismo “é a ‘terceira força’, que se levanta contra a desordem e a injustiça capitalista-liberal-democrata, mas não aceita as soluções marxista nem fascista” (COUTINHO, 1935, p. 13). Mais uma vez, ele enfatizou o caráter militante e revolucionário do personalismo, argumentando que os personalistas usam os dogmas cristãos como uma forma de violência, tal qual teria feito Cristo, dado que este sabia que a doutrina é a primeira arma da revolução, sendo a violência espiritual o maior poder do cristianismo. O autor deixou evidente que a revolução de que falava era moral e ocorreria na interioridade do homem. Abandonando os valores morais eternos, o homem perdeu sua medida própria, sua dignidade e realizou o “sacrifício do homem à coletividade” e a “deificação do coletivo” por meio da louvação da técnica e da cultura de massas. Com isso o homem se tornou indivíduo e massa, fenômenos que para Coutinho eram faces da mesma moeda. O primeiro passo da revolução seria, portanto, distinguir o indivíduo da pessoa humana e, simultaneamente, separar espírito e matéria, atividade e paixão, autonomia e escravidão (COUTINHO, 1935).

A recepção que Coutinho fez do personalismo tem em comum com a de Athayde o fato de considerar o personalismo uma ética²⁴ cristã militante voltada para a transformação do mundo, *ethos* este que seria uma alternativa tanto ao liberalismo e ao fascismo, como ao comunismo. Porém, a interpretação de Coutinho distingue-se da de Athayde por ser mais radical, na medida em que enfatizou o princípio da pessoa contra toda coerção da ordem social. Certamente essa posição mais

23 Afrânio Coutinho (1911–2000), filho de engenheiro, formou-se em 1931 na Faculdade de Medicina da Bahia, porém preferiu exercer a função de professor de literatura e história em cursos de educação básica. Foi um dos principais responsáveis pela recepção do personalismo no Brasil, em especial, na Bahia.

24 Neste trabalho, usamos o termo “ética” para nos referir ao campo da “razão prática”, ou seja, ao espaço relacionado à determinação valorativa das condutas humanas. Nesse sentido, aproximamos o termo ética da noção de modo de vida ou *ethos*.

heterodoxa se deveu a um jogo intelectual de contestação de parte da ortodoxia do campo a partir de posições periféricas, o que implica, por outro lado, haver menos cumplicidade do produtor simbólico da Bahia com o *status quo* desse microcosmo social do que a que tinha com ele Athayde.

No ano seguinte, Coutinho escreveu um novo artigo sobre o personalismo, dessa vez com a coautoria de Guerreiro Ramos. Os autores afirmaram a ortodoxia do campo que era considerar a posição cristã em oposição ao fascismo, ao liberalismo e ao comunismo. No mesmo sentido ortodoxo, estava a defesa de um catolicismo militante já que, segundo os autores, “o christão não se pode desinteressar da cidade, e por isso, da política” (COUTINHO; RAMOS, 1937, p. 3). Porém, o radicalismo aumentou à proporção que os autores usaram o transcendente como arma para questionar a ordem social; assim os argumentaram que a responsabilidade cristã era a de defender a liberdade, reverenciando a Deus na forma da pessoa humana, indo, deste modo, contra as forças sociais, visto que “o christão [...] [é] um ser responsável que não pode admitir nenhum commando terreno de sua liberdade espiritual” (COUTINHO; RAMOS, 1937, p. 3).

A heterodoxia de suas posições aumentaram já que, buscando coerência com esses princípios transcendentais, os autores acusaram a Igreja Católica, na Europa, de ser cúmplice dos fascistas e dos comunistas; para eles isso era uma capitulação, já que ou se crê no sobrenatural ou nas fatalidades históricas, econômicas e políticas. A partir dessa posição, os autores defenderam a transcendência do homem como elemento-chave da militância cristã: o verdadeiro cristão “crê no sobrenatural e então age no mundo, mas sabendo não ser do mundo” (COUTINHO; RAMOS, 1937, p. 3).

Com a entrada de Guerreiro Ramos no debate, ocorreu uma radicalização de certas posições, mais especificamente, uma crítica da ordem social, a partir de elementos transcendentais. Essa radicalização ocorreu, provavelmente, porque Ramos tinha menos aderência com a ordem social do que Athayde e mesmo do que Coutinho. Enquanto este último era prole de um engenheiro e dono de um diploma de medicina, Ramos era, como vimos, descendente de africanos escravizados e filho de lavadeira — provavelmente com mais motivos para desejar o desabamento da ordem social em vista de uma reestruturação espiritual do mundo. No entanto, entre os dois autores baianos havia como consenso o compromisso com a mudança espiritual do mundo e com o catolicismo, que transparecia no exagero acerca do papel das ideias na transformação social e na afirmação de que essa ocorreria a partir de uma reinterpretação do dogma católico.

Em vários momentos o posicionamento de Guerreiro Ramos se tornou ainda mais heterodoxo. No artigo *A reabilitação da personalidade*, publicado no conservador *Jornal do Commercio*, do Rio de Janeiro, Ramos argumentava que a Igreja, tendo se afastado dos valores espirituais e se aproximado dos ideais burgueses, abriu espaço para o comunismo, dado que se desinteressara dos proletários. Contra esse estado de coisas, o jovem escritor baiano defendeu o caráter revolucionário da pessoa humana — “toda revolução authentica é uma tentativa para libertar a personalidade” (RAMOS, 1937e, p. 6) — buscando identificar a revolução social com o personalismo cristão e chegando a dizer que “a posição inicial revolucionária de Bakunine, Marx, Proudhon é christã” (RAMOS, 1937e, p. 6). Além disso, mais uma vez a usou da transcendência para se opor ao social, caracterizando a pessoa humana como aquela que se volta constantemente contra a ordem social e contra o hábito, sendo, portanto, anárquica, enquanto quer colocar a sociedade não como um fim, mas como um meio para alcançar a liberdade espiritual:

a posição do christão, no mundo, [...] está em luta constante contra o normativismo, contra o farisaísmo, contra a ossificação da sociedade, contra o estatismo contra o conformismo (RAMOS, 1937e, p. 6).

Opondo a ética cristã da convicção a toda forma de objetivação, ele chegou a identificar a ordem cristã à anarquia:

A an-archia é a ordem christã. A an-arquia é a ausência dos absolutismos da Lei, do Progresso, da Nacionalidade em nome da liberdade humana que é o caminho conduzido ao reino de Deus (RAMOS, 1937e, p. 6).²⁵

Para se opor tão fortemente à ordem social, Ramos usou das categorias cognitivas do existencialismo de Nicolai Berdiaev (1874–1948). Do início ao fim de sua atividade como escritor, Berdiaev foi, segundo o próprio Ramos, uma influência decisiva. Em 1981, na sua última entrevista, ele afirmou sobre o escritor russo que este havia sido “uma grande influência em minha vida, uma influência irrestrita. Não há realmente nenhuma influência mais poderosa na minha vida do que a do Berdiaeff” (RAMOS, 1995b, p. 335).

Podemos conjecturar que o posicionamento heterodoxo no campo intelectual católico e a formação de sua visão de mundo, relacionam-se intimamente com sua recepção e seus estudos do

²⁵ Aparentemente essa posição é contraditória já que frequentemente identifica-se Deus à *arché*, ao princípio ordenador do mundo. Todavia, mais adiante neste capítulo, quando estudarmos detidamente a estrutura metateórica do pensamento do jovem Ramos, veremos que a liberdade da pessoa vem de um princípio ontológico (*Ungrund*) anterior ao próprio Deus, do qual esse se origina. No fundo de sua alma a pessoa compartilha com Deus uma mesma origem e é essa que permite a religião, por meio do aprofundamento na subjetividade, com o divino.

existencialista russo. O jovem escritor baiano explicou com as seguintes palavras os contornos gerais dessa visão de mundo:

Berdiaeff revelou o conflicto surdo entre a pessoa e o mundo em que elle vive, [...] elle preconiza é a protestação energica do homem quando o Estado se affirmar em nome de um Bem ou de uma Lei baseados na norma ou na conducta e não em nome do homem [...] [deste modo] o conflicto entre o homem e as instituições sociaes é um conflicto salutar para o espirito. Este conflicto é, mesmo, a essencia do christianismo (RAMOS, 1937e, p. 6).

A posição de Berdiaev no campo intelectual europeu era também marginal. Ele era uma figura heterodoxa no movimento personalista por não pertencer ao catolicismo, por ser adepto da teologia da Igreja Ortodoxa, por reviver em sua obra princípios gnósticos e por seu pouco compromisso com a ordem burguesa, visto que provinha da aristocracia militar russa que perdeu sua posição social com a Revolução de Outubro (LINDE, 2010). Ramos, como vimos, também estava na periferia do campo intelectual, devido à sua região de nascimento e aos seus marcadores de classe e etnia. Essa homologia de posições subalternas, em campos estruturalmente muito diversos, por agentes sociais de origens muito distintas, propiciou um encontro que resultou num dos pensamentos menos ortodoxos do campo intelectual brasileiro, como mostraremos ao longo deste trabalho.

Um exemplo do impacto que a postura heterodoxa do Guerreiro Ramos pode ter causado no campo católico, foi que os temas tratados por ele em seu livro de ensaios, *Introdução à Cultura* (1939a), publicado pela Cruzada da Boa Imprensa, editora ligada ao Centro Dom Vital, tais como a questão do humanismo, a categoria de pessoa, a distinção entre civilização e cultura, a crise da sociedade de massas, a revolução personalista, a crítica da prevalência da doutrina materialista na cosmologia moderna, entre outros, foram todos retomados numa perspectiva mais ampla, sistemática e ortodoxa pelo Pe. Leonel Franca (1893–1948) em seu texto *A crise do mundo moderno* ([1941] 1951), publicado apenas dois anos depois do livro de Guerreiro Ramos. É provável que Pe. Franca buscasse, em sua obra, se apropriar do personalismo de modo mais ortodoxo a partir de sua posição de autoridade, com isso diminuindo o impacto das possibilidades menos conservadoras do catolicismo.

No entanto, não devemos exagerar essas posições heterodoxas de Ramos, pois elas somente foram possíveis na medida em que o autor assumiu explicitamente um conjunto de pressupostos fundamentais do campo católico. Evidência disso é que a Revista *A Ordem* publicou diversos de seus poemas e ensaios, como já mencionamos (e caso destoassem fundamentalmente dos princípios

do campo intelectual católico com certeza ela os recusaria). Os mecanismos acomodatórios do próprio campo atenuaram muito da radicalidade do jovem escritor baiano. Prova disso foi a resenha de *Introdução à Cultura*, publicada em *A Ordem*, na qual o autor anônimo apontou, de um lado, que os ensaios da referida obra eram “sôbre temas dos mais palpitantes de nossa época”, e, de outro, carregavam os defeitos “de certa corrente cristã em França”, muito brilhante intelectualmente, mas que não conseguiu estabelecer normas de ação (F.A.R., 1939, p. 106–107). Com isso o autor da resenha diminuiu o enfrentamento da ordem social presente naqueles ensaios desqualificando seu aspecto prático. O resenhista reservou ainda uma crítica a Berdiaev, alguém “servido de uma péssima metafísica” (F.A.R., 1939, p. 106–107).

Muito significativa, para o argumento que estamos desenvolvendo, é a resenha feita por Tristão de Athayde (1939) sobre *Introdução à Cultura*. Nessa resenha Athayde analisou em conjunto a obra de Ramos e também a de outro jovem escritor baiano personalista chamado Antonio Osmar Gomes, apresentando-os como escritores da nova geração, discípulos de personalistas católicos franceses, discordantes do liberalismo e do conservadorismo, marcados pela “procura de uma nova ordem de coisas ou de pensamentos e de formas”, “pelo humanismo e pelo personalismo” (ATHAYDE, 1939, p. 6).

Athayde afirmou guardar com os jovens “as mesmas tendencias de espirito, mestres humanos communs, e acima de tudo o Mestre Divino” — mostrando que todos os três se moviam no mesmo campo simbólico, aquele formado pela recepção do personalismo entre o laicato intelectual católico. Athayde também os censurava, todavia, pelos seus “personalismos exagerados” que os levavam a um “optimismo revolucionario”, a “um utopismo ‘angélico’”, a querer produzir o reino dos céus na terra. Através de uma sanção simbólica, o líder do laicato argumentou que essas posições não condizem com as escrituras sagradas e ferem o “realismo social e catholico”. Partindo do “verdadeiro personalismo”, após feitas as censuras rituais aos jovens por se oporem muito frontalmente à ordem social, o que os fez querer a “realização terrena da plenitude da personalidade”, Athayde os recomendou ao público católico com as seguintes palavras, que indicam as linhas de força que constituíam os campos de confronto ideológico onde estavam envolvidos os escritores católicos do laicato:

Pensadores fortes e conscientes, alimentados em optimas fontes espirituais e representando uma tendencia sadia da nova geração, que já não se satisfaz com o alimento vulgar do positivismo, do agnosticismo, do scepticismo, do atheismo, sob todas as suas formas variadas, mas procura subir mais alto e abraçar o mundo em sua totalidade, physica, psychica e espiritual (ATHAYDE, 1939, p. 6).

Com as análises e interpretações anteriores, chegamos a um primeiro resultado: quando nos perguntamos sobre as condições sociais de gênese da visão de mundo ou, mais precisamente, do *habitus* de Guerreiro Ramos, concluímos que a primeira dessas condições foi a inserção subordinada do autor no campo intelectual do laicato católico (posição essa condicionada por questões de classe, etnia, geração e região). Essa posição social favoreceu que Ramos se posicionasse heterodoxamente dentro desse campo, posicionamento esses ligados ao uso do transcendente (através do conceito de pessoa) para deslegitimar a ordem social. Além disso, tal posição social favoreceu que as ideias de Berdiaev interpelassem o jovem escritor baiano, interpelação essa condicionada pelas posições homólogas de Ramos e Berdiaev nos respectivos campos intelectuais delimitados pelo personalismo na França e no Brasil.

1.4 A METATEORIA PERSONALISTA DE GUERREIRO RAMOS

Até aqui consideramos as principais condições sociais de possibilidade do pensamento de juventude de Guerreiro Ramos. Como vimos, essas condições decorreram da estrutura e do funcionamento do campo do laicato católico onde adentrou o jovem intelectual. Agora analisaremos como o autor selecionou e retrabalhou os conceitos disponíveis nesse campo de modo a reordená-los na forma de um pensamento hermeneuticamente coerente.

Como já vimos, para compreender a estrutura interna de um pensamento sociológico, Frédéric Vandenberghe (2013) desenvolveu um modelo dividido em três camadas: a metateoria, a teoria social e a teoria sociológica. A metateoria compõe-se de conceitos filosóficos que desenham o plano dentro do qual a teorização social e a sociológica desenvolvem-se; em geral, essas noções são retiradas da filosofia e servem para orientar o sujeito cognoscente no plano inteligível. Já a teoria social forma-se a partir de uma série de teses acerca da vida social em geral e a teoria sociológica configura-se como uma análise histórica concreta de uma ou mais formações sociais.

Neste momento, a hipótese que seguimos é a de que, durante sua entrada no campo intelectual católico, Ramos desenvolveu a *metateoria* que serviu de orientação para o seu pensamento sociológico produzido, sobretudo, a partir do último quartel da década de 1940. Para comprovar essa hipótese analisaremos as pressuposições metafísicas, antropológicas, éticas e epistemológicas adotadas por Ramos em seus trabalhos literários e procuraremos relacioná-las,

simultaneamente, com a poesia e com a crítica literária escrita na sua juventude e com a teoria social feita anos mais tarde.

Traçar todos os conceitos metateóricos que compuseram a geografia do pensamento do referido autor ultrapassaria os limites deste trabalho, por isso vamos nos deter naqueles ligados a Nikolai Berdiaev. Ariston Azevêdo (2006) que investigou o pensamento de juventude do autor baiano, notou nesse grande ressonância do mencionado escritor russo. O mesmo Azevêdo, em parceria com Renata Ovenhausen (2016), rastreou essas influências no primeiro livro do jovem poeta. Nas investigações acima também encontramos pontos de contato entre as ideias do escritor russo e as posições heterodoxas do jovem intelectual brasileiro. Como esse se mostrou um frutífero caminho de pesquisa, o aprofundaremos a seguir.

1.4.1 O INDETERMINADO, DEUS E O MUNDO: UMA METAFÍSICA DA LIBERDADE

Por região metafísica entendemos justamente os conceitos relacionados às condições de possibilidade dos fenômenos, ou seja, àquelas noções que traçam as regras mais gerais de visão e divisão da realidade espiritual, natural e social. O princípio mais englobante da filosofia de Berdiaev que reverberou em Ramos foi o de *Ungrund*²⁶. Ele representa o Absoluto, a instância anterior ao próprio Ser, do qual não se pode dizer exatamente nada, mas que se sabe princípio genético de toda espiritualidade e de toda existência²⁷. Não possuindo nem essência, nem existência, o *Ungrund* é o Grande Indeterminado, ele é o caos que precede todo o Espírito e todo o Ser, inclusive é anterior a Deus. É nele que se encontraria a raiz da liberdade humana, do bem e do mal. Por isso, a pessoa humana em seu ato criativo não se subordinaria a nada, nem mesmo a Deus²⁸ (MCNAMARA, 1960, p. 302).

Indiretamente, o conceito de *Ungrund* está presente na poesia, na trajetória social e na teoria social de Guerreiro Ramos. O seu livro de poemas, *O Drama de Ser Dois* (1937), consiste na

26 Guerreiro Ramos não faz nenhuma menção direta a esse conceito, porém as ressonâncias dele se fazem presente nas noções de pessoa, liberdade, ato criativo e Deus, de modo que ele, mesmo de modo implícito é estruturante de seu pensamento. Outros comentadores como Azevêdo (2006) e Azevêdo e Albernaz (2016) também encontraram evidências desse conceito no pensamento de Ramos.

27 Alguns comentadores aproximaram o *Ungrund* do Não-Ser de Sartre e de Heidegger, dado que tanto quanto o Não-Ser, o *Ungrund* implica uma primazia absoluta da liberdade sobre o Ser.

28 “O ato criativo de Berdyayev demanda um abismo de indeterminação, de liberdade pura e sem forma, algo que ele considera pertencer à criatura independente do criador; seu conceito de liberdade da pessoa humana não pode ser separado de sua concepção de liberdade e de *Ungrund*” (MCNAMARA, 1960, p. 302, trad. nossa).

descrição da vida trágica que o poeta assume quando se sente convocado por Deus para deixar o mundo objetivo e se reencontrar com suas forças criadoras, com sua liberdade plena, expressando esse poder criativo numa exterioridade que lhe é hostil (RAMOS, 1937a). Ramos (1995b) disse, já na maturidade, que a chave para a sua personalidade encontra-se nesse pequeno livro de poemas, tendo em vista que aí ele se expressava como alguém no entremeio, *in-between*, entre o mundo objetivo e o espiritual, entre a liberdade e a necessidade²⁹.

É provável que esse princípio ressoou na vida pessoal do intelectual baiano à medida que a crença numa liberdade primordial poderia dar legitimidade metafísica aos constantes enfrentamentos que ele teve com a ordem social. Esse fundamento também marcou sua teoria social na qual a agência humana tem um papel predominante e se apoia em “uma concepção da realidade histórica e social que a vê como resultado permanente de uma tensão entre possibilidades objetivas e escolhas humanas” (RAMOS, 1967, p. 11).

Outra noção metafísica da filosofia de Berdiaev intimamente relacionada com o *Ungrund* e que também encontrou acolhida no pensamento de Ramos foi uma certa ideia de mundo. Para o primeiro, o mundo dos fenômenos é uma alienação do espírito humano, tendo em vista que a própria liberdade humana tornaria possível a construção da objetividade e também o esquecimento desse poder de criar mundos. Desse ponto de vista, a alienação é condição necessária para a existência do fora:

a ordem do mundo, que esmaga todas as partes e transforma a personalidade em meios para algum fim, é produto da objetivação, quer dizer, da alienação e da exteriorização da existência humana (BERDIAEV *apud* LINDE, 2010, p. 132, trad. nossa).

Conceito semelhante se encontra no livro *Introdução à Cultura* (1939) e em outros ensaios do mesmo período. Ali Ramos afirmou que o nascimento e a morte do mundo se daria na subjetividade, já que o mundo seria apenas a exteriorização da humanidade, de modo que “Ser homem é, assim, ser mundo, todo” (RAMOS, 1939, p. 168). Nesse enquadramento conceitual, a cultura seria o processo de alienação por excelência, dado que esta constitui “a colonização da exterioridade”, “a expressão da exterioridade penetrada pela humanidade” (RAMOS, 1940c, p. 7).

²⁹ “[...] o meu primeiro livro, um livro de poemas: *O drama de ser dois* [...] revela toda a minha história. O drama de ser dois é um livro em que eu confesso o meu desconforto permanente com o mundo secular. Nesse poema eu me descrevia como uma espécie de pessoa entre dois mundos que eu não sabia definir. E ainda hoje acho que esse é o traço fundamental do meu perfil: eu não pertencço a nada. Não pertencço a instituições, não tenho fidelidade a coisas sociais; tudo o que é social, para mim, é instrumento. Eu não sou de nada, estou sempre à procura de alguma coisa que não é materializada em instituição, em linha de conduta. Ninguém pode confiar em mim em termos de socialidade, de institucionalidade, porque isso não é para mim, não são funções para mim” (RAMOS, 1995b, p. 134).

A condição do ser humano, como ser duplo (natural e espiritual), o obrigaria à atitude de conquista constante da exterioridade (RAMOS, 1940c, p. 168). Na sua teoria social, construída nos anos 1950 e analisada no capítulo 4, Ramos sofisticou essa compreensão da relação entre o eu e o mundo a partir da categoria de “ser no mundo” proposta inicialmente por Martin Heidegger. Segundo essa categoria, o sujeito se constrói reciprocamente em relação necessária com o mundo³⁰.

Ainda que sem sentido imanente, se não penetrado pela liberdade humana, a única força capaz de renovar constantemente o estado de coisas, o mundo tenderia, tanto para o filósofo russo quanto para o intelectual brasileiro, à decadência. Reinterpretação do gnosticismo antigo, toda a filosofia de Berdiaev explicou a condição do homem num mundo repleto de sofrimento e dor. Criado pela alienação da liberdade primordial, este mundo seria ontologicamente perverso³¹. Isso refere-se ao mundo objetivo, ao fenomênico e não ao plano espiritual onde os seres humanos e Deus podiam originalmente estabelecer uma comunicação. Esse plano metafísico, onde ocorria a comunicação subjetiva entre os seres espirituais, decaiu, e, com isso, se objetificou, se alienou dos poderes criadores do espírito, na proporção em que o homem pecou dirigindo sua liberdade para além e aquém de Deus, perdendo a espiritualidade e com ela o próprio poder criativo (LINDE, 2010).

O jovem poeta baiano adotou essa ideia gnóstica do mundo perverso, o que é nítido nos seguintes versos:

Neste mundo mau
Neste mundo perverso
Que te esqueceu
Que te abandonou
Deixando os teus servos sozinhos
Sem o consolo da comunhão (RAMOS, 1937e, p. 456).

Também, em *Poema* de 1940, o eu lírico descreveu a decadência deste mundo:

Os homens estão gordos,
As mulheres, estéreis, como figueiras ruins.
As coisas estão gemendo
Sujo, muito sujo está o mundo (RAMOS, 1940a, p. 87).

30“Para Heidegger, o sujeito jamais é um ‘eu puro’, ‘transcendental’; ao contrário é um ‘ser no mundo’. É impensável um eu que não seja constituído por uma íntima união com o mundo. Não se pode conceber nenhum momento em que o eu se verifique independentemente daquela ligação ontologicamente insuperável” (RAMOS, 1996 [1958], p. 85–6).

31 No gnosticismo antigo, o mundo é criação de um demiurgo mal, não tendo o verdadeiro Deus nenhuma relação com ele. Na reinterpretação fenomenológica cristã de Berdiaev, Deus também não possui nenhuma relação com a objetividade, sendo a religião possível apenas na intimidade espiritual do sujeito (LINDE, 2010).

De maneira surpreendente, nos anos de 1960, encontramos similitudes entre o gnosticismo de juventude do autor e sua teoria social através da cibernética. Na interpretação dessa teoria feita por ele, o universo, em si, tenderia para a entropia, para a desagregação e para o caos; no entanto, organismos físicos, biológicos e sociais se estruturariam temporariamente nesse caos, produzindo não só a organização, mas também a diferenciação e a complexificação da vida. Disso resultaria o paradoxo da organização, pois, de um lado, a vida depende dela e, de outro, ela sufoca o vivente. Caberia ao ser humano viver esse paradoxo e tentar criar sentido no mundo condenado pela entropia, orientando-se por valores que logo que se materializariam, já estariam sujeitos também à desagregação³² (RAMOS, 1963, 1966).

Já no final da vida do escritor, ainda sentimos as ressonâncias dessa visão de mundo gnóstica da juventude nas análises feitas por ele do contexto histórico brasileiro, tal qual transparece na sua afirmação de que “a existência do Brasil transcorreu até agora dentro do ciclo da decadência” (RAMOS, 1995b, p. 177). Tal visão também se revela nas suas observações sobre a vida cotidiana no Brasil:

Não é possível ter sanidade psicológica andando na cidade [do Rio de Janeiro]. As pessoas internalizam a desordem, não vêem a desordem. As vidas estão desordenadas [...]. O sujeito é socializado dentro da desordem [...]. Este país é a desordem. [...] nós estamos dominados pela desordem [...] (RAMOS, 1995b, p. 178).

Esse mesmo estado de “desespero”³³ se generalizou como um método para a compreensão da vida social e se aplicou à sua interpretação da sociedade moderna. Segundo ele a modernidade é uma “história de fracassos. O maior fiasco que já houve é a sociedade industrial. Um grande fiasco! Destruíu os elementos permanentes da existência humana” (RAMOS, 1995b, p. 178).

Na filosofia de Berdiaev, a queda e a decadência do mundo relacionam-se com a liberdade absoluta do espírito humano, mas especificamente com a liberdade de pecar, o que isenta Deus de qualquer responsabilidade com o reino terreno. Quando o humano, voltando-se para o Absoluto (*Ungrund*), engendra sua força criadora irracionalmente, afastando-se de Deus, termina, não por castigo divino, mas por consequência desse próprio desejo, produzindo um mundo objetivo do qual

32 “A organização tem inevitavelmente duas faces. Uma boa, a outra má. Sem ela, a vida é impossível; com ela a vida se desnatura. É o paradoxo a que nos referíamos. Se um ideal de justiça só consegue encarnar-se historicamente mediante correspondente organização institucional, uma vez implantada, toda organização institucional tende a ser conduzida de modo privilegiado, em benefício dos que a empolgam. Mas a inorganicidade nunca é saída para as crises no plano social. Só a organização corrige os malefícios de uma organização ilegítima ou caduca. O homem está condenado à organização” (RAMOS, 1963, p. 157).

33 Sobre o caráter metodológico do desespero, Ramos disse: “Eu vou escrever. Sem esse estado de desespero [...] não há o que dizer, não há o que conversar no Brasil” (RAMOS, 1995b, p. 181).

fica cativo (LINDE, 2010). Também para o jovem poeta, Deus não possui nenhum papel na condução deste “mundo perverso”, por isso o eu lírico de *Lamentações de um místico*, afirmou a total transcendência de Deus, quando em diálogo com Ele, disse: “Tu não existes, neste mundo”³⁴ (RAMOS, 1937b, p. 243).

Nessa visão gnóstica, o mundo é um problema humano, Deus não tem relação com ele. De uma maneira aparentemente paradoxal, isso resulta em uma perspectiva profundamente laica. Essa total transcendência de Deus serve como instrumento de crítica a qualquer personificação e sociomorfização dessa divindade, e a qualquer uso dela para justificar a ordem social. Segundo esse princípio, Deus não se assemelha a nenhuma força da natureza e a nenhuma autoridade da sociedade ou do Estado. Consequentemente, não se pode responsabilizá-lo pelo mal do mundo, já que este decorre unicamente da liberdade humana e de seu afastar-se de Deus. Para Berdiaev: “Deus é liberdade, não a necessidade, não tem autoridade sobre o homem e o mundo” (LINDE, 2010, p. 137, trad. nossa).

Embora Deus seja uma transcendência pura e nunca se revele em coisa nenhuma do mundo, ele é, ainda assim, imanente à natureza interior do homem. É a essa imanência que o poeta se refere quando diz para Deus: “Tu me fizeste infeliz revelando-me a Tua presença em mim” (RAMOS, 1937b, p. 254). Essa religação é trágica, pois convoca o ser humano para abandonar o social e retornar ao fundamento incriado (para o *Ungrund*), já que “Deus espera o ato criativo do homem em resposta a Seu ato criativo” (MCNAMARA, 1960, p. 452, trad. nossa). Para Berdiaev o mundo seria a prisão do homem, da qual ele se libertaria unicamente pela ação criativa, já que aquele é a gaiola da necessidade e esta a possibilidade da liberdade (LINDE, 2010). Consequentemente, a pessoa precisa ir contra o mundo objetivo em que vive, já que criar é justamente destruir o reificado e exteriorizar o novo. O jovem personalista baiano aceita esse destino trágico quando brada, em *Canto de Rebeldia*, que “Deus me tornou rebelde/ Deus me inspirou a Santa Rebeldia” (RAMOS, 1937d, p. 452).

No texto *Não*, clamou o poeta contra a objetivação do mundo: “É preciso assumir uma atitude de destruição e de inconformismo diante da ossificação da vida”³⁵ (RAMOS, 1937c, p. 169).

34 É possível que em certa medida essa interpretação acerca do afastamento de Deus dos assuntos humanos corresponda, no nível ideológico, ao processo de autonomização e diferenciação dos campos intelectuais no Brasil através do qual a Igreja Católica teve seu monopólio da produção simbólica contestado.

35 A valorização do papel criador do ser humano é uma chave importante tanto para a compreensão da obra quanto da personalidade de Ramos. Esse clamor de juventude, citado acima, ecoa por toda a sua produção intelectual. Seja no enfrentamento permanente que ele fez das tradições teóricas de que partiu, seja na mudança frequente e na contestação

Aceitando a provocação divina para pôr-se em criação, o poeta colocou o transcendente contra o social, já que o sentimento dessa presença celestial na sua subjetividade libertaria o seu ser das coerções sociais, ao custo de torná-lo rebelde, insociável, incompreendido. Esse chamado criaria um vazio no homem, uma insatisfação com o mundo tal qual se encontra e a necessidade de superar a própria personalidade e o reino fenomênico. Sobre isso lamenta o poeta:

E não consigo ser feliz
 Como os outros homens
 Porque Deus me persegue,
 Porque Deus me tornou faminto
 De um sentido,
 De um mais além
 Que não encontro no mundo.
 Deus me fez provar a alegria dolorosa (RAMOS, 1937a, p. 15).

Na juventude, Ramos lidou com esse êxtase religioso com nostalgia, como vemos nos seguintes versos:

Permaneço sozinho diante do Eterno [...].
 Estou perdido no meio de vós.
 Guardei em mim uma paisagem longínqua,
 A paisagem da patria inenarrável [sic]
 Cuja memória perdestes na peregrinação pelo pecado (RAMOS, 1940b, p. 83).

Em *Introdução à Cultura* a necessidade de superação da alienação reapareceu como a luta contra escravidão produzida pela matéria. Nessa luta, de um lado, haveria a “cultura feita vida, que advém da subjetividade e se encaminha para a exterioridade”, a partir da tensão provocada pelo aceite da vocação espiritual do humano, capaz de produzir o *homo-agens*. Por outro, haveria a “cultura objetiva”, aquela que advém da exterioridade para a interioridade, escravizando a subjetividade e produzindo o *homo-faber*, aquele preocupado apenas com o domínio técnico do mundo³⁶.

das instituições às quais pertencia. Em todos esses fatos, expressa-se uma visão da alienação não apenas como fenômeno social, mas como processo ontológico.

36 Aqui vemos o início de uma longa série de dicotomias conceituais que caracterizam o pensamento de Ramos. Conceitos como negro-vida versus negro-tema, sociologia dinâmica versus sociologia enlatada, sociologia em ato versus sociologia em *habitus*, compartilham com a divisão “cultura feita vida” versus “cultura objetiva” a distinção entre, de um lado, o que se faz a dolorosamente do enfrentamento entre a espontaneidade humana primordial e as dificuldades da objetividade; e, do outro, aquilo que se recebe mecanicamente do mundo objetivo, seja na forma técnica ou na conceitual. Outra dicotomia fundamental para Ramos, que se expressa nessa passagem, é a entre razão substantiva e razão funcional ou técnica; em 1939, ele via o mundo moderno como colonizado pela matéria e pela técnica e vislumbrava, como única saída, o abandono dessa tendência e o encaminhamento do homem para seu aperfeiçoamento moral (RAMOS, 1939). Em sua última obra, ele desenvolveu um diagnóstico semelhante, no entanto, enquanto no texto de juventude tem-se uma apreciação puramente negativa da técnica, na sua maturidade teórica, ela ganhou positividade enquanto puder direcionar-se para fins éticos superiores (RAMOS, 1981a).

No domínio da poesia, também existiriam os *homo faber*, aqueles que produziriam uma arte dissociada do real e formalista, que seria a fuga das brutalidades da vida e a mera busca do deleite pela forma. Outra seria a poesia que se faz de angústias, inquietudes e nostalgia, pois nessa o ser humano aceita e segue sua vocação espiritual. O poeta espiritualizado viveria em “conexão profunda com o universo”, uma ligação imediata, já que seria a intuição a faculdade que melhor captaria o aspecto sobrenatural da vida. A criança, o místico e o poeta viveriam essa conexão profunda de modo que não conheceriam “fronteiras entre o seu mundo interior e o mundo exterior”, vivendo ainda no éden, sem pecado, nem culpa. Nesse estado de comunhão, o poeta penetraria na essência da cada coisa e a nomearia como pela primeira vez (RAMOS, 1939).

Essa mística da religação é o eixo central para entender a poesia do jovem Guerreiro Ramos. Porém, à proporção que foi construindo sua teoria social, nos anos 1940 e 1950, Ramos sublimou esse sentimento de êxtase religioso e sua conseqüente vontade de transformação do mundo em formas científicas. Isso ocorreu porque, de um lado, ele acumulou capital simbólico, através de estudos de ciências sociais, e isso lhe possibilitou o uso da racionalidade dessas ciências como meio de ascensão social, isto é, disciplinou suas pulsões pelas regras do fazer científico e foi recompensado por isso pelos campos sociais; por outro, em sua perspectiva teórica, a racionalidade suplantou o sentimento e a intuição e tornou-se um instrumento para alterar a ordem, com isso o autor deixou para trás a nostalgia e o fatalismo e passou a defender, a partir da segunda metade de 1940, projetos de planificação para a mudança da sociedade³⁷.

O que permaneceu dessa visão metafísica na teoria social desse sociólogo foi a ênfase na agência humana e o laicismo, ou seja, a ideia da produção do mundo como uma responsabilidade humana. Como o transcendente não tem responsabilidade sobre o mundo, a não ser lembrar ao ser humano que ele precisa criar constantemente sentido, não há legitimação divina para nada na mundanidade, tudo é responsabilidade do humano, portanto, gerir os processos de mudança social, nota essencial da teoria social do referido autor, é uma obrigação unicamente humana e que nenhuma teleologia histórica pode suplantá-la. Também perdurou no seu pensamento a formulação de que o poder inventivo do ser humano precisa superar constantemente o *status quo*. Neste sentido,

37 Analisaremos em detalhe esse processo nos capítulos seguintes, por ora convém destacar que a intuição e a sensibilidade, apesar de secundarizadas, continuaram a ter um papel importante na obra desse sociólogo.

em toda sua trajetória intelectual, Ramos nunca se apegou ao passado. Ele interessava-se pelo passado apenas enquanto este servia para a compreensão e para a superação do presente³⁸.

Na maturidade sociológica, Ramos deixou de relacionar sua metafísica a uma utopia baseada no êxtase religioso que quer subverter, a todo momento, o presente e passou a relacioná-la a uma utopia reformulada estrategicamente à medida que os acontecimentos históricos se sucedem e ele gradativamente ia os organizando numa estrutura de significados³⁹.

Devido ao quadro metafísico em que se insere, todos os aspectos utópicos do pensamento que estamos analisando serão trágicos. Isso se deve ao seu modo de encarar a alienação como um fenômeno ontológico fundamental da vida. Já em Berdiaev todas as formas de escravidão da pessoa estavam ligadas à objetificação:

todas as outras realidades que não são a pessoa em si mesma, que tentam subordinar as pessoas de alguma modo, são formas de escravidão que têm sua fonte na objetivação. Por esta razão, Berdiaev considera que todas as realidades coletivas, o universo, a sociedade, a família, e todos os movimentos, socialismo, liberalismo, nacionalismo, e todos os produtos do homem, arte, cultura, civilização, procuram escravizá-lo retirando seus aspectos pessoais (MCNAMARA, 1960, p. 282, trad. nossa).

Essa teoria ampliada da alienação mostra-se já nas obras de juventude e ganhou diversos aprimoramentos no desenvolvimento do pensamento do autor. No entanto, seu sentido essencial permaneceu o mesmo. Esse sentido transparece nestas palavras de juventude: “a cultura objetiva extingue a atividade criadora da pessoa humana, tornando-a um autômato, criando nela hábitos e sestros que a oprimem em vez de libertá-la” (RAMOS, 1940a, p. 7); e o mesmo sentido mantém-se nos enunciados feitos no fim de sua vida: “quando as idéias tentam se materializar, elas se pervertem. Quando se tenta materializar uma idéia, a perversão imediatamente acontece” (RAMOS, 1995b, p. 182–183).

Se, de um lado, a alienação é o fato mais constante no mundo, de outro, a liberdade é originária. Berdiaev só pode generalizar em tantas dimensões a teoria da alienação sem cair num determinismo cego, porque para a ele a liberdade é primordial, precedendo todo o Ser, pois é a força

38 Isso se demonstra no fato de que, por exemplo, para o autor, nos anos 1950 e 1960, a situação colonial ainda vigente no país, ao mesmo tempo em que explicava a industrialização do presente, era também um obstáculo para ser superado por projetos políticos modernizantes (RAMOS, 1995a, 1996). Do mesmo modo, nos anos 1970 e 1980, a modernização moralmente cega, promovida pela racionalização instrumental, era vista como uma situação criada pela liberdade do ser humano que, no entanto, resultou na alienação e na prisão das forças criativas da espécie, por isso, precisava ser superada. Diante desses problemas, ele apostou na agência humana, na capacidade intrínseca ao ser humano de revolucionar, mediante o uso da razão, suas condições sociais (RAMOS, 1981a).

39 Para uma classificação das mentalidades utópicas surgidas na modernidade, incluindo a primeira delas, o quiliasma orgiástico dos anabatistas, e a mais progressista, a socialista, consultar Mannheim (1986).

caótica e geradora que procede do *Ungrund*. Foi essa liberdade indeterminada e absoluta, que vive no centro do pensamento de Berdiaev, que fascinou e deixou marcas profundas no jovem Guerreiro Ramos, a ponto deste nomear aquele de “hilospermo da liberdade espiritual, do inconformismo, da anarquia” (RAMOS, 1937e, p. 6).

A teoria social que Ramos construiu, devido às bases metafísicas que estamos tratando aqui, valorizou o pensamento criativo, inovador, capaz de compreender aquilo que é universal e aquilo que é particular em cada situação histórica. Essa compreensão demandou algo além da descoberta de regularidades gerais, das universalidades científicas e dos consensos paradigmáticos, em suma, exigiu, constantemente, um novo pensamento capaz de gerar novas instituições para um mundo que tende, perpetuamente, ao declínio, à objetivação e à reificação total. Em vista disso, Ramos esforçou-se, anos mais tarde, na sua produção sociológica, em retirar os obstáculos ao pensamento criativo e original vindos da pressão da situação semicolonial sobre as mentes dos e das cientistas sociais, e, simultaneamente, em produzir, ele mesmo, uma teoria singular acerca da sociedade brasileira⁴⁰.

1.4.2 ANTROPOLOGIA: O CONCEITO DE PESSOA

Quando nos referirmos aqui à antropologia não estamos nos direcionando para a ciência positiva, mas para certas formas de responder, de maneira não empírica, à questão “o que é o homem?”, ou seja, estamos no domínio de uma antropologia filosófica. Já notamos que Guerreiro Ramos apostou no humanismo, quer dizer, colocou o ser humano como centro de suas reflexões desde muito jovem. Além disso, apostou num ser humano que é um exilado do reino espiritual na materialidade, um anjo caído que trouxe consigo a fagulha do divino que o incita a revolucionar constantemente a natureza e a sociedade. O conceito central dessas reflexões antropológicas é o de pessoa.

A pessoa é o entrecruzamento do infinito e do finito, não pertencendo ela mesma nem a um, nem a outro. Ela se volta para a transcendência, porém não se dissolve nela, mantendo sua ligação com o mundo objetivo. Nesta condição, ela é uma unidade indissociável que abrange espírito, consciência e corpo (AZEVEDO, 2006). Sua parte superior é o espírito, no entanto, a carne e a consciência lhe são inseparáveis. O espírito representa sua parte divina criada à imagem e

40 Sobre a teoria sociológica de Guerreiro Ramos sobre a sociedade brasileira, consultar Lynch (2015).

semelhança de Deus; o corpo, sua porção individual, sua função no mecanismo da vida e da sociedade (LINDE, 2010). A finitude da pessoa a tornaria sempre insaciável, sempre incompleta, sedenta de transcendência. Nessa perspectiva, a única forma digna de viver tal condição é se lançando no mundo na efetivação e na materialização sempre impossível da infinitude transcendente (DÍAZ; MACEIRAS, 1975).

Esses aspectos metafísicos da pessoa, de fato, constituem não apenas mais uma região do pensamento de Guerreiro Ramos, na verdade, elas formam o próprio plano em que sua metateoria se desenvolve. Todas as referências à transcendência que fizemos anteriormente só ganham real significado a partir da noção de pessoa, já que nem Berdiaev, nem Ramos consideram possível uma fuga total para o transcendente. Desse modo, todos os acontecimentos da vida humana se dão por intermédio da pessoa: é nela que se descobre a liberdade indeterminada, a face de Deus e a objetividade do mundo.

No tema do exílio, presente na produção poética de Ramos, podemos ver essa dimensão dupla da pessoa, sua divindade e sua mundanidade. Nostálgico devido à lembrança da pátria transcendente perdida, lamentou o poeta: “É uma saudade longínqua/ De um céu/ Que eu entrevi/ Nos grotões de mim mesmo” (RAMOS, 1937a, p. 14).

Ainda assim, ele não recusou a mundanidade, aceitou-a como um fardo humano: “De lá vim rolando no tempo através de muitas gerações./ Sinto o peso de toda a tristeza do mundo./ Da tristeza de todas as éras” (RAMOS, 1940b, p. 83).

A antropologia filosófica que estamos aqui tratando distingue pessoa e personalidade. A pessoa não existe no mundo, aí encontra-se apenas uma manifestação dela, a personalidade. A primeira é indefinida, não tem essência propriamente dita, devido à sua ligação com o Absoluto indeterminado, ela é a força espiritual que se expressaria em diferentes personalidades e nunca poderia ser, em si, objetificada; a segunda é histórica, cultural e social, portanto, relativa e temporária. Segundo essa visão, a pessoa tencionaria a personalidade e a colocaria em constante devenir, forçando-a a assumir uma multiplicidade de personalidades sempre instáveis. Valores atemporais, espirituais e que se encarnam transitoriamente em formas da personalidade constituem o *telos* que move a pessoa. A expressão da pessoa em uma personalidade se faz sempre mediante a assunção de um valor espiritual na forma de uma vocação. Frequentemente, dada sua natureza imaterial, esse valor leva a uma existência conflituosa com o mundo social (AZEVEDO, 2006; DÍAZ; MACEIRAS, 1975). Visto que a pessoa não pertence integralmente à fenomenalidade, ela

pode ir além dela sem deixá-la completamente, e, assim, quebrar o encanto da objetivação e apontar para um novo mundo (LINDE, 2010).

Na sua juventude, Ramos argumentou que se o ser humano não pode ser integralmente pessoa, ele consegue, no entanto, constituir uma personalidade, que é a realização de uma parte da vocação da pessoa. Para ele essa personalidade se constitui a partir do enfrentamento entre valores espirituais e coerções sociais. Esse é o processo da personalização em que o indivíduo tenta unificar seus atos de vida em um conjunto de valores coerentes entre si. Isso demandaria um equilíbrio entre um mínimo de comportamento gregário, necessário à sobrevivência do indivíduo, e um direcionamento para o mundo da interioridade, condição da espiritualização da vida (RAMOS, 1939). Nessa perspectiva, temos, de um lado, a pessoa orientada por valores que a dirigem para a interioridade na direção do transcendente e, de outro, temos o enfrentamento que a personalidade deve fazer com as coerções sociais ineludíveis, com o peso da reificação social, impondo uma resistência à efetivação da pessoa.

A busca de uma teoria social em que a sociedade deveria oferecer a menor resistência possível para a efetivação do ser humano é um tema recorrente no pensamento do sociólogo brasileiro. Neste sentido preciso, podemos concordar com Azevêdo (2006) de que existe um humanismo perpassando toda do autor em questão. Por exemplo, esse humanismo se fez presente, anos mais tarde, em meio à militância de Ramos no Teatro Experimental do Negro (TEN) e aos seus enfrentamentos no campo acadêmico da sociologia⁴¹, naquilo que Muryatan Santana Barbosa (2004, p. 155 ss.) chamou de “personalismo negro”, isto é, a busca da realização espontaneidade da personalidade de pele negra mediante a superação das tensões psicológicas causadas pelo racismo. Mais tarde, esse humanismo reapareceu no conceito de “homem parentético”, aquele que suspende, em alguma medida, a coerção do social sobre a sua vida mediante a compreensão sociológica de como os mecanismos sociais funcionam (RAMOS, 1963, p. 145 ss.).

Ramos reapresentou o dilema entre a espontaneidade da pessoa e as coerções sociais, a partir de 1966, na dicotomia weberiana, retomada por Karl Mannheim, que distingue as racionalidades substantivas, isto é, aquelas que os valores transcendententes orientam, e as funcionais ou instrumentais, quer dizer, aquelas que almejam a coordenação eficiente dos meios técnicos (RAMOS, 1966)⁴². Tal dicotomia é central na última fase da obra do autor em questão, onde ele

41 Trataremos dessas questões nos capítulos 4 e 5.

42 Trabalharemos essa distinção no último capítulo desta tese.

defendeu o fim do relativismo dos valores que as teorias que tratam o ser humano unicamente como um ser social propiciam. Para esse intelectual, no final de sua vida, seria preciso fundar uma nova sociedade baseada nos elementos definidores da natureza humana, elementos não transitórios ligados às racionalidades substantivas, pois o relativismo dos valores, implícito nas teorias sociais modernas, teria legitimado a degradação da natureza interna e externa do ser humano e estaria conduzindo este ser para a destruição (RAMOS, 1981a).

A realização da pessoa no mundo através da adoção de valores transcendentais, não deveria ser, todavia, a expressão irracional e irresponsável da liberdade primordial (*Ungrund*), mas a assunção histórica possível de um conjunto de princípios eternos para o qual caminhará uma personalidade. Segundo Berdiaev, o paradoxo da pessoa, ou seja, a “a coexistência da mudança e da imutabilidade”, somente se resolveria “na consciência da vocação e da sua predestinação”, quer dizer, na realização precária do eterno no perecível, meio pelo qual a pessoa dirigiria sua vida para um fim superior (BERDIAEV *apud* AZEVÊDO, 2006, p. 59).

Esse conflito entre o imutável e o mutável apareceu de diferentes formas na obra de Ramos. Para compreendermos essas formas, achamos conveniente aplicar os tipos ideais weberianos de ética da convicção e da responsabilidade⁴³. Podemos afirmar que uma tensão entre essas duas éticas perpassam a teoria social desse intelectual brasileiro. No seu pensamento de juventude, de um lado, a assunção da vocação é um compromisso da pessoa com aquilo que há de eterno nela; de outro, enquanto a personalidade necessitaria, por seus aspectos mundanos, se realizar historicamente, ela criaria instituições sociais que traduziriam sua espiritualidade em um dado contexto histórico, o que a obriga a se responsabilizar e comungar valores com os outros (RAMOS, 1939). Deste modo, além de ser espírito encarnado ou carne espiritualizada, dimensão única e irreduzível, a pessoa não se fecha em si, pois se dirigiria ao fora graças a sua intencionalidade que a coloca sempre em relação com outros “eus” (DÍAZ; MACEIRAS, 1975).

Na juventude do intelectual baiano, a busca da eternidade, superou a da mundanidade, por isso foi a ética da convicção que se sobressaiu sobre a da responsabilidade. Nos anos 1950 e 1960, na sua teoria desenvolvimentista da realidade periférica, prevaleceu uma ética da responsabilidade,

43 A distinção entre a ética da convicção e a da responsabilidade apareceu pela primeira vez na conferência feita por Max Weber, em 28 de janeiro de 1919, intitulada *A política como vocação*. Norberto Bobbio (1997, p. 64) resumiu assim a diferença entre as duas éticas: “a ética da convicção, segundo a qual o que importa é agir conforme o dever sem maior consideração para com as conseqüências e a ética da responsabilidade, segundo a qual toda ação deve ter em conta as conseqüências”.

cuja preocupação era o desenvolvimento da organização social⁴⁴. Já sua teoria da delimitação dos sistemas sociais, que ele produziu a partir dos anos 1970, baseada na necessidade de recuperação do ser humano e do planeta, novamente os aspectos éticos ligados às convicções individuais voltaram ao centro do plano teórico do autor⁴⁵. Porém, embora as ênfases variem, a tensão entre essas duas éticas nunca desapareceu. Podemos dizer que, essa tensão constituiu o campo de forças ético que orientou a teoria social do referido autor.

1.4.3 ÉTICA: REBELDIA E INCONFORMISMO

Embora Berdiaev se aproximasse muito do gnosticismo, considerando o mundo como o lugar do mal, da degradação, do sofrimento e da dor, o que colocaria o espírito e a fenomenalidade em conflito, como realidades irreduzíveis, ainda assim, para ele, poderia haver, em consonância com a doutrina cristã, a transfiguração do cotidiano, ou seja, a intervenção espiritual no mundano para quebrar a cadeia da causalidade e provocar mudanças (LINDE, 2010). Interpretando essa posição teórica no campo católico brasileiro que, como vimos anteriormente, incentivava o ativismo político na conjuntura história dos anos 1930, Guerreiro Ramos postulou, na juventude, um cristianismo militante preocupado com a transformação da mundaneidade. Ele recusou a imagem do cristão como um sujeito contemplativo e o colocou como alguém interessado em trazer a espiritualidade para a *pólis*: “o cristão não se pode desinteressar da cidade, e por isso, da política” (COUTINHO; RAMOS, 1937, p. 3).

A ética cristã personalista adotada por Ramos, crê na possibilidade de transfiguração do corpo, da mente e do social pelo espírito, e apesar de considerar aquelas dimensões como um mal,

44 Na seguinte passagem de *O problema nacional do Brasil* (1960), um dos livros em que melhor desenvolveu sua concepção de desenvolvimento para a sociedade brasileira, Ramos colocou o ser humano como o fim que justifica as transformações econômicas e políticas por meio do planejamento, portanto, legitimou seu empreendimento a partir de uma ética da convicção, como se vê nas seguintes afirmações: “o desenvolvimento só tem sentido se referido ao homem, à população. Em última análise, o homem é a medida do desenvolvimento” (RAMOS, 1960, p. 109). Porém, apesar dessa justificativa, sua ênfase esteve no desenvolvimento dos processos de racionalização funcional e nos seus efeitos sobre a sociedade, conseqüentemente, o destaque estava numa ética da responsabilidade, já que, naquele momento, segundo o autor, o povo teria “um empreendimento capitalista próprio a realizar” (RAMOS, 1960, p. 61), pois “não tem capacidade autodeterminativa o país cujo comando dos fatores de sua economia está fora do seu alcance” (RAMOS, 1960, p. 59).

45 Uma das justificativas dessa virada ética seria que “num tempo como o nosso, em que a energia psicológica que um indivíduo tem que despende, para poder enfrentar as tensões resultantes dessa forma de fraude auto-imposta [que seria a sociedade de mercado], é de tal magnitude que ele se recusa a ser convencionalmente bem-sucedido e deixa de aquiescer às normas pelas quais a sociedade legitima-se” (RAMOS, 1981a, p. 1).

não se trata de um mal absoluto, visto que elas são produtos da alienação humana e, como tais, a ação da comunidade pode transfigurá-las. Esse é o motivo do amor transfigurador do poeta para com o mundo e com as outras pessoas, que aparece nos seguintes versos, publicados em 1939: “E procuro amar,/ Por meio de um amor transfigurado,/ Santificado (RAMOS *apud* AZEVÊDO; ALBERNAZ, 2016, p. 59).

A ideia de uma transfiguração consciente do mundo a partir da decisão humana, aqui ainda muito marcada pela experiência mística, na teoria social de Ramos desenvolvida a partir de 1940, se tornou um projeto científico de produção da mudança da sociedade⁴⁶. Nessa teoria, caberia à sociologia reduzir os males do mundo, fazendo com que os problemas sociais de fases anteriores não se somem com os vindos da nova fase de desenvolvimento⁴⁷.

Podemos perceber que apesar da prevalência do mal no mundo, o inconformismo foi a marca essencial do cristianismo militante do jovem poeta. Podemos classificar esse inconformismo como um anarquismo místico, visto que considerou que “a anarquia é uma ordem em progressão espiritual” (RAMOS, 1937e, p. 6). É anarquismo porque se opõe a toda objetificação do espírito, impondo ao cristão a necessidade de uma revolução permanente de si e do mundo, sendo, portanto, uma doutrina absolutamente não comodista. É místico porque a experiência do êxtase religioso inspira a rebeldia e o inconformismo. Essa experiência transparece nos diálogos do eu lírico com Deus: “Tua presença me incomoda/ Tua presença me inquieta” (RAMOS, 1937b, p. 254).

O poeta, em outro poema, revelou os efeitos dessa inquietação divina:

Deus me tornou insubmisso.
E protesto contra os bens deste mundo moderno
Protesto contra todos os homens que estão mergulhados no esquecimento,
Que estão tiranizados pela ordem, pela opinião, pela civilização (RAMOS, 1937d, p. 453).

Em meio a esse furor religioso, ele denunciou os acomodados:

meus amigos e inimigos são deshumanos.
São homens honestos, bons funcionários, bons cidadãos.
Repeitam a ordem.

46 Trataremos em detalhe, nos dois últimos capítulos desta tese, como a teoria social de Ramos, desenvolvida a partir da segunda metade dos anos 1940, pensava esses processos de mudança social com a ajuda de conceitos advindos da sociologia de Max Weber e de Karl Mannheim.

47 “Os velhos males sociais não deixam de ser males por serem antigos. Nenhuma razão de caráter científico justifica que sejam preferidos aos novos males sociais, tanto mais que, do ponto de vista humano e da sociedade global, são menores que os antigos. Afinal nenhuma etapa histórica se registrou no passado e se registrará no futuro que não correspondam situações determinadas definidas pela consciência humana como malélicas. Há que fazer uma sociologia do mal na história. Ela mostraria que o mal é crônico na história e até mesmo necessário para que ela não se interrompa. O que varia são as formas de mal e o que cabe evitar é que uma determinada fase da história suporte, além dos males que necessariamente lhe correspondem, os de outra já perecida” (RAMOS, 1960, p. 149).

Respeitam a opinião.
São sensatos, os meus amigos e inimigos.
Amam o progresso, a civilização (RAMOS, 1937d, p. 452).

Ramos e Coutinho (1937, p. 3) defenderam a posição cristã como “anarquista”, “revolucionária”, “insensata”, não prudente, como a “loucura da cruz” em nome da verdade. Fatores de diversas ordens condicionam esse inconformismo. Razões metafísicas o condicionam, tendo em vista que, como vimos, para o gnosticismo que orienta parte da teoria de Berdiaev e de Ramos, o espírito de rebeldia estava profundamente ligado ao fato espiritual de Deus não ser deste mundo, o que permitiria uma revolta contra toda lei moral, social e natural. Ademais, ele é regulado tanto pela posição de Ramos na sociedade brasileira, como homem negro em ascensão via aquisição de, digamos, “capital espiritual”, e que tem poucos compromissos com a velha ordem social, como pela sua posição subalterna no campo da intelectualidade católica laica e, em consequência, por suas estratégias *heterodoxas* de enfrentamento da *doxa* personalista dominante.

O êxtase religioso e o seu resultante inconformismo com o mundo, desembocou em uma teoria moral da revolução. Segundo o personalista católico brasileiro, “a verdadeira revolução é a que ensina o homem a ser homem, antes de tudo, dando-lhe senso moral, o senso do belo, fazendo-o responsável pelos seus atos” (RAMOS, 1937c, p. 186).

Como já mencionamos, a trajetória de Ramos no campo intelectual brasileiro fez com que o êxtase religioso e a experiência do inconformismo com o mundo fossem sendo, gradativamente, sublimadas em formas racionais de expressão. No entanto, algo dessa experiência mística originária permaneceu no modo do autor encarar a produção simbólica, visto que até o final de sua trajetória considerou que “a vida intelectual é uma possessão⁴⁸” (RAMOS, 1995b, p. 182). O inconformismo também seguiu sendo um tema constante de sua obra, no entanto, esse se transformou em agudas críticas sociológicas à condição semicolonial do país, aos seus grupos intelectuais e políticos e, mais importante, ele tornou essa insubmissão uma arma dos povos periféricos para fazer avançar moralmente a humanidade⁴⁹. Por fim, a ideia de revolução, também foi sociologicamente talhada

48 Na sua última entrevista ele afirmou que: “As pessoas têm lucidez, mas elas não podem ser completamente conscientes da lucidez, porque isso está além das pessoas. Você é visitado, é possuído. Eu sou um sujeito que está sendo visitado por forças [...]. Eu faço coisas de que me admiro. É uma possessão que se apodera de mim. Então, eu começo a falar e a fazer. E como é que eu fiz aquilo? Depois eu fico apavorado com as coisas que fiz. As pessoas são possuídas, é um negócio que eu não entendo. A vida intelectual é uma possessão. Há um momento em que você não é mais dono, você começa a falar, e são as línguas que estão dentro de você. E você: ‘Que diabo é isso?’ Estão falando e me usando como aparelho? Você não pode ter a consciência total” (RAMOS, 1995b, p. 182–183).

49 Sobre o necessário inconformismo dos povos periféricos com sua condição atual e sobre o papel dele no desenvolvimento humano, Ramos afirmou: “[os povos periféricos] vivem abaixo ou aquém da instância mais elevada a

pelo intelectual na de “revolução nacional”, uma transformação radical da sociedade, tanto nos seus aspectos materiais, quanto nos valorativos⁵⁰.

1.4.4 EPISTEMOLOGIA: SABER DE SALVAÇÃO

O inconformismo da ética gnóstica de Berdiaev relaciona-se intimamente com a crença na soberania do Espírito diante de qualquer objetivação. Do ponto de vista epistemológico, essa crença se manifesta na ideia gnóstica de *saber de salvação*, que supõe que o conhecimento daquilo que produz a alienação seria capaz de promover a redenção. Para essa doutrina, se alguém conhece a verdade dos processos de alienação, essa trará para esse alguém a liberdade e o livrará da prisão da ignorância (LINDE, 2010).

Essa dimensão soteriológica do saber, é muito evidente na poesia de Ramos, como já notou Azevêdo (AZEVEDO, 2006). Por exemplo, em *Poema*, o autor convocou os poetas para que realizassem a salvação do mundo:

Asperge, sôbre ele [mundo], a água benta de tua poesia,
Varre,
Varre os demônios, os diabos do mundo.
Traze a paz para o mundo.
A piedade, a bondade, a humildade (RAMOS, 1940a, p. 87).

A teoria social de Ramos traduziu, de diversas formas, essa soteriologia. A primeira delas apareceu, num texto de 1947, *Novos rumos das ciências sociais na América Latina*, apoiado no trabalho do historiador norte-americano Carl Becker⁵¹, Ramos disse sobre essas ciências que: “elas

que atingiu a evolução humana atualmente, em certos pontos privilegiados da Terra. O que, para os povos desenvolvidos, é já um presente; para eles, é futuro. Sômente uma visão futura, em que contemplam as suas possibilidades realizadas, dá-lhe acesso à existência histórica superior. *Caracterizam-se pelo que pretendem ser, e não pelo que realmente são. Permaneceriam historicamente degradados se o conformismo os dominasse. E é exatamente a atitude insubmissa que fazem dêsses povos, no presente, as forças propulsoras mais legítimas do progresso da humanidade*” (RAMOS, 1960, p. 253–254, destaque nosso).

50 A ideia de revolução, sobretudo, a de “revolução nacional” indicava tecnicamente uma “mudança qualitativa que se opera numa coletividade humana, quando passa de uma fase histórica para outra superior” (RAMOS, 1960, p. 37), essa mudança equivaleria à revolução burguesa ou industrial no país. No entanto, ainda que o desenvolvimento econômico seja condição necessária para essa transformação, ele não é condição suficiente, visto que Ramos destacou o papel central dos valores éticos nesse processo: “Precisamos compreender que o problema do desenvolvimento econômico de um país periférico envolve uma opção radical, cuja validade deve ser apreciada na esfera dos valores, e que transcende, por isso mesmo, a mera indagação econômica. Tal opção é um ato existencial oriundo da vontade de cada cidadão em relação ao que concebe como projeto para o seu país, e que encontra a sua expressão em um gesto eminentemente político, gesto êsse que se realiza segundo um critério de urgência e de imperiosidade, ao qual a ciência econômica é, por natureza, insensível” (RAMOS, 1960, p. 31).

51 Carl Becker, em *Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers* (1991[1932]), argumentou que uma série de conceitos centrais aos pensadores iluministas do século dezoito, como progresso, racionalidade, leis da natureza, entre

aparecem numa fase da civilização ocidental em que o homem desespera do governo sobrenatural da sociedade. Elas são verdadeiros instrumentos de ‘salvação secular’” (RAMOS, 1947h, p. 2).

Nessa primeira tradução, as ciências sociais propiciariam um saber técnico capaz de intervir numa sociedade cada vez mais complexa de modo a propiciar melhorias no bem-estar coletivo (RAMOS, 1947h). Esse sentido reapareceu em 1953, em meio às disputas de Guerreiro Ramos com a sociologia acadêmica, nesse contexto ele afirmou: “a essência de toda sociologia autêntica é, direta ou indiretamente, um propósito de salvação e de reconstrução social” (RAMOS, 1953b, p. 4).

O argumento de Guerreiro Ramos era de que a sociologia, à medida que produzisse um saber sobre as “estruturas nacionais e regionais” do país, poderia servir como instrumento de “auto-determinação”, isto é, proporcionaria um conhecimento para os governantes e para as empresas que lhes permitiriam transformar a realidade nacional de modo que se constituísse um mercado interno e, com ajuda desse, a soberania política e o bem-estar da população (RAMOS, 1995a [1957]).

Anos mais tarde, quando sua maturidade metodológica estava consolidada, ele reforçou a função soteriológica do saber sociológico, porém de outra perspectiva: a da salvação do gênero humano e não de uma sociedade nacional, como fica evidente na seguinte afirmação, retirada do prefácio da segunda edição da *Redução Sociológica*⁵²: “a vocação da sociologia é resgatar o homem ao homem, permitindo-lhe ingressar num plano de existência autoconsciente. É, no mais autêntico sentido da palavra, tornar-se um saber de salvação” (RAMOS, 1996 [1965], p. 10–11).

Nesse novo sentido, a redução sociológica propiciaria um método capaz de instrumentalizar o indivíduo para ele resistisse à “robotização da conduta pelas pressões sociais organizadas” (RAMOS, 1996 [1965], p. 11), ou seja, proporcionar um “adestramento cultural do indivíduo, que o habilita a transcender, no limite possível, os condicionamentos circunstanciais que conspiram contra a sua expressão livre e autônoma” (RAMOS, 1996, p. 11).

outros, seriam formas secularizadas de noções religiosas de períodos anteriores, por exemplo, plano divino, graça, Deus, etc. Convém ressaltar, em vista da argumentação de Ramos, que para Becker o conceito de salvação teria sido secularizado em categorias como a de progresso humano através do esforço de sucessivas gerações, sobretudo, através de mobilização de forças racionais que pretendiam constituir, no futuro, uma espécie de paraíso na terra.

⁵² No prefácio da segunda edição da *Redução Sociológica*, republicada em 1965, Ramos advertiu o leitor que ele estendeu o significado da redução sociológica para além de um método de transposição do saber de uma realidade para outra, tornando-o também um caminho de enfrentamento dos condicionamentos sociais. Assim, ele falou de “três sentidos básicos da redução sociológica”: como “método de assimilação crítica da produção estrangeira”, “como adestramento cultural do indivíduo, que o habilita a transcender, no limite possível, os condicionamentos circunstanciais que conspiram contra a sua expressão livre e autônoma” e, por fim, “como superação da sociologia nos termos institucionais e universitários em que se encontra” (RAMOS, 1996 [1965], p. 11–12).

O sociólogo sustentou que a compreensão do funcionamento das organizações sociais propiciaria meios para que o indivíduo se libertasse, ao menos parcialmente, das cadeias de servidão coletiva que o prendem, segundo ele:

A organização é a chave para a servidão humana. É para os seres humanos o que a espécie é para os animais inferiores. Uniformiza as condutas, subordinando-as mecânica e dogmáticamente, reduz e até anula a liberdade [...] [,] a compreensão da organização libera a existência humana de grande parte de suas servidões (RAMOS, 1963, p. 147).

Assim, o conhecimento da alienação à qual está submetido, tornaria possível ao indivíduo constituir uma vida qualitativamente melhor, com mais liberdade⁵³: “numa fase da história em que, pela primeira vez, a alienação humana passa a constituir objeto do conhecimento e da consciência, o próprio homem tende, por assim dizer, a mudar de natureza” (RAMOS, 1963, p. 151).

Outro elemento da filosofia de Berdiaev que se desenvolveu na teoria social de Ramos foi a defesa do conhecimento das vivências particulares em detrimento de formas universais abstratas. Como vimos, no personalismo de Berdiaev, a alienação recebeu uma larga aplicação, de modo que ela consistia na subordinação da pessoa a qualquer coisa que não ela mesma, com exceção apenas da comunidade fraternal; de maneira semelhante submeter-se a conceitos universais puramente formais seria também uma forma de alienar-se. Para Berdiaev o saber deve ser sempre revivido, as racionalizações devem ser re-experimentadas e transformadas para darem conta, cada vez mais, da existência e da irracionalidade que o envolve (MCNAMARA, 1960).

Semelhantemente, Ramos, enquanto crítico literário, argumentou que os motivos da poesia são, necessariamente, influenciados pelas contingências da vida do poeta, pela sua maneira de sentir o mundo particular em que vive. Existiria na poesia uma experiência poética sentimental constituída de forças que falam em nós inconscientemente e são o produto da experimentação humana feita carne, ou seja, o resultado de heranças históricas. Caberia à poesia exprimir esse inconsciente irracional de modo catártico e, desta maneira, liberar o homem de seus condicionamentos (RAMOS, 1939).

53 Ramos chamou a essa atitude diante da alienação de “atitude parentética”, que seria uma espécie de sabedoria, de ardil, que a vida culta possibilitaria e que permitira resistir às formas de dominação; nesse sentido diz ele que: “a atitude parentética transcende a organização, é uma característica destreza da vida culta, de existência superior, coisa de liberdade, que defende o ser humano contra o embrutecimento, a rotinização mental, a alienação” (RAMOS, 1963, p. 149). Ele chegou a identificar essa forma de conduta à própria sociologia: “a sociologia, cujo objetivo é submeter a existência social à reflexão, fundamenta-se na atitude parentética, constitutiva de tudo o que existe de mais representativo do saber no século XX” (RAMOS, 1963, p. 149).

A questão da universalidade e da singularidade é central para compreender o método da *redução sociológica*⁵⁴. Ramos sustentou um universalismo enquanto o compartilhamento das experiências entre os diversos povos e, em especial, entre os e as cientistas de todo mundo. Admitiu também a existência de enunciados universais em todas as ciências, inclusive, na sociologia. No entanto, enfatizou que “os princípios gerais do raciocínio sociológico [...] também se encontram sujeitos a historicidade” (RAMOS, 1996 [1958]). Isso implica que, para ele, o sociólogo, como outrora o poeta, somente pode pensar a partir de sua situação existencial:

Do sociólogo pode-se afirmar o que se diz de toda criatura humana — é um ser em situação, um ser historicamente encarnado. Necessariamente terá de apreender os objetos mediante o ponto de vista de sua situação ou, segundo Gabriel Marcel, daquilo que tem: seu corpo, sua condição social, seu bairro, sua cidade, sua nação, sua profissão, sua época (RAMOS, 1996 [1958], p. 125–126).

Por influência do idealismo alemão, Berdiaev defendeu que os elementos não conceituais também participam da produção do conhecimento, sobretudo, a vontade. Deste modo, para conhecer não seriam suficientes conceitos baseados em princípios universais, para isso seria preciso vivenciar as singularidades da vida, o que seria possível somente pela participação ativa na existência (MCNAMARA, 1960).

Em Guerreiro Ramos a prática, no sentido da vontade de agir sobre a realidade, está no início e no fim do trabalho sociológico⁵⁵. Para ele, a vontade estaria no início da atividade científica, porque os problemas científicos se originam na prática comunitária dos agentes; por outro lado, ela estaria no término das atividades científicas, na proporção em que possuiria sempre um efeito na

54 Como teremos oportunidade de investigar com mais cuidado, a relação entre universalidade e singularidade é central na obra de Karl Mannheim, que serviu de matéria-prima para que Ramos construísse sua própria teoria social. Influenciado pelo idealismo alemão, mas sobretudo por Wilhelm Dilthey, Mannheim defendeu que o pensamento planificado buscava ir além do pensamento inventivo e formalista que caracterizaria a era liberal; além das formas universais, o pensamento planificado deveria apreender, através de uma intuição disciplinada cientificamente, as concretudes históricas de cada época, compreender o que fazia singular cada momento. A esse modo de proceder ele chamou de investigação dos *principia media* ou de *pensamento planificado* (MANNHEIM, 1962). Ramos retomou esse tema, tanto adotando o conceito de *principia media*, o pressupondo em toda a sua metodologia da redução sociológica, já que, segundo essa, cada conhecimento tem, simultaneamente, tanto uma intencionalidade ligada à realidade singular em que surgiu, quanto possui elementos universais que podem ser transpostos de um contexto para outro (RAMOS, 1996 [1958]). Uma consequência importante deste modo de pensar o saber é que não sendo ele puramente conceitual, já que está envolvido em modos volitivos, sentimentais e intuitivos, ainda que de maneira controlada, ele não pode deixar de referir-se à prática.

55 Essa valorização da prática não significa uma desvalorização da teoria, já que Ramos a concebe em interação dialética, isso se verifica na seguinte confissão intelectual: “Inclino-me a conceituar a nova ciência social como uma concepção resultante de relações dialéticas entre a teoria e a prática. Note-se que não dou primado sistemático nem à teoria, nem à prática. Em toda prática há uma teoria imanente” (RAMOS, 1995a [1957], p. 260–261).

comunidade que a sustenta⁵⁶. Nesse sentido, ciência e militância seriam íntimos: “o que faz uma ciência é um espírito, uma atitude militante de compreensão da circunstância historicamente concreta” (RAMOS, 1995a, p. 40).

A questão da *intelligentsia*, tratada por Berdiaev na sua antologia *The Spiritual Crises of the Intelligentsia*, publicado em 1910 (BERDIAEV *apud* LINDE, 2010), tomou, desde cedo, um lugar central no pensamento de Ramos. Na sua juventude, a elite intelectual seria aquela responsável por dar estilização conceitual às experiências populares (RAMOS, 1939, 1937b). Mais tarde, durante sua militância no TEN, ele defendeu a necessidade de uma *intelligentsia* que, saída da população negra, constituísse “um movimento vanguardista de elevação cultural e econômica dos homens de côr” (RAMOS, 1950j, p. 11). Nesse momento, ele sustentou ainda uma visão espiritualista e aristocrática, na medida que acreditava que “uma *intelligentsia*, uma elite é, sobretudo, uma espiritualidade e uma missão” (RAMOS; NASCIMENTO, 1950, p. 49–50). Mais tarde, no final dos anos 1950, o autor concebeu a *intelligentsia* a partir de uma relação mais horizontal com o povo:

A vanguarda de um povo não é constituída de elementos estranhos ao povo, mas por êste formada e educada. O povo se educa a si mesmo na prática e exprime as suas aspirações e ideais por intermédio de sua vanguarda. Por definição, uma vanguarda não pode dar ao povo atributos que êle já não possua. A vanguarda do povo não é uma corporação aristocrática. Compõe-se da mesma argila de que é feito o cidadão comum (RAMOS, 1959, p. 4).

Por fim, nos anos 1960, deixando de lado os elementos mais espiritualistas, o sociólogo definiu a *intelligentsia* como grupo intelectual caracterizados pelo esforço de “pensar independente” e pela “militância” (RAMOS, 1961, p. 187–188).

Dessa maneira, sustentamos que algumas posições epistemológicas adquiridas na juventude perduraram no modo de pensar de Guerreiro Ramos. São elas: a crença no conhecimento da alienação como um saber de salvação, a ênfase no papel da vontade no processo epistemológico, a recusa de universais abstratos como finalidade do conhecer e a valorização de um grupo intelectual responsável pela conceituação dos valores retirados da experiência popular.

Neste capítulo, apresentamos como a trajetória e a posição social de Guerreiro Ramos no campo intelectual católico favoreceram o processo de aproximação do pensamento desse autor com o de Nikolai Berdiaev. Em seguida, através da comparação de conceitos desses dois autores, expusemos, do ponto de vista hermenêutico, como se estruturou, no pensamento de Ramos, uma

⁵⁶ Ramos sintetizou isso na seguinte fórmula: “os problemas do mundo particular em que vive o sociólogo tornam-se os seus problemas e o seu pensamento ganha funcionalidade na medida em que está referido à sua comunidade” (RAMOS, 1996 [1958], p. 125–126).

metateoria contendo as pressuposições básicas que foram usadas para a constituição de sua teoria social; nesse sentido, abordamos postulados metafísicos sobre a realidade, o homem, a ética e o saber e apontamos como essas posições metateóricas incidiram sobre uma série de categorias da teoria social do autor aqui estudado.

Essas pressuposições criaram um campo de possibilidades dentro do qual Ramos pôde estruturar sua teoria social. Dado o caráter idealista de suas posições metateóricas, o autor tendeu a incorporar muito restritamente as teorias sociais materialistas, como o marxismo. Já visões mais preocupadas com o sentido da ação social, como as de Max Weber e Karl Mannheim encontraram maior compatibilidade com as suas posições metateóricas. Devido ao seu humanismo acentuado e também devido à sua defesa da liberdade humana, doutrinas deterministas e/ou que enfatizam ontologicamente entidades coletivas encontraram menos receptividade do que perspectivas mais voluntaristas e preocupadas com a ação social. Além disso, devido à sua visão soteriológica do saber e ao reconhecimento do papel da vontade no processo de conhecimento, o autor recusou, na estruturação de sua teoria social, as doutrinas defensoras da neutralidade e da gratuidade da ciência e incorporou, por outro lado, as visões de mundo que defendiam a centralidade epistemológica do querer e a função da sociologia nos processos de transformação⁵⁷.

Todavia, como veremos, essa organização interna de um pensamento, não foi nem um processo linear, nem puramente intelectual. Ele só foi possível mediante uma série de contingências, que incluem a entrada do autor no campo sociológico em emergência no Brasil no período, sua atuação em órgãos públicos e em movimentos sociais. Por algum tempo, ele implicou a aceitação tácita dos pressupostos da sociologia norte-americana divulgada no país e, por fim, uma ruptura com os padrões hegemônicos de cientificidade praticados no Brasil.

Mais fundamentalmente, a metateoria de Ramos permitiu-lhe colocar um problema, que não era só seu, mas de todo seu momento histórico, que era o de assegurar a liberdade humana numa sociedade que se tornava cada vez mais complexa do ponto de vista das técnicas de controle. Aliás,

57 Como veremos há um momento, entre 1943 e 1950, que Ramos aderiu, em parte, aos ideais sociológicos veiculados em São Paulo por Donald Pierson, na Escola Livre de Sociologia e Política, e por outros professores franceses, na Universidade de São Paulo; as ciências sociais paulistas valorizavam a neutralidade axiológica e, no caso de Pierson, também defendiam como finalidade da ciência a busca de leis universais por meio da generalização de casos particulares. No entanto, devidos a várias contingências históricas ligadas à atividade profissional e à militância de Ramos no movimento negro, no início da década de 1950, ele operou uma ruptura epistemológica não apenas com a herança da Escola de Chicago, divulgada no Brasil por Donald Pierson, mas também com os modelos teóricos norte-americanos praticados no país. O instrumento para operar essa cesura foi a sociologia do conhecimento e a teoria da racionalização de Karl Mannheim. Analisaremos esse processo nos capítulos seguintes.

mesmo em sua teoria do desenvolvimento da sociedade nacional, onde ressaltou a necessidade dessa se autodeterminar econômica e politicamente, ele não abandonou o problema da autonomia humana nas sociedades modernas. Essa problemática foi reformulada pela sua teoria social, pois, para ele, o personalismo, em última instância, era incapaz de propor soluções práticas e concretas para esse dilema.

Em 1947, resenhando a obra de Eric Fromm *The Fear of Freedom*, Ramos mostrou que já havia incorporado o instrumental sociológico no seu modo de pensar, ao defender a tese de que a liberdade era, em grande medida, um produto histórico-social. Comentando a conclusão de Fromm de que “o homem atual só poderá conjurar o medo da liberdade pela atividade espontânea, ou seja, pela realização do que chama de ‘self’”, ele fez o seguinte comentário que permite localizar o lugar do pensamento personalista na sua teoria social:

Não há, portanto, novidade nenhuma nesta conclusão. Substituindo o termo ‘self’ por ‘vocação’, ‘personalidade’, e outros semelhantes, poderá ser identificada esta conclusão em numerosos trabalhos de bastante divulgação. Desde Charles Péguy que acusava o homem moderno de pensar por pensamentos feitos, querer por vontades feitas e sentir por sentimentos feitos, até Maritain, que se vem observando o fenômeno da perda da fisionomia da criatura humana. Aí estão os livros de Emmanuel Mounier, Robert Aron, Arnaud Dandieu, Berdiaeff, Daniel Rops, Martin Buber, Denis de Rougemont e outros que o comprovam. *Contudo esta corrente de estudiosos têm colocado o problema de maneira não sociológica. Todos eles partem de um conceito ético-metafísico do homem e toda a sua análise da crise social contemporânea fica prejudicada por um pronunciado unilateralismo. Eles têm chegado, através de poderosas intuições, a revelações surpreendentes, mas têm sido incapazes de fornecer um princípio efetivo de organização social* (RAMOS, 1947d, p. 3, grifo nosso).

Podemos afirmar que, posteriormente, Ramos não abandonou as “poderosas intuições” vindas das correntes personalistas que incorporou na sua fase de aspirante à vida de poeta e de crítico literário. Tampouco se contentou com elas, pois, da perspectiva teórica, são unilaterais porque enfatizam apenas os aspectos éticos e metafísicos, como pretendemos ter deixado nítido com nossas análises acima; de uma posição pragmática, entretanto, elas revelam mais nitidamente suas insuficiências, porque não fornecem formas de organização da sociedade, ponto-chave da teoria social desenvolvida, nos anos de 1950 e 1960, por ele. Então, podemos concluir que Ramos se apropriou da ética e da metafísica dos diversos personalismos existencialistas, sobretudo, o de Berdiaev, porém, mais tarde, realizou um robusto trabalho para lhes acrescentar uma teoria social e uma teoria sociológica de modo a constituir a arquitetura de um pensamento voltado para a transformação das realidades periféricas e da condição do ser humano na modernidade.

Para finalizar, concluímos com um resumo dos aspectos éticos e metafísicos que perduraram no pensamento de maturidade do sociólogo brasileiro. São eles: a necessidade da produção de um saber pragmático e intimamente relacionado com as vivências; a função soteriológica do conhecimento; a construção e a transfiguração do mundo como uma responsabilidade humana; uma teoria alargada da reificação e da alienação; a realização da pessoa a partir da assunção de valores espirituais que confrontam com a objetividade fenomênica; o inconformismo com a ordem social e a busca constante por sua reforma; e, por fim, um projeto educacional para que o ser humano seja capaz de assumir responsabilidades, sem perder sua espontaneidade.

2 GUERREIRO RAMOS E A INSTITUCIONALIZAÇÃO DAS CIÊNCIAS SOCIAIS NO BRASIL

Neste capítulo abordaremos a inserção de Guerreiro Ramos no campo em constituição das ciências sociais no Brasil. Argumentaremos que essa inserção implicou uma mudança de seu *habitus*, inicialmente orientado ao campo da literatura e do ensaísmo, em direção às disposições mais adequadas ao espaço das ciências sociais. Nessa análise chamaremos o choque que ocorreu entre as estruturas subjetivas desse autor e as objetivas do campo das ciências sociais de condições-limites⁵⁸.

Nossa hipótese aqui é que tanto os elementos internos, quanto os externos do processo de autonomização e diferenciação do campo das ciências sociais no Brasil⁵⁹, produziram um conjunto de condições-limites que marcaram não apenas a trajetória pessoal de Ramos, mas também parte significativa de sua teoria social. Esse autor viveu processos contraditórios resultantes da tensão entre a institucionalização acadêmica (ocorrida mais fortemente em São Paulo) e a mais ligada ao campo político e ao público dos jornais (sucedida no Rio de Janeiro). O primeiro processo possibilitava uma identidade de cientista social ancorada no mundo acadêmico, na neutralidade e na gratuidade do saber, na pesquisa empírica e em conceitos microssociológicos; já o segundo interpelava a pessoa envolvida nas referidas disciplinas para produzir um conhecimento dos processos estruturais macrossociológicos de relevância política, de modo a favorecer a organização do Estado e a formação política através da divulgação do seu produto simbólico não apenas em órgãos estatais, mas também para o público de jornais através de ensaios de ampla circulação.

Mostraremos, neste capítulo, como o autor que é tema deste trabalho produziu, a partir da referida tensão, disposições duráveis que lhe garantiram, em simultâneo, uma carreira no interior da

58 Na teoria de Jaspers, uma condição-limite é uma conjuntura espaço temporal com a qual o existente deve se confrontar inevitavelmente. São “condições, que nenhum ser humano pode escolher, mas às quais, por meio da existência, há de dar significado” (HERSCH, 1982, p. 21); por exemplo, o nascimento numa determinada condição social, o enfrentamento das determinações de um tempo histórico, a morte e o sofrimento, etc. As situações limites impõem-nos resistências e obrigam-nos a compreender o que pode e o que não pode ser mudado numa situação, elas são indicativos da finitude humana e de seu condicionamento histórico. Ramos também se utilizou, em suas análises, dessa noção de condição-limite proposta por Jaspers. Sobre isso consultar Ramos (1996, p. 107–108).

59 Consideramos como elementos internos ao processo de institucionalização das ciências sociais aqueles produzidos e geridos por cientistas, por exemplo, os paradigmas de pesquisas e as carreiras profissionais; já os externos referem-se à interferência de outros campos no espaço de produção científica, sobretudo, o campo político.

burocracia estatal e a entrada no campo simbólico das ciências sociais. Tanto a alocação profissional no aparelho de Estado, quanto a produção simbólica ligada às ciências sociais, são condicionantes fundamentais para entender a gênese e o desenvolvimento da teoria social de Ramos — objeto desta pesquisa.

A mudança dos investimentos⁶⁰ de Ramos do campo literário para o sociológico relacionou-se tanto às particularidades da sua biografia, isto é, ao seu pertencimento à produção simbólica da juventude católica e ao projeto de sociologia que se desenhava aí, quanto às configurações mais gerais do processo de institucionalização das ciências sociais no Rio de Janeiro. Neste caso, nos referimos aos aspectos externos desse processo de institucionalização, mais precisamente às relações derivadas da produção de um campo científico, digamos assim, por decreto do político⁶¹. Uma mescla de centralismo, autoritarismo e conservadorismo marcou esse processo, que foi bastante precário do ponto de vista da autonomia da carreira de sociólogo e de sua prática. Ao mesmo tempo, esse processo convocava a intelectualidade para participar da vida pública do país e colher os benefícios sociais dessa função. Veremos como esses elementos atuaram como condicionantes para os quais Guerreiro Ramos respondeu adaptando, na capital federal, o fazer sociológico desenvolvido na Europa e nos EUA. Todavia, a entrada na produção sociológica, em estruturação no Brasil, implicava orientar-se pelas regras que se impunham a partir das instituições que comandavam esse processo; sobretudo, ocasionava a incorporação daqueles procedimentos importados dos EUA e veiculados por Donald Pierson, então professor da Escola Livre de Sociologia e Política (ELSP), figura central das ciências sociais dos anos 1940.

2.1 OS PRIMEIROS ANOS NA CAPITAL FEDERAL E O CAMPO DO ENSAÍSMO

Em 1939, com a ajuda de uma bolsa do governo do Estado da Bahia, Ramos mudou-se para o Rio de Janeiro com o intuito de estudar na primeira turma do curso de ciências sociais na recém-inaugurada Faculdade Nacional de Filosofia (FNFi) ligada à Universidade do Brasil. Com isso ele

⁶⁰ Usamos o conceito de investimento tanto no sentido da transformação das pulsões biológicas em interesses sociais, através da socialização da libido, quanto no da aquisição dos instrumentos intelectuais necessários para a participação no jogo social que transcorre em um determinado campo (BOURDIEU, 1996).

⁶¹ Como veremos neste capítulo, a institucionalização das ciências sociais no Rio de Janeiro, através da [criação da Faculdade Nacional de Filosofia \(FNFi\)](#), foi um projeto idealizado e desenvolvido por intelectuais que ocupavam o primeiro escalão do governo de Getúlio Vargas, não sendo o resultado de um processo protagonizado pelos próprios cientistas ou por pessoas interessadas na autonomia da ciência, o que deixou a produção sociológica ali realizada muito vulnerável às mudanças políticas.

se aproximou do emergente campo das ciências sociais no Brasil e passou a internalizar, lentamente, as regras de visão e divisão do mundo dominantes nesse espaço. Todavia, esse não foi um processo simples, pois ele implicou uma conversão dos investimentos iniciais de Ramos do campo ensaístico-literário para os novos móveis sociais abertos e ligados à carreira de sociólogo profissional⁶².

A posição inicial ocupada por Guerreiro Ramos no campo intelectual carioca do início dos anos de 1940 resultou dos capitais intelectuais e sociais acumulados em Salvador. Marcos Chor Maio sintetizou essa posição social com as seguintes palavras: “inserido em círculos integralistas, católicos e estadonovistas, Guerreiro Ramos chegou ao final da década de 1930 na condição de um mulato⁶³ no mundo dos brancos da classe média baiana” (MAIO, 2015, p. 608).

Assim, ao menos parcialmente, ainda muito jovem, através de intenso esforço de acumulação de capital cultural e social, Ramos conseguiu acesso aos privilégios em geral monopolizados pelo grupo étnico dos brancos. Evidência disso é que, em 1938, quando Getúlio Vargas nomeou Landulfo Alves como Interventor do Estado da Bahia, este pediu a Rômulo de Almeida⁶⁴ que recrutasse as “inteligências moças de Salvador” e as trouxesse para seu governo, um dos convidados foi Guerreiro Ramos que ocupou o cargo de assistente na Secretaria da Educação do Estado da Bahia (RAMOS, 1995b, p. 133). Além disso, com cerca de 20 anos, ainda sem nenhum diploma universitário, ele já havia conquistado a cadeira de sociologia na recém-criada Faculdade de Filosofia da Bahia⁶⁵.

62 De fato, o processo de conversão dos capitais vindos do campo literário para o sociológico foi muito lento e só se efetivou no final dos anos 1940 e início de 1950, quando Ramos, já compreendendo o funcionamento do jogo intelectual das ciências sociais, pôde retomar e impor noções incorporadas em sua juventude na sua produção simbólica.

63 Guerreiro Ramos às vezes se posicionava como negro, às vezes se como “mulato”. Quando se identificava como mulato, isso geralmente se referia a sua subjetividade, indicando que ele era uma pessoa “entre mundos” e grupos diversos, não pertencente exclusivamente a nenhum deles; porém, quando precisou marcar posições políticas frente aos intelectuais brancos, ele se identificou como negro. Sobre sua identidade de “mulato” veja Ramos (1995b, p. 175–176) e sobre a de negro, ver o conceito de *niger sum* (RAMOS, 1981b [1954], 1952b).

64 Rômulo Barreto de Almeida (1914 – 1988) nasceu em Salvador, bacharelou-se, em 1933, pela Faculdade de Direito da Bahia. Entre 1942 e 1943, no Distrito Federal, foi professor da Faculdade de Ciências Econômicas e Administrativas do Rio de Janeiro, também foi técnico do Ministério do Trabalho e atuou no planejamento econômico. Em 1951, foi designado oficial do Gabinete Civil da Presidência da República e ajudou a organizar a Assessoria Econômica da Presidência da República. Em 1954, filiado ao PTB, elegeu-se deputado federal pela Bahia. Ocupou diversos cargos executivos e de assessoria no governo da Bahia e no federal (CARNEIRO, 2009). Ele também convidou Guerreiro Ramos para participar, de maneira secundária, da referida Assessoria Econômica no segundo governo Vargas (RAMOS, 1995b).

65 Ramos explicou esse fato inusitado com as seguintes palavras: “ainda na Bahia, participei da organização da Faculdade de Filosofia [...]. Como fundador da Faculdade de Filosofia da Bahia, me tornei catedrático de sociologia sem ter nem mesmo o primeiro ano de ciências sociais” (RAMOS, 1995b, p. 132).

Quando chegou ao Rio de Janeiro, sua visão de sociologia era muito diferente da que se tornaria dominante ao longo da década de 1940, ou seja, a perspectiva de uma ciência neutra e objetiva, similar às ciências naturais. Sua visão da sociologia se ligava a uma “sociologia católica” desenvolvida pelo *Centro Dom Vital*. Nesse momento, o debate intelectual envolvendo os católicos havia se intensificado, sobretudo, em torno do tema central da educação como meio de transformação social e de superação da crise econômica e moral das sociedades democráticas-liberais. Para combater os pensadores da Escola Nova, a Revista *A Ordem* desenvolvera um projeto de sociologia católica que procurava integrar ciência e fé, buscando novos argumentos para catolizar novamente as vanguardas intelectuais. Essa sociologia era contrária à implantação de princípios válidos na ordem natural para pensar o mundo social e defendia os valores metafísicos necessários a um renascimento espiritualista da sociedade que uniria as classes sociais em torno de um ideal cristão (SCHWARTZMAN; BOMENY; COSTA, 2000).

No mesmo período, além dessa visão espiritualista da sociologia, do ponto de vista profissional, Ramos (1941a) via o sociólogo como um literato, um ensaísta que dissertava sobre o social a partir de um certo estilo e de um tom afetivo. Isso correspondia objetivamente ao estado ainda de indiferenciação entre o campo sociológico e o literário no Brasil, no início do século XX. Também correspondia ao desenvolvimento do ensaio como forma de crítica literária dominante (JACKSON; BLANCO, 2014).

Essas estruturas subjetivas de Ramos começaram se alterar nos primeiros anos da década de 1940 em razão de mudanças objetivas no campo intelectual brasileiro. No Brasil, semelhantemente ao que havia ocorrido na Europa no século XIX (LEPENIES, 1996), o campo literário começava a se separar do das ciências sociais. Também influenciou nessa mudança subjetiva, as condições de classe de Ramos — como ele não tinha outras propriedades senão o diploma de ciências sociais, teve que apostar fortemente na sua profissionalização como sociólogo. Para compreender como se deu esse processo de reordenação das estruturas subjetivas de Guerreiro Ramos sob efeito de sua inserção concreta no ambiente de trabalho acadêmico temos que acompanhar a estruturação do campo intelectual ao qual ele se ligou. Para isso devemos observar o entrecruzamento entre a institucionalização internacional e a nacional da sociologia⁶⁶.

66 A afirmação feita por Luiz Carlos Jackson e Alejandro Blanco com relação ao Gino Germani na Argentina e ao Florestan Fernandes em São Paulo, também é válida para a trajetória do autor que tratamos nesse trabalho, afirmação segundo a qual: “a renovação das ciências sociais e a correlativa emergência dessa nova elite de produtores culturais devem ser compreendidas, então, no cruzamento destes processos: o de uma institucionalização gradual das ciências sociais na região e o da adoção de um padrão internacional de desenvolvimento” (JACKSON; BLANCO, 2014, p. 26).

Desde a metade do século XIX, sobretudo, na Inglaterra e na França, “a literatura e a sociologia disputam a primazia de fornecer a orientação-chave da civilização moderna”, ou seja, competiam pelo “direito de ser a doutrina de vida apropriada à sociedade industrial” (LEPENIES, 1996, p. 11). Se no século XVIII, as personagens do literato e do cientista se sobrepunham, e no XIX, se digladiavam, nas primeiras décadas do XX, o pesquisador nomotético parecia sair vencedor desta batalha. Nessa época, para não serem identificados como “meros” literatos, os sociólogos buscaram vigiar suas fronteiras disciplinares, aproximando o máximo que podiam os seus procedimentos aos das ciências naturais e, por consequência, se afastaram da narração literária.

No início do século XX, no Brasil, literatura e ciências sociais conviviam nos mesmos escritos⁶⁷. Com a relativa estabilidade política alcançada pela República, com as mudanças na estrutura social decorrentes do fim da escravidão, o campo cultural no Brasil começou a se autonomizar e se diferenciar, abrindo novas possibilidades de trabalho intelectual. Neste contexto, surgiu a primeira geração de ensaístas, envolvendo nomes como Euclides da Cunha, Oliveira Vianna, Alberto Torres e Manoel Bonfim. Contrários à dominação oligárquica de São Paulo, procuraram pensar as possibilidades que se abriam para o Brasil, bem como os supostos obstáculos devidos à configuração racial da sua população. Visto que foi a partir do campo literário que teve início o processo de autonomização das esferas sociais no Brasil, esses ensaístas, quase todos eles autodidatas, eram considerados, de maneira geral, como “literatos”, tendo em vista que englobavam ciência e literatura em seus escritos (JACKSON; BLANCO, 2014).

Com o amadurecimento do campo literário brasileiro, começou-se a importar mais fortemente o instrumental das ciências sociais europeias e norte-americanas para pensar a realidade brasileira, como ocorreu, em certa medida, na Semana de Arte Moderna de 1922. Concomitantemente, se constituiu a segunda geração de ensaístas do século XX, formada por nomes como Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Holanda e Caio Prado Junior, todos eles possuidores de formação universitária, ainda que carregassem certos traços do eruditismo autodidata anterior. Foram eles que fizeram a transição do intelectual não especializado para o acadêmico. Nas suas obras, a agenda de compreensão do funcionamento do Brasil veio da Semana de Arte Moderna (por exemplo, o tema da identidade nacional) e o instrumental para a análise das ciências sociais (JACKSON; BLANCO, 2014).

⁶⁷ No Brasil, como veremos mais detalhadamente adiante, somente nos anos 1940, através de figuras-chave como Donald Pierson, o cientista social se definiu como preocupado com as leis gerais, com a objetividade e com a neutralidade. Até essa época prevaleceu a indiferenciação entre literatos e cientistas sociais.

Quando veio para o Rio de Janeiro e durante toda a sua formação em ciências sociais, o jovem Ramos esteve mais próximo daqueles “literatos” do que dos “sociólogos” que surgiam, sobretudo, em São Paulo. Aliás, isso era o mais estratégico do ponto de vista da maximização de capitais, dado que seria no subcampo dos ensaístas que Ramos poderia mobilizar seus bens literários e dirigir-se para a crítica social como já havia feito na Bahia.⁶⁸ Evidência disso é que quando chegou no Rio de Janeiro, Ramos não viveu intensamente a separação entre as ciências sociais e a literatura; pelo contrário, manteve-se orientado para uma carreira de literato, como provam os seus artigos publicados na revista estadonovista *Cultura e Política* que tratavam, simultaneamente, da identidade nacional e de temas sociais. Nesses artigos, intitulados de *Literatura Latino Americana*, Ramos (1941a, p. 275) tratou dos “atuais poetas, novelistas, sociólogos e filósofos” latino-americanos que “estão dando às literaturas de seus países uma individualidade, enriquecendo-as de obras de ambiência genuinamente nacionais”. Nessas palavras, vê-se com nitidez uma continuidade temática, em torno da identidade nacional, entre o jovem crítico e os chamados ensaístas das gerações anteriores.

Um fato importante é que, para o jovem que se bacharelava em ciências sociais, não havia uma diferenciação profissional entre as diversas categorias mencionadas; aliás, nem mesmo no seu conjunto ele as tinha como uma profissão, sendo antes disso uma vocação orientada primordialmente pelos sentimentos, conforme se verifica nas seguintes palavras:

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’ (RAMOS, 1941b, p. 247).

Guerreiro Ramos falou de e sobre esse campo híbrido de literatura e análise do social. Seus inimigos intelectuais eram os literatos mais velhos, consolidados, definidos em torno da figura do bacharel e do parnasiano, entendidos como repetidores de cultura estrangeira num país de analfabetos. Já os intelectuais em que se inspirava eram os ensaístas de segunda geração, sobretudo, refere-se nos textos em questão, diversas vezes, à Gilberto Freyre, significativamente considerado por ele “um exegeta de modos-de-ser coletivos”, visto que sua obra “é toda ela uma tentativa de exegese da nossa representação social da vida” (RAMOS, 1941d, p. 281).

68 Isso não quer dizer que o autor viveu esse processo de maneira instrumental, ainda que a análise objetiva revele regularidades que parecem estratégias instrumentais de maximização dos lucros. Esse processo ocorreu, provavelmente, de maneira inconsciente, devido ao que Bourdieu (1996, p. 143) chamou de “cumplicidade ontológica entre *habitus* e campo”, isto é, uma gradual e imperceptível socialização que permite que os agentes se orientam para os móveis de valor no campo, sem terem necessidade de refletir sobre isso o tempo todo.

A exegese é uma categoria da hermenêutica literária, enquanto a representação social já é uma noção das ciências sociais; isso é uma evidência de quais eram as posições buscadas pelo jovem intelectual. Ele queria se consolidar como um ensaísta, um literato, alguém que conciliaria análise social com estilo literário, alguém que apelava tanto para as novas racionalidades das ciências sociais, quanto para os vínculos sentimentais com a terra. No entanto, o chão se movia sob seus pés e, ainda que incipiente, a institucionalização das ciências sociais começava a ocorrer no Rio de Janeiro.

2.2 A INSTITUCIONALIZAÇÃO DAS CIÊNCIAS SOCIAIS NO RIO DE JANEIRO E SUA RELAÇÃO COM O CAMPO POLÍTICO

O início da institucionalização de um olhar sociológico sobre a sociedade começou, no Brasil, na década de 1930 de modo intimamente relacionado com as transformações políticas e sociais advindas dos processos desencadeados pela Revolução de 1930 (ALMEIDA, 1989). Na então capital da República, esse processo foi inseparável das estratégias do Estado getulista para conseguir, concomitantemente, legitimidade perante os grupos portadores de abundante capital cultural e controle das iniciativas de institucionalização mais autônomas promovidas por cientistas e intelectuais⁶⁹ (SCHWARTZMAN; BOMENY; COSTA, 2000).

Essa forma de institucionalização produziu uma universidade centralizada, conservadora e sem autonomia científica. A centralização decorreu do projeto corporativista implícito na conhecida Reforma Francisco Campos, que instituiu as diretrizes para a criação da Universidade do Brasil e de sua célula *mater*, a FNFi. Nessa reforma, os dirigentes da burocracia estatal pensaram a universidade como uma corporação organizada por uma estrutura altamente hierárquica e centralizada (SCHWARTZMAN; BOMENY; COSTA, 2000). O conservadorismo derivou, em grande medida, do fato de que essa institucionalização estava calcada nos interesses da Igreja⁷⁰. A

69 Nas análises sobre a gênese do Estado feitas por Pierre Bourdieu (1996), o autor enfatizou que a formação do Estado é concomitante ao acúmulo de grandes montantes de capital simbólico; a partir desse montante o Estado pode controlar a distribuição do reconhecimento social (através dos vários títulos que emite reconhecendo a competência dos agentes particulares), a taxa de câmbio usada para troca de capitais entre os campos, a reprodução social garantida pelo sistema escolar e, sobretudo, as categorias de visão e divisão do mundo, consideradas e sancionadas por ele como as únicas legítimas.

70 Foi no contexto de recrudescimento do governo varguista, que Augusto Capanema, então ministro da Educação e Saúde, conseguiu espaço para a criação de uma universidade nos moldes propostos por Francisco Campos. Alceu Amoroso Lima não apenas era consultado com frequência sobre a forma de organização dessa universidade como, além

falta de autonomia científica esteve na origem desse processo, tendo em vista que, como ressaltou Simon Schwartzman (2015), seus condutores o planejaram com um meio de paralisar as iniciativas autônomas de organização do ensino e da pesquisa, comandadas por cientistas, que vinham se desenvolvendo por ensaios e erros. Além disso, como aponta Maria Hermínia de Almeida (1989), não houve preocupação sistemática com o desenvolvimento de pesquisas dentro da FNFi, apenas com a docência. Soma-se a isso que muitos professores não tinham formação em ciências sociais e que os currículos estavam muito defasados em relação aos dos grandes centros.

Essa combinação de centralização, conservadorismo e falta de autonomia científica dificultou o processo de institucionalização das ciências sociais na FNFi. A experiência de Guerreiro Ramos nessa instituição evidenciou essa desventura institucional. Segundo ele, nenhum dos seus professores do período teria exercido influência positiva sobre sua formação; o clima na referida Faculdade seria “pedante”, de tal modo que ele sentia “que não pertencia àquela coisa” e que apenas “estava ali para conseguir o diploma” (RAMOS, 1995b, p. 138–139). Todos esses fatores contribuíram para manter seus interesses, durante a graduação, afastados das ciências sociais e mais próximos da literatura, da música e da filosofia (RAMOS, 1995b).⁷¹

Alguns anos após conseguir o diploma, em uma entrevista ao jornal *A Manhã*, Ramos fez a seguinte declaração sobre os docentes das Faculdades de Filosofia que não se dedicam à pesquisa: “O sistema do professor que só toma contato com o aluno no momento em que declama diante dele sua lição é pernicioso e anacrônico” (RAMOS, 1945, p. 3).

Ele também fez esta outra afirmação sobre os currículos das referidas instituições:

Os currículos [sic] de ciências sociais de nossas Faculdades de Filosofia precisam corresponder às exigências da vida brasileira. Quase sempre saímos delas criaturas de ficção, prejudicadas por uma formação livresca, demasiadamente teórica e abstrata que, em vez de nos integrar à vida, nos predispõe à frustração e ao desajustamento. Urge descolonizar os nossos processos universitários de formação intelectual (RAMOS, 1945, p. 3).

de ter ajudado a desorganizar iniciativas mais autônomas como a Universidade do Distrito Federal, também foi convidado para ser diretor da FNFi, convite esse que ele recusou (SCHWARTZMAN, 2015). O conservadorismo foi reforçado na escolha dos professores dessa instituição, feita entre intelectuais de renome ligados ao Estado Novo e estrangeiros próximos ao catolicismo. Pretendendo que seu diretor fosse Alceu Amoroso Lima, Capanema selecionou, para a área de ciências sociais, professores nacionais e internacionais que não contradiziam e/ou que eram favoráveis ao credo católico (SCHWARTZMAN; BOMENY; COSTA, 2000).

⁷¹ Percebe-se nessa incompatibilidade entre a estrutura objetiva da FNFi, construída, em parte, pela visão católica dominante, e a estrutura subjetiva de Guerreiro Ramos, também forjada parcialmente a partir dessa mesma orientação, o quanto o catolicismo anárquico desse último era heterodoxo em relação ao de lideranças como Alceu Amoroso Lima. O caráter anti-institucional da perspectiva de mundo de Guerreiro Ramos fica evidente nas citações feitas logo adiante acerca da instituição universitária.

Mais tarde, no final dos anos 1940, nas breves análises que empreendeu sobre o campo sociológico no Brasil, ele deixou implícito seu descontentamento com a institucionalização das ciências sociais no Rio de Janeiro, argumentando que a maioria das Faculdades de Filosofia, com exceção das de São Paulo, estavam “em estado incipiente, sendo o ensino da sociologia nesses institutos ministrado com certo academismo e distanciamento das realidades nacionais” (RAMOS; GARCIA, 1949, p. 9).

Podemos dizer que a experiência no curso de ciências sociais da FNFi foi, para Ramos, uma espécie de vivência originária negativa, no sentido de que marcou a sua trajetória quanto ao que ele desaprovava no modo de produzir o saber sociológico⁷². Todavia, apesar de suas deficiências, a FNFi cumpriu, em parte, seus objetivos de formação de uma nova elite capaz de influir no debate nacional, dado que intelectuais como Guerreiro Ramos e seu colega de turma, Costa Pinto, ocuparam na década seguinte posições de destaque na vida cultural, em geral, e nas ciências sociais de modo específico. Podemos dizer que a FNFi inculcou o sentido de vocação nesses intelectuais, uma espécie de chamado para uma vida intelectual profundamente ligada ao destino da nação, um sentimento de pertencer, de fato, às elites que dirigiam o país. Assim, apesar das críticas feitas, Ramos reconheceu a importância da instituição que estamos nos referindo quando disse que: “eu fui educado na Universidade do Brasil, o máximo que o Brasil podia dar no meu tempo” (RAMOS, 1995b, p. 169).

Tudo indica que Ramos viveu o choque das estruturas objetivas das ciências sociais no Rio de Janeiro com a sua subjetividade como uma verdadeira condição-limite. Já vimos o quanto, do ponto de vista filosófico, Ramos prezava pela inventividade e pelo poder criador da pessoa humana. É provável que ao se defrontar com um modelo tão rígido de universidade, num primeiro momento, tenha se afastado das ciências sociais. Abdias do Nascimento, um de seus amigos no período, descreveu vividamente a crise espiritual pela qual passou o pretendente ao ofício de sociólogo. Provavelmente, essa crise decorreu da contradição entre o que aprendia acerca das ciências sociais, num modelo de ensino autoritário, e as crenças católicas rebeldes que trazia de sua formação anterior. Essa contradição o teria levado a uma crise intelectual profunda, cujo resultado foi o

⁷² Desde 1945, quando Ramos começou suas críticas à sociologia acadêmica, a experiência que ele tinha em vista era a da FNFi, somente mais tarde, em meados da década de 1950, o autor alargou essas análises para outras instituições de ensino superior de ciências sociais, já em meio às suas disputas por melhores posições no campo sociológico. Deve-se destacar, nessa crítica, a influência das categorias de juventude que denunciavam a alienação da vida nas instituições culturais, por exemplo, as noções de “cultura feita vida” e “cultura objetiva”, tratadas no capítulo anterior.

abandono parcial e a reformulação de algumas das crenças e anseios anteriores. Segundo Nascimento, entre 1939 e 1944:

Guerreiro Ramos passa pela maior crise intelectual e espiritual de sua vida, [...] era uma criatura em liquidação interior. Um homem devastado pelo sofrimento e pela angústia. Durante esses anos leva uma vida reclusa na poesia e na filosofia [...]. Foram cinco anos de ausência da vida prática, durante os quais destruiu os originais de três livros um sobre Rilke, outro sobre Berdiaeff e um terceiro de poesia (a Nostalgia do Paraíso Perdido), perdeu amigos, o cargo de técnico na Secretaria da Educação da Bahia, a cadeira de Sociologia da Faculdade de Filosofia da Bahia (hoje federalizada) e a fé (NASCIMENTO, 1950, p. 2).⁷³

Diante da remodelação do campo intelectual, além de ter de reconstituir seus *habitus*, Ramos precisou se arranjar profissionalmente. Contudo, no Rio de Janeiro, em meio às constantes ingerências e demandas do sistema político, as pessoas praticantes de ciências sociais não conseguiram reproduzir seus interesses específicos de cientistas em um campo institucional próprio; por exemplo, forçando a abertura de novos postos de trabalhos para dar sustentação à carreira que incipientemente se desenvolvia. Nestas condições, como salienta Sergio Miceli (1989), foi o tradicional sistema clientelístico que alocou os cientistas sociais em postos profissionais ligados à máquina pública.

A ausência de emprego foi uma das facetas da condição-limite que Ramos teve de enfrentar. Mesmo desempregado, ele decidiu permanecer no Rio de Janeiro. Após lhe recusarem duas cadeiras na FNFfi, para a qual dois professores estrangeiros que retornavam aos seus países o haviam indicado, “San Tiago Dantas, então diretor da faculdade de filosofia, sugere [à Capanema] que Guerreiro Ramos seja contratado como técnico em educação pelo MEC, como medida compensatória” (SCHWARTZMAN; BOMENY; COSTA, 2000, p. 324).

Em 1943, depois de cerca de um ano desempregado, Ramos recebeu do sistema clientelístico ao qual se encontrava ligado o cargo de professor no DNCr. Somente no ano seguinte ele passou por um processo seletivo e ingressou no cargo de técnico de administração no Departamento Administrativo do Serviço Público (DASP). Isso o forçou a buscar meios para desenvolver sua carreira de sociólogo em aparelhos públicos que não tinham espaços previstos para essa profissão; assim ele teve que criar, tanto no DNCr, quanto no DASP, espaço e formas de

⁷³ Em que medida essas alterações das estruturas internas de pensamento produziram uma mudança na metateoria de Guerreiro Ramos é uma questão que abordaremos ao longo do trabalho; porém, adiantamos que, embora não haja nenhuma religação com o transcendente na obra sociológica de desse autor, permanece nela a necessidade incessante de romper com o *status quo*, a obrigação heroica de reconstituir constantemente o mundo e de buscar um saber com funções soteriológicas.

legitimidade para o saber sociológico. Essa situação lhe obrigou a não apenas a reproduzir o saber já acumulado nas ciências sociais, mas a reinventá-lo em outras condições institucionais⁷⁴.

A marginalidade da FNFi no campo sociológico nacional em surgimento e sua incapacidade de “impor requisitos acadêmicos mínimos de acesso, promoções e desempenho na carreira” (MICELI, 1989, p. 96), era outra faceta da dificuldade de profissionalização pela qual Ramos passou. De um lado, isso impediu a formação de critérios de avaliação comuns do produto simbólico produzido e, de outro, acirrou a competição em torno dos “favores cambiantes de lideranças políticas ou dos recursos canalizados momentaneamente em favor de prioridades impostas de fora pelas agências e interlocutores internacionais” (MICELI, 1989, p. 96).

Essa situação explica, em parte, as polêmicas nas quais se envolveu Guerreiro Ramos. Sua polêmica com a sociologia acadêmica praticada em São Paulo⁷⁵ é um exemplo tanto da falta de critérios comuns de julgamento da produção científica, quanto do não reconhecimento da cientificidade da sociologia de Ramos por parte de Florestan Fernandes. Já a polêmica com Costa Pinto, ligada à interpretação do papel da *intelligentsia* negra na compreensão das relações raciais no Brasil, em parte se deveu por uma disputa pela consagração e pelos recursos econômicos disponibilizados pela UNESCO (MAIO, 1997). Em certa medida essas polêmicas foram produtivas no sentido de que forçaram Guerreiro Ramos a iluminar e desenvolver diversos pontos de sua teoria social e de sua teoria sociológica que, de outra forma, ficariam obscurecidos. Além de levá-lo a uma crítica acerca da ausência de ligação entre a sociologia praticada nas universidades brasileiras e o mundo da vida⁷⁶.

Como dito, o processo de institucionalização das ciências sociais no Rio de Janeiro foi muito íntimo do campo político, sofrendo ingerências constantes deste, mas também, em menor medida, interferindo no funcionamento da política visto que o poder público utilizava o olhar das referidas ciências como condição de conceitualização da realidade social do país na sua totalidade. Miceli sintetizou esse quadro dizendo que: “a história das ciências sociais constitui um aspecto do quadro

74 Neste e nos próximos capítulos estudaremos em detalhe como esse processo ocorreu em cada uma dessas instituições.

75 Um debate que começou no II Congresso Latino Americano de Sociologia (vide capítulo 4) e prosseguiu, amistosamente, entre Ramos e Roger Bastide, debatendo acerca de como interpretar a sociologia do conhecimento (CALDAS, 2018), e terminou de modo muito ácido na controvérsia com Florestan Fernandes acerca dos padrões válidos de cientificidade (OLIVEIRA, 1995).

76 As principais críticas do autor acerca da sociologia praticada em universidades brasileiras encontram-se, sobretudo, em *O processo da sociologia no Brasil* (1953) e nos ensaios reunidos em *Introdução crítica à sociologia brasileira* (1957).

de transformações por que passa o processo de diferenciação do sistema político em suas vertentes pública e privada” (MICELI, 1989, p. 73).

Nessas condições, a inserção de Ramos no campo emergente das ciências sociais implicava também sua entrada no espaço político e administrativo do Estado. Em parte, isso se deveu ao fato de que o debate ideológico, após 1930, se tornou mais importante no Brasil, tanto quantitativamente, visto que se formaram novos campos intelectuais; quanto funcionalmente, quer dizer, em relação à importância que a produção ideológica passou a adquirir na constituição da hegemonia do bloco no poder (SCHWARTZMAN; BOMENY; COSTA, 2000). Em vista disso, é importante notar que parte da produção intelectual de Ramos é contemporânea ao Estado Novo .

Nos artigos que escreveu na revista *Cultura e Política*, ligada ao Estado Novo, Ramos (1941a, 1941b, 1941c, 1941d, 1941e, 1941f) ressaltou o momento inaugural que viviam os países latino-americanos e que se caracterizava pela saída do torpor colonial em direção à busca de sua identidade cultural. A atmosfera da revolução do antigo, da ruptura com a subserviência cultural, com bacharelismo e com o formalismo perpassou todos esses escritos do autor e como que espelham o desejo de um novo grupo de intelectuais ansiosos por mudanças estruturais que lhes conferissem nova forma e função na construção da nação brasileira. Ramos foi bastante explícito sobre isso, visto acreditar que “uma nacionalidade é um trabalho de criação[*sic*]” e não uma formação espontânea da história (RAMOS, 1941f, p. 300).

Percebe-se que ainda que a ruptura com o velho bloco oligárquico agrário exportador não tivesse sido, na prática política, tão intensa como se pretendia, ao nível ideológico esta cesura já estava muito mais adiantada, na proporção em que os intelectuais proclamavam abertamente o rompimento com a velha cultura, a criticavam e se propunham novas tarefas. Tendo excluído as tendências culturais mais radicais, o Estado Novo deu condições para que os intelectuais se sentissem convocados para a construção da nação, o que reforçava o já mencionado sentido de vocação intelectual ou de elite nacional presente nas instituições varguistas. Sem essa interpelação ideológica não se compreende o afinco com o qual toda uma geração se comprometeu com a planificação de medidas econômicas, políticas e culturais no Brasil, conforme evidenciou Daniel Pécaut (1990). Ainda que de maneira não sistemática, as instituições varguistas também expressavam tendências planificadoras, ainda que autoritárias. Como mostra Ângela Maria de Castro Gomes (2007), as instituições criadas no período de 1930 a 1945, como as interventórias, os

institutos, as autarquias e os conselhos econômicos, além de expressarem a centralização e a expansão do Executivo, também começavam a traçar medidas planificadoras.

Parte central desse projeto de planificação era o aumento da racionalidade funcional no aparelho de Estado, visto que, como destacou Boris Fausto (1995, p. 378), se procurava “reformular a administração pública transformando-a em um agente de modernização”, por meio da criação de uma “elite [que] deveria introduzir critérios de eficiência, economia e racionalidade”. Muito provavelmente foi essa necessidade de aumentar a racionalidade funcional das instituições sociais que colocou na agenda de Ramos temas como as relações entre a administração burocrática e a liderança política (RAMOS, 2012 [1946]), a racionalização dos processos de trabalho (RAMOS, 2008 [1950]), as pesquisas sobre mortalidade infantil (RAMOS, 1951a, 1951b, 1950d, 1950e, 1950f, 1950g, 1950h, 1950i, 1950o, 1951c) e padrões de vida (RAMOS, 1947e)⁷⁷; e foi para lidar sociologicamente com esse programa de pesquisa que o autor começou a desenvolver, entre o final dos anos 1940 e início de 1950, sua teoria social, objeto central desta investigação.

Outro aspecto importante das instituições estadonovistas que encontra correspondente na teoria social de Ramos é a forma de encaminhamento dos conflitos. O arranjo institucional varguista, de inspiração corporativista, procurou internalizar o conflito social no aparelho de Estado, ganhando, concomitantemente, mais autonomia frente aos interesses divergentes. Ao contrário do modelo liberal onde a competição entre os agentes privados deveria ocorrer unicamente na esfera da sociedade civil, a política varguista trouxe para o seio do Estado esse conflito e procurou mediá-lo. Com isso, o aparelho de Estado ganhou espaço para construir alianças com os grupos beneficiados pela diversificação econômica do país e, paralelamente, cedeu certos órgãos e conselhos para as oligarquias exportadoras, restringindo e minimizando o poder de influência delas (CEPÊDA, 2019). Através do controle dos sindicatos, o governo impediu a radicalização do proletariado urbano, atendendo alguns de seus interesses mais imediatos para garantir minimamente a reprodução da força de trabalho (GOMES, 2007).

Em alguns pontos, esse padrão varguista de gerenciamento do conflito e da mudança social aproxima-se de teorias sociais da planificação de cunho democrático, não centradas na luta de classes, mas em modelos cooperativos de sociedade, como o proposto por Karl Mannheim (1962). O modelo mannheimiano teve grande importância para a formulação das propostas de mudança

⁷⁷ Roberto Simonsen favoreceu uma agenda semelhante de pesquisas empíricas na Escola Livre de Sociologia e Política como parte de um projeto de formação de novas elites capazes de trazer a racionalização técnica para dentro da máquina pública, assim, favorecendo o processo de industrialização do país (CEPÊDA, 2004).

social planejada no Brasil (VILLAS BÔAS, 2002) e também para a teoria social de diversos autores como Guerreiro Ramos (CALDAS, 2018, 2019), Florestan Fernandes (CEPÊDA; MAZUCATO, 2015; IANNI, 1996), Celso Furtado (CÊPEDA, 2005; REZENDE, 2004) entre outros. O aspecto central em comum entre os dois modelos de planificação é o deslocamento do princípio social da competição que marcava as sociedades liberais, para o da cooperação entre os grupos sociais em vista de ganhos coletivos de longo prazo. A principal diferença é, porém, que a planificação proposta por Mannheim pretendia manter, ao máximo possível, as liberdades civis e políticas efetivadas pelo modelo liberal, enquanto a política varguista implantada, sobretudo, entre 1937 e 1945, não tinha muito apreço por esses direitos.

É preciso acrescentar que o projeto de planificação varguista foi, em grande medida, descoordenado, consistindo numa superposição de instituições, sem definições nítidas de suas hierarquias, o que, portanto, impediu sua realização sistemática⁷⁸. Em grande parte isto ocorreu devido ao choque de interesses superpostos na sociedade e no Estado (GOMES, 2007). Entre outras coisas, era para esse problema da falta de sistematicidade do projeto de planificação executado até então que Ramos buscava uma teoria social capaz de propor soluções de caráter estrutural para a questão do atraso histórico. Como resultado desse raciocínio, afirmou, em 1947, que a aliança entre ciências sociais e elite política seria o caminho para tal resolução:

nos países latino-americanos, embora o status das ciências sociais ainda esteja assinalado por certa marginalidade, já se observa que nos grupos dominantes está amadurecendo a consciência da necessidade da aplicação sistemática destas disciplinas no tratamento dos problemas (RAMOS, 1947h, p. 2).

Em 1950, Ramos defendeu a necessidade de substituir o raciocínio por ensaios e erros que orientava a administração pública, sobretudo, antes de 1938, por um pensamento planejado de tipo sociológico. Segundo ele, as elites patrimonialistas administravam através do empirismo mais vulgar, interessando-se unicamente por benefícios particulares, enquanto a administração baseada no critério da eficiência corresponderia a um novo momento:

[Na administração moderna] recai sobre o Estado a responsabilidade de tomar, através de seus órgãos, parte decisiva na criação de riquezas e, por outro lado, a nova mentalidade política e econômica do contribuinte exige ainda que a administração pública se converta ao critério da eficiência (RAMOS, 1950a, p. 5).

⁷⁸ “A administração federal se vem formando, portanto, através de ensaios e erros e atualmente o país dispõe de um organismo administrativo de grande complexidade. É, por conseguinte, perfeitamente explicável que se registrem nesta monumental estrutura burocrática, descoordenação, duplicidade, paralelismo e conflitos de competência” (RAMOS, 1950a, p. 5).

Para cumprir essas exigências, segundo o autor, seria necessário que o administrador público possuísse além de “conhecimentos específicos de técnica de organização”, “uma teoria genérica, de caráter econômico e social”, que lhe propiciasse uma visão ampla acerca do processo de reorganização do Estado e da sociedade no Brasil (RAMOS, 1950k, p. 5). Assim, dotado de uma teoria social, o administrador poderia construir soluções específicas para os problemas próprios às estruturas sociais brasileiras⁷⁹.

Tendo os elementos acima em mente, podemos afirmar que as instituições políticas e administrativas, criadas após 1930, pressionaram o pensamento de Ramos, para, em primeiro lugar, exercer funções públicas na legitimação do regime político⁸⁰; e, em segundo lugar, para assumir o planejamento institucional, na organização da mudança social de maneira não espontânea e sim funcionalmente racional⁸¹. Então, tal conjuntura teve importância decisiva no sentido de colocar o tema da planificação e da racionalização da sociedade como um dos mais eminentes para a intelectualidade⁸². Não obstante, ainda que tivesse adquirido, na segunda metade de 1940, uma experiência prática acerca de um regime planejado e ainda que a demanda por intelectuais capazes de interferir nesse processo existisse, Ramos ainda não possuía uma teoria social que legitimasse teórica e profissionalmente essa atuação. Será no final da década de 1940, utilizando, sobretudo, a sociologia alemã, que ele desenvolveu essa teoria social, como veremos nos próximos capítulos⁸³.

Assim, como a institucionalização das disciplinas ligadas ao social na FNFi trouxe limitações que demandaram escolhas importantes na carreira de Guerreiro Ramos, também a proximidade entre sociologia e política impôs problemáticas específicas a esse pensador. Uma delas

79 “É o modo como o problema se configura que vai ditar a estrutura, os métodos e os processos de trabalho do órgão ou dos órgãos que devem interferir em sua resolução. Não há, em organização, esquemas de aplicação universal [...]. Como abordar o estudo da reorganização da administração federal? Parece-nos que a melhor maneira de fazê-lo é partir do exame dos problemas fundamentais do país e daí induzir formas de organização administrativa adequadas à resolução dos mesmos. Desta maneira, realizar-se-ão tantos estudos de caso quantos fôrem os nossos grandes problemas” (RAMOS, 1950a, p. 5).

80 Quando falamos em legitimação não estamos nos referindo à mera cooptação, mas a um processo de convencimento intelectual acerca de qual projeto de sociedade seria mais viável para um país periférico como o Brasil.

81 No pensamento de Guerreiro Ramos e de parte de sua geração de intelectuais, para a superação da condição de atraso, própria ao Brasil e a outros países periféricos, que se manifestaria entre outras coisas no caráter patrimonialista do Estado, seria necessário o aumento dos processos de racionalização instrumentais, o que demandaria que um raciocínio “em termos de eficiência social” orientasse as transformações coletivas (RAMOS, 1950a, p. 5).

82 A esse respeito conferir Cepêda (2005) e Cepêda e Caldas (2019).

83 Nosso argumento é que o contexto das instituições varguistas da década de 1940, colocou em pauta a necessidade de instrumentos teóricos capazes de compreender o Brasil de forma macrosociológica, tanto a partir de categorias mais universalizáveis (por exemplo, patrimonialismo e processo de racionalização), quanto de noções mais específicas produzidas pela indução sociológica dos problemas locais (quer dizer, categorias como colonialismo, transplante de instituições, entre outros). Essas pressões guiaram, de certa forma, as escolhas teóricas que Ramos fez no final dos anos 1940 para construção de sua teoria social.

foi a necessidade de construir a sociedade brasileira como objeto macrosociológico, capaz de servir de contexto para teorizações de menor grau de abstração. No II Congresso Latino Americano de Sociologia, Ramos (1953c, p. 1) defendeu a necessidade de “estimular a formulação de interpretações genéricas dos aspectos global e parciais das estruturas nacionais e regionais”. Essa exigência encontra correspondência com as necessidades de um Estado nacional que pretendia transformar radicalmente sua estrutura produtiva através da industrialização.

Outros processos sociais específicos também condicionaram a forma como o autor pensou e divulgou sua teoria social. No Rio de Janeiro, “a legitimidade das Ciências Sociais tinha suportes mais amplos e, em larga medida, externos à academia”; isso não decorria apenas da sua função na modernização institucional do país ou da sua importância para a formação das novas elites, pois, advinha também do papel dessas disciplinas na “formação básica dos cidadãos” (ALMEIDA, 1989, p. 188–189). Por isso, a sociologia deveria ser acessível a um público não especializado. Ora, um público mais amplo, interessado na utilidade do saber, costuma impor uma agenda de pesquisa específica, mais pragmática e interessada nos acontecimentos hodiernos⁸⁴. Em vista disso, argumentou Almeida que:

a discussão sobre a relevância política do conhecimento produzido e sobre seu compromisso com a ação transformadora constituiu-se tema recorrente, quase obsessão, das ciências sociais feitas na capital do país (ALMEIDA, 1989, p. 201).

Acresce que tal público ampliado exigia não apenas uma forma de escrever, mas também um modo específico de pensar, porquanto favorecia a forma ensaio em detrimento do pensamento monográfico que vigorava, em grande medida, nas ciências sociais em São Paulo. Conforme afirmou Almeida, esse público:

conferia especial vitalidade e tensão criadora à produção do período [e] talvez tenha contribuído, juntamente às dificuldades de institucionalização da pesquisa acadêmica, para o prolongamento da tradição do grande ensaio e pelo precário desenvolvimento de modalidades de organização do conhecimento, que as ciências sociais acadêmicas já haviam organizado em outros países (ALMEIDA, 1989, p. 216).

O autor que é objeto deste trabalho constitui parte significativa da sua teoria social na forma de ensaios. Não devemos julgar isso como um demérito ou como uma falha, mas como uma

⁸⁴ Esse fato é altamente relevante como condição de uma teoria social pragmática, sobretudo aquela de inspiração mannheimiana. A teoria social mannheimiana exige que o pensamento seja aquilo que Foucault (2005, 2010) chamou de “ontologia do presente”, isto é, uma ferramenta de diagnóstico e de intervenção nos processos de racionalização social que acontecem no instante exato no qual vive e atua a pessoa pensante. Acreditamos que o conceito de ontologia do presente pode ser usado para descrever tanto a teoria social de Mannheim (1962; 1986), quanto a de Guerreiro Ramos, visto que são teorias envolvidas naquilo que o sociólogo brasileiro chamou de “compreensão militante do seu tempo” (RAMOS (2006) [1946], p. 268).

especificidade condicionada historicamente, não apenas do escrever, mas também do pensar. Por isso, faremos um pequeno parêntese acerca desse modo de movimentar o entendimento, que não é rudimentar e pré-científico, e sim um estilo com suas próprias coerências, algumas das quais superam a monografia científica que dominou as ciências sociais brasileiras a partir da segunda metade dos anos 1940.

2.2.1 EXCURSO: UM PENSAMENTO NA FORMA DE ENSAIO

Durante a década de 1940, Ramos aceitou os pressupostos de uma sociologia acadêmica que destacava a monografia como forma e conteúdo essencial do trabalho sociológico. Contudo, o autor teve poucas oportunidades de desenvolver tal categoria de trabalho. Paralelamente à execução de alguns trabalhos monográficos (BRASIL. DEPARTAMENTO NACIONAL DA CRIANÇA; RAMOS, 1946; RAMOS 1944a, 1952a, 2008 [1950]), Ramos compôs a maior parte da sua produção como ensaios voltados para o público mais amplo dos jornais; assim, ele pode cultivar essa forma, já usada antes nos seus textos literários. É preciso acrescentar que o que é ensaístico nesse autor é o seu pensamento, o seu *modus operandi*, por isso, consideramos apropriado falar do ensaio agora.

Destacamos como a primeira característica do ensaio a sua falta de preocupação com as definições e sua ênfase nos procedimentos do pensar. Adorno (2003) notou que a partir de Kant, Hegel e Nietzsche, a filosofia criticou a definição conceitual e adotou uma atitude em que o conteúdo dos conceitos definia-se nos procedimentos e nas relações estabelecidas entre eles e não em definições meramente formais. A partir da referida crítica, percebeu-se com mais nitidez que não há conceitos indeterminados aos quais se precisaria delimitar o sentido, já que eles estão imersos na língua, portanto, carregados de significados. O ensaio parte desses significados cristalizados na linguagem comum e, através de procedimentos críticos, vai depurando e organizando o sentido desses conceitos a partir das suas relações internas com as outras categorias vigentes numa determinada época⁸⁵.

85 “Nenhum objeto se oferece ao nosso conhecimento como ‘totalmente indeterminado’, como se fosse possível partir do seu ‘não conhecimento absoluto’ para seu conhecimento. O sujeito do conhecimento parte sempre de um determinado ‘horizonte mundano’ do qual diz Waelhens: ‘a natureza do horizonte mundano implicado na experiência de um objeto é tal que, no momento em que esta experiência começa, este horizonte a provê de diversos elementos estruturais’” (RAMOS, 1996 [1958], p. 89, n. 1).

O fato de falar com o público mais amplo dos jornais forçou Guerreiro Ramos a se apropriar desses significados conceituais presentes na linguagem culta da época. Todo bom ensaísta “devora as teorias que lhe são próximas” (ADORNO, 2003, p. 38), o jovem sociólogo não fez diferente, visto que se apropriou da sociologia norte-americana, sobretudo, a da Escola de Chicago (MAIO; LOPES, 2012); da sociologia alemã, principalmente, da sociologia compreensiva de Weber (CEPÊDA; CALDAS, 2019) e da sociologia do conhecimento e da planificação de Karl Mannheim (CALDAS, 2018, 2019); da teoria desenvolvimentista da CEPAL (RAMOS, 1995a); da sociologia francesa de sua época, especialmente, a de Gurvitch (RAMOS, 1955d); da fenomenologia e do existencialismo (RAMOS, 1996) e assim por diante. De tal modo que seu vocabulário é o de sua época, ele utilizou os conceitos de todas essas teorias sem se preocupar em definir o que pensava de determinado conceito e já pressupondo uma base cultural compartilhada com o leitor⁸⁶.

Todavia, é preciso ressaltar que ao se apropriar dos conceitos em circulação na sua época, Ramos nunca fez isso de maneira passiva e acrítica. Pelo contrário, a importação crítica do pensamento estrangeiro em vista do bem-estar da comunidade nacional foi quase uma obsessão para ele (RAMOS, 1996 [1958]). Assim como o ensaio em geral descrito por Adorno, o texto guerreiriano manteve-se como “forma crítica *par excellence*”, como “crítica da ideologia”, ou seja, foi um esforço de “crítica imanente de configurações espirituais e confrontação daquilo que elas são com o seu conceito” (ADORNO, 2003, p. 38). Consequentemente, de um lado, os seus trabalhos se apropriam tanto dos conteúdos (vocabulários), quanto das formas (procedimentos e relações) existentes em sua época e os leva, através da crítica ideológica, o mais longe possível. Por isso, ele não se preocupava em dar definições a todo instante e em fazer declarações de fé metodológica nos paradigmas estrangeiros. Interessava-o torcer essas teorias até que, depuradas de seu etnocentrismo de nação, classe e raça, fossem capazes de pensar e alterar a realidade do país no sentido de sua modernização⁸⁷.

86 Assim, parece-nos muito difícil ler a obra de Ramos apenas a partir de sua internalidade, sem nos referir, ao menos em parte, a essa linguagem conceitual da época, na medida que sem esse contexto linguístico e com os padrões monográficos como modelo, terminaríamos por constatar a simples incoerência e insuficiência de seu pensamento, o que está longe de ser a verdade, como mostraremos ao longo deste trabalho.

87 Sobre isso é muito significativo que um dos principais conceitos da teoria social guerreiriana, o de redução sociológica, refira-se a um método de pensar que procura chegar aos elementos essenciais e gerais das categorias sociológicas, de modo a fazer uma sociologia mais universal do que aquela produzida nos países dominantes. Cf.: “[A redução sociológica] é atitude metódica. É maneira de ver que obedece a regras e se esforça por depurar os objetos de elementos que dificultem a percepção exaustiva e radical do seu significado” (RAMOS, 1996 [1958], p. 72); “[...] se verifica um limite imposto ao estudioso europeu. A sua prática social entra em conflito com a prática do estudioso de regiões subdesenvolvidas. O estudioso europeu só poderá ultrapassar esse limite se, por um esforço de ‘desideologização’, adotar, em caráter sistemático, o ponto de vista universal da comunidade humana. Só assim

O ensaio guerreriano busca a verdade, mas não partindo de princípios fundamentais a partir dos quais se deduz uma cadeia sistemática, exaustiva e progressiva de argumentos⁸⁸. Os ensaios de Ramos não fazem longos exercícios propedêuticos — em geral, ele faz uma breve organização conceitual e se lança à compreensão do fluxo da história, já que a partir do início de 1950, ele se tornou um pensador essencialmente historicista.

Segundo Adorno (2003), é possível que o ensaio seja a forma textual mais apta para a busca da verdade no campo histórico. De um lado, porque o ensaio parte do pressuposto da existência de “um núcleo temporal” da verdade, quer dizer, ele aceita a historicidade de seus próprios conceitos, métodos e, conseqüentemente, de suas próprias regras de validade, simultaneamente, torna o *a posteriori* da história um *a priori* de seu pensamento, isto é, dá valor de universalidade às proposições que ele sabe serem válidas apenas num dado contexto histórico; sendo assim o *habitus* do ensaísta trabalha a partir do paradoxo de que as verdades são universalmente válidas em um momento histórico, mas não em outro. Por diversas vezes, sobretudo nos anos 1950, contra o positivismo e o cientificismo, Ramos (1953a, 1995a [1957]) reiterou que não haveria enunciado, método ou proposição ideologicamente independente do processo histórico⁸⁹.

De outro lado, assim como o ensaio em geral, o do referido intelectual brasileiro foi contrário ao desperdício da experiência individual e coletiva, por diversas vezes em seus ensaios, ele pensa suas experiências pessoais e institucionais no fluxo coletivo da história⁹⁰; quer dizer, ele não sacrifica o que se vive, sobretudo as vivências dos povos periféricos, no altar das categorias e métodos supostamente universais e necessários, logo, a forma ensaística de sua escrita e de seu pensamento ressoam harmoniosamente com seus pressupostos historicistas.

transcenderá o seu contexto historico-social-particular [...]. Habitualmente, porém, o projeto de desenvolvimento de uma região atrasada não afeta, não configura o destino de um europeu ou norte-americano [...] [por isso] muitos aspectos da realidade ficam de fora do seu alcance, que só podem ser percebidos à luz do ponto de vista da comunidade humana universal” (RAMOS, 1996, p. 110).

88 Como ironizou Adorno, o ensaio “não começa com Adão e Eva, mas com aquilo sobre o que deseja falar; diz o que a respeito lhe ocorre e termina onde sente ter chegado ao fim” (ADORNO, 2003, p. 17).

89 Ramos (1996, p. 19) sistematizou essa compreensão do núcleo temporal da verdade com as seguintes palavras no seu método da redução sociológica: “os princípios gerais do raciocínio sociológico têm outros atributos de firmeza e universalidade, mas também se encontram sujeitos a historicidade”. De outra perspectiva, o mesmo princípio se encontra nessas outras palavras: “No plano geral do raciocínio sociológico, as ‘normas’, ‘valores’ e ‘ideais’ transcendem as particularidades históricas de cada sociedade nacional. No terreno concreto, porém, a utilização prática do saber sociológico obedece, em cada sociedade nacional, a ‘normas’, ‘valores’ e ‘ideais’ específicos, que refletem a particularidade histórica de sua situação” (RAMOS, 1996, p. 24).

90 Ressaltando a importância das vivências na construção do conhecimento, Ramos afirmou: “Os modestos conhecimentos que acumulei (e não cesso de adquiri-los) são vividos” (RAMOS, 1995a [1954], p. 266).

O mesmo acontece entre a forma do ensaio e o antidogmatismo característico do autor: um reforça o outro e ambos se complementam. Adorno nos evidencia que, sem abandonar a pretensão de verdade, o ensaio se constitui, antes de tudo, a partir de uma grande “liberdade de espírito”; e “é por isso que a lei formal mais profunda do ensaio é a heresia”, pois contrariando a ortodoxia, ele evidencia o que os guardiões da verdade absoluta procuram esconder, isto é, o aspecto ideológico de todo saber (ADORNO, 2003, p. 45).⁹¹ Já mostramos no capítulo anterior como a autonomia intelectual era uma das características metateóricas do pensamento de Ramos desde a sua juventude, algo resultante de sua relação com Berdiaev. Todavia, com as exigências que o campo político fez-lhe, essa liberdade de espírito ganhou um aspecto dramático, já que ela se referia ao problema de como manter a autonomia intelectual sem se descomprometer da vida social que, através da divisão do trabalho, garante uma condição de privilégio relativo à pessoa envolvida na produção simbólica. Mais do que resolver essa tensão, Ramos conviveu com ela, a suportou, e a boa parte de seu pensamento decorreu desse enfrentamento.

2.3 A CONSTRUÇÃO DAS POSIÇÕES E DOS PARADIGMAS DOMINANTES NAS CIÊNCIAS SOCIAIS BRASILEIRAS NOS ANOS 1940

Para compreendermos a mudança das disposições duráveis de Ramos, ocorridas quando ele adentrou o campo da sociologia, não basta analisar o espaço sociológico a partir do seu exterior, quer dizer, nas suas relações com o espaço político, temos também que abordá-lo do ponto de vista de sua estruturação interna. Pierre Bourdieu (1989, p. 40) argumentou sobre a possibilidade de compreensão de um campo social a partir de uma posição chave, pois segundo ele certas personalidades “marcam, por si só, uma posição. Há posições de um só lugar que comandam toda a estrutura”. Nos anos 1940, no Brasil, provavelmente, Donald Pierson⁹² ocupava uma dessas

91 Pode-se argumentar que o pensamento metateórico de Ramos, incluindo os seus valores éticos e as suas concepções metafísicas, constitui, apesar de sua heterodoxia, outra modalidade de dogmatismo. O que distingue o dogmático do crítico é capacidade de se perguntar acerca das condições de possibilidade e dos limites de todo saber. Provavelmente, Ramos sabia que suas crenças metateóricas não tinham validade no campo teórico e científico, apenas no da razão prática; por isso ele as manteve fora de sua pesquisa científica. Isso não impediu, todavia, que essas crenças metateóricas tenham limitado um campo de possibilidades, criando afinidades e repulsas, a partir do qual ele desenvolveu sua teoria social, selecionando entre todas as categorias que o seu tempo histórico lhe oferecia, aquelas que mais se adequavam às suas convicções metafísicas, como acreditamos evidenciar ao longo deste trabalho.

92 Pierson (1900–1995) ingressou na Universidade de Chicago em 1927, aos 27 anos, tendo vivido até então a maior parte de sua vida num ambiente rural, onde seu pai era empregado em uma fazenda. De família pobre, com defasagem educacional para sua idade, vindo do meio-oeste rural estadunidense, Pierson se enquadrava na estratificação social

posições no campo sociológico, a partir das quais se ordenava grande parte do *topos* das ciências sociais⁹³, tendo em vista que ele impôs um padrão profissional para o sociólogo e um paradigma dominante ou uma *doxa* envolvendo programas de pesquisa que incluíam os estudos de comunidade, as relações raciais e os processos de aculturação e assimilação. Com esses elementos, ele trouxe uma forma de legitimar a sociologia como saber preocupado com as leis gerais induzidas a partir de um conjunto de casos particulares. Todos esses elementos foram oriundos de uma tradição teórica específica, a da chamada Escola de Chicago⁹⁴ (OLIVEIRA, 1995).

Através de Pierson, a institucionalização da sociologia estadunidense⁹⁵ interpenetrou determinantemente a das ciências sociais no Brasil. Nesse contexto, uma determinada tradição da sociologia estadunidense, a da Escola de Chicago, tornou-se uma espécie de modelo de pesquisa científica e adquiriu ampla legitimidade nas incipientes instituições sociológicas brasileiras.

Entre os anos de 1920 e 1950, a Escola de Chicago impôs suas teorizações como importante paradigma de pesquisa nos EUA e serviu de modelo para a difusão da sociologia estadunidense pelo mundo (EUFRÁSIO, 1995). As problemáticas dessa tradição sociológica estavam profundamente enraizadas no seu contexto local. A cidade de Chicago passou por um crescimento vertiginoso entre o final do século XIX e o início do XX: em 1840 tinha apenas 4 mil habitantes; em 1892, 1 milhão e cem mil; já em 1930 contava com a impressionante cifra de 3 milhões. Mais da metade dessa população não nascera nos EUA. Nesse contexto, o debate sobre a imigração era intenso, foi essa

como um “branco de segunda classe”. Cursando o equivalente ao ensino médio profissionalizante, posteriormente, recebeu uma bolsa do College of Emporia, devido às suas altas notas; aí ele concluiu sua graduação majoritária em literatura inglesa e psicologia, e uma formação secundária em história, em seguida foi para Chicago com uma bolsa de estudos e com ajuda de instituições religiosas. Ele ingressou primeiro no Departamento de Filosofia e somente em 1931, se transferiu para o de Sociologia, obtendo o título de mestre em 1933 (SILVA, 2012).

93 Essa conjectura se fundamenta nos seguintes elementos, que desenvolveremos mais adiante: Pierson comandava a primeira e única pós-graduação na área existente no país, participava da direção de uma das mais importantes revistas de ciências sociais no período, tinha acesso a financiamentos estrangeiros para as pesquisas suas e de sua instituição, estudou numa das mais prestigiosas universidades do mundo, tinha boas relações intelectuais com os principais intelectuais brasileiros, contribuiu na formação de pesquisadores e pesquisadoras que se tornaram importantes nos anos seguintes, sua ênfase na cientificidade fundada na pesquisa de campo era muito atrativa na época e sua obra sobre relações raciais se tornou uma grande referência para as pessoas que escreveram sobre o tema depois dele. Pierson foi figura importante na formação de Florestan Fernandes, Oracy Nogueira, Gioconda Mussolini, Virgina Leone Bicudo, Darcy Ribeiro entre outras pessoas.

94 Para uma ampla contextualização acerca da importância de Pierson para a estruturação do campo sociológico brasileiro consultar a tese de Isabela Pereira da Silva (2012) e também as análises pioneiras de Lúcia Lippi Oliveira (1995) sobre a trajetória de Guerreiro Ramos.

95 A institucionalização da sociologia em universidades foi bastante precoce nos EUA. Na última década do século XIX, a disciplina já estava no currículo de diversas graduações e, nas duas primeiras décadas de 1900, ela já havia se difundido enquanto curso específico em algumas faculdades. Entre 1920 e 1950, houve a consolidação dos departamentos de sociologia, a criação de linhas originais de trabalho, o desenvolvimento de tradições próprias de pesquisa, a ampliação do ensino no nível da graduação e da pós-graduação, conforme nos informa Mário Antônio Eufrásio (1995).

preocupação que construiu os grandes conceitos dessa tradição sociológica como os de assimilação, desorganização social, marginalidade, aculturação, comunidade (COULON, 1995) — a maior parte deles retomados pela sociologia nascente no Brasil nos anos 1940, inclusive, por Guerreiro Ramos.

Duas forças sociais se interpenetraram na constituição da Universidade de Chicago, o capitalismo industrial e a religião protestante⁹⁶. Os elementos religiosos foram importantes, pois os primeiros sociólogos que ali atuaram tinham “uma inclinação para o trabalho social e para as reformas sociais matizadas de caridade cristã” (COULON, 1995, p. 23); isto favoreceu uma “sociologia da ação” voltada para “o trabalho de campo, para o conhecimento da cidade e a resolução de seus problemas sociais” (COULON, 1995, p. 24). Ainda que o elemento religioso tenha marcado mais a primeira geração da Escola, a segunda, que era mais orientada para valores científicos, também se preocupou com a compreensão e resolução dos problemas sociais⁹⁷.

Na Universidade de Chicago, Pierson foi aluno de professores da segunda geração de cientistas sociais da instituição. Ali incorporou um modelo de intelectual, o *scholar*, entendido como o cientista social profissional dedicado à pesquisa e ao ensino e preocupado em desenvolver sua carreira no sistema universitário. A preocupação com a pesquisa empírica realizada através de trabalho de campo nas cidades, característica definidora daquela tradição de pensamento sociológico, marcou toda a trajetória de Pierson no Brasil. O argumento de legitimar a sociologia como uma ciência universal preocupada com a indução de leis gerais a partir de um conjunto de casos particulares, amplamente divulgado na Escola de Chicago, foi também uma bandeira hasteada por Pierson durante toda sua carreira profissional. Ademais, os conceitos teóricos aprendidos dentro dessa tradição sociológica, balizaram toda a sua reflexão sobre o Brasil, preocupada com o grau de assimilação da população negra no país e também com os processos de mudança social pelos quais passavam a cidade de São Paulo e as comunidades do interior do Brasil (SILVA, 2012).

O momento decisivo da carreira de Pierson foi quando, aos 33 anos, em 1933, ele se aproximou de Robert Park⁹⁸ — nesse instante, tanto Park, quanto o Departamento de Sociologia da

96 Essa universidade foi criada em 1890, a partir de doações milionárias de John D. Rockefeller que confiou seu projeto a um ex-pastor batista, William Harper. Este criou uma universidade voltada para a pesquisa, aberta à sociedade e interessada nos problemas sociais da cidade. O Departamento de Sociologia e Antropologia foi criado em 1922 e foi o primeiro dos EUA (COULON, 1995).

97 Quando nos referirmos à Escola de Chicago estamos apontando para essa segunda geração, composta de trabalhos feitos entre 1915 e 1940, marcados pelo caráter empírico, pela tentativa de uma neutralidade axiológica e voltados para a resolução de problemas sociais concretos. Esses trabalhos caracterizam-se também pela preocupação com a cidade e, mais especificamente, com a assimilação de milhões de imigrantes à sociedade norte-americana.

98 Robert Erzaa Park (1864 – 1944), nasceu numa família branca, protestante e de classe média estadunidense. Entre 1883 e 1887, estudou filosofia na Universidade de Michigan, onde sofreu influência de John Dewey. Trabalhou como

Universidade de Chicago, estavam no auge da consagração. Park, com 69 anos, se empenhava em construir um modelo geral para compreender as relações raciais nos EUA e no mundo. Ao lado dessa ambição teórica, ele também tinha um projeto político de formar *scholars* para atuar nas grandes cidades do mundo, tratando de temas como relações de raça, comportamento coletivo, ecologia humana e sociedade urbanas. Travava-se de “um tipo de atuação missionária cristã”, relacionada à difusão de um modelo acadêmico de pesquisa e de carreira profissional, neste projeto ele “teve Donald Pierson como um de seus discípulos mais aplicados” (SILVA, 2012, p. 39). Tanto esse modelo geral das interações raciais, quanto essa atuação missionária, tiveram efeitos relevantes na sociologia brasileira, como trataremos logo adiante.

A questão racial intermediou o contato entre Pierson e Park. Anos antes, também o interesse da Universidade de Chicago por Park decorreu de seu conhecimento sobre esse tema⁹⁹ (SILVA, 2012). A partir de 1914, com cerca de 50 anos, Park começou a atuar como pesquisador e docente em Chicago, a partir de 1923 tornou-se *full professor* e, por fim, se aposentou ali em 1935.

O primeiro contato de Park com o Brasil aconteceu entre 1931 e 1932. Desse encontro surgiu a ideia de uma pesquisa sobre brancos e negros. Provavelmente, seguindo uma interpretação já corrente nos EUA, estudada por Georg Reid Andrews (2017), Park viu o Brasil como um lugar de ausência de consciência de raça e de poucos problemas raciais. Por isso, o país seria um caso empírico que sustentaria a teoria do “*race relations cycle*”, que ele iniciou em meados de 1920. Essa teoria partia dos pressupostos de que o elemento fundamental para a constituição de um grupo racial seria a consciência das pessoas de seu pertencimento a um determinado coletivo marcado por certas características fenotípicas e de que a sustentação dos grupos raciais decorreria de práticas diferenciadoras apoiadas em marcas hereditárias. Conforme Park, haveria um ciclo das relações

repórter entre 1887 e 1898, profissão que lhe forneceria muitos dos temas de seus trabalhos sociológicos posteriores. Fez mestrado em Harvard, entre 1898 e 1899, lugar onde conheceu a pessoa e o pensamento de William James, que teve grande ascendência sobre sua forma de pensar. Estudou em Berlim com Georg Simmel, durante um semestre entre 1889 e 1900; depois na Universidade de Strasbourg e de Heidelberg com Windelband, onde defendeu, em 1903, sua tese sobre massa e público. Aceitou, em 1912, o convite para ser professor na Universidade de Chicago, onde fez prestigiosa carreira (ROBERT E. PARK, 2021; SILVA, 2012).

⁹⁹ O interesse de Park acerca das relações raciais vinha de longa data. Nos primeiros anos do século XX, por meio do contato com instituições missionárias que atuavam no Congo, ele se envolveu com a causa de libertação desse país diante das opressões impostas por Leopoldo II. A sua atuação nessa questão era reformista e não diretamente comprometida com a descolonização do Congo, no entanto, devido a essa militância ele começou a se interessar pela escravidão e pelo colonialismo. Por defender a causa do Congo, Park se encontrou com Book T. Washington, conselheiro do presidente Theodore Roosevelt e um dos líderes da comunidade afro-americana. Os dois trabalharam juntos por vários anos a partir da preocupação comum de disponibilizar educação técnica para os afro-americanos. Washington havia criado o Instituto Tuskegee com essa finalidade. Ligado a esse instituto, Park realizou uma série de pesquisas sobre a população negra no sul dos Estados Unidos (SILVA, 2012).

raciais, já que essas passariam por quatro estágios: competição, conflito, acomodação e assimilação. O preconceito racial seria produto dos primeiros estágios desse ciclo. A hipótese de Park era que as relações raciais no Brasil encontravam-se já no estágio da assimilação, daí a inexistência de grandes conflitos e de formas agressivas de preconceito. Para provar essa teoria, ele precisava de alguém que aprendesse o português e viesse fazer trabalho de campo no Brasil, tarefa à qual Pierson se comprometeu prontamente¹⁰⁰ (SILVA, 2012).

Em 1934, Pierson iniciou seu doutorado na Universidade de Chicago. Em 1935, Park se aposentou nessa universidade e transferiu suas atividades para a universidade de Fisk. Ele permaneceu em Fisk de 1935 até 1944, data de sua morte; desde o início de sua mudança, Pierson o acompanhou para trabalhar como professor assistente. O interesse de Park nessa mudança institucional era se inserir numa rede mais ampla de pessoas, de diversas origens étnicas, que pesquisavam a questão racial e que eram ativistas antirracistas. Essa malha intelectual passava por Chicago, Nova York e regiões do sul dos Estados Unidos e envolvia grandes intelectuais do período, por exemplo, W. E. B. Du Bois e Franz Boas (SILVA, 2012).

Um orientando de Park, Charles S. Johnson, criou e era o diretor, à época, do departamento de ciências sociais de Fisk. Sob a liderança deste e com a ajuda de Park e Du Bois foi criado o Instituto de Relações Raciais (IRR) de Fisk. O IRR envolveu diversas universidades, como as de Columbia, Chicago, Atlanta, Pensilvânia, e também instituições da Europa e grupos que lutavam pelos direitos civis da população negra norte-americana. O IRR procurou se especializar em conhecimentos diversos sobre as populações negras na América e na África. Desde 1925, a Fisk mantinha relações com o Brasil, sendo Rudiger Bilden o primeiro professor dessa instituição a

100 Franklin Frazier, sociólogo negro estadunidense que fazia pesquisas na Universidade de Chicago contestou a teoria de Park acerca dos ciclos das relações raciais. Para ele a assimilação podia terminar não com a incorporação de um grupo pelo outro, mas com a existência de dois sistemas raciais que corresponderiam a culturas e espaços distintos. Sua argumentação passava pelo fato de que a absorção dos europeus diferia da dos negros e asiáticos. Apesar de terem assimilados a cultura norte-americana, os negros não tinham os mesmos direitos que os estadunidenses brancos. Frazier distinguiu entre assimilação cultural e social: os negros seriam assimilados culturalmente, pois sua cultura não os distinguiria dos americanos; porém continuavam a existir mecanismos de exclusão e discriminação que impediriam a assimilação completa desse grupo. Segundo seus prognósticos, a assimilação dos negros teria que passar por uma luta por direitos sociais e civis (COULON, 1995). Ademais, Frazier já havia contestado a suposta harmonia racial existente no Brasil, defendida por Park e por militantes antirracistas. Em 1940, Frazier passou quatro meses na Bahia, estudando o parentesco de famílias negras, ele notou que não se discutia a questão racial no Brasil, que ela era uma espécie de tabu. Ele argumentou que aparentemente nas relações raciais no Brasil não haveria preconceito de cor e raça, já que aqui o sangue negro não seria uma mácula, que havia uma ampla miscigenação e que não haveriam barreiras institucionais formalizadas contra os negros. Todavia, uma análise mais profunda mostrava que a elite mantinha distâncias sociais em relação aos negros, sobretudo, em seus novos clubes; além disso, no sul do país, devido à migração europeia, o racismo era mais evidente, ainda que menor que nos EUA; já nas classes populares, dentro das quais a miscigenação era mais intensa, haveria menos preconceito (ANDREWS, 2017).

visitar o país, dessa experiência ele escreveu o artigo *Brasil: a laboratory of civilization*. Segundo Silva (2012, p. 93), na Universidade de Fisk, a partir da direção de Park, se formou “um dos mais importantes centros de estudos nos Estados Unidos especializado em relações raciais no Brasil”. Pierson foi o primeiro desse grupo a desenvolver uma etnografia sobre as relações raciais nesse país.¹⁰¹

Pierson fez pesquisa de campo por dois anos no Brasil (1935–1937), estudando as relações raciais em Salvador-BA¹⁰². Na sua primeira viagem, em 1935, ele passou pelo Rio de Janeiro, São Paulo, Belo Horizonte e Salvador, no percurso estabeleceu uma rede de contatos com intelectuais locais¹⁰³. No que tange às relações raciais, as suas referências mais importantes foram Arthur Ramos, Gilberto Freyre e Oliveira Vianna. Ele teve um contato mais próximo com Gilberto Freyre, tendo frequentado suas aulas na Universidade do Distrito Federal, em 1935; ambos compartilhavam uma ênfase nos aspectos culturais das relações raciais, trocaram resenhas elogiosas de seus trabalhos e ainda compartilharam argumentos semelhantes sobre esse tema. Arthur Ramos, discípulo de Nina Rodrigues¹⁰⁴, foi quem inseriu Pierson junto à elite baiana e aos terreiros de candomblé, além de influenciar diretamente a perspectiva da pesquisa do norte-americano (SILVA, 2012).

101 Após fazer trabalho de campo no Brasil, entre 1935–1937, Pierson se tornou uma referência para pesquisadores e pesquisadoras estadunidenses que vieram para cá. Ele teve papel fundamental para consolidar um conceito de democracia racial brasileira que vinha se desenvolvendo a muitos anos na militância negra norte-americana. Como lembra Silva (2012, p. 113–114), “da perspectiva dos Estados Unidos, o Brasil era visto como um modelo de ‘democracia racial’, o antes mesmo da publicação de *Casa Grande e Senzala*; certos intelectuais estadunidenses do período “defendiam a perspectiva de que o Brasil seria um ‘modelo’ positivo de relações raciais com a ausência de conflitos, preconceito e discriminação”. Os trabalhos de Pierson foram fundamentais para consolidar esse imaginário já que eles representaram a primeira investigação baseada em longa pesquisa de campo.

102 Pierson intitulou a edição brasileira de sua de *Branços e Pretos na Bahia* (1945). O trabalho implicitamente partiu de uma comparação das relações raciais no Brasil e nos EUA, supondo o caráter singular das primeiras. Ele também se apoiou no paradigma da ecologia humana, analisando a cidade alta como o lugar dos ricos e a cidade baixa como o dos pobres, essa cisão decorreria de uma divisão de classes e não de raças. Ele pensou Salvador como uma cidade estática, semelhante a uma cidade medieval europeia, com poucos conflitos e um mínimo de tensões raciais. Semelhantemente aos argumentos de Gilberto Freyre, Pierson alegou que no Brasil a escravidão teria sido menos degradante do que a que aconteceu na América do Norte e isso teria influenciado as relações raciais no país (PIERSON, 1945; SILVA, 2012).

103 Por exemplo, Samuel Lowrie, Jorge de Lima, Affonso Taunay, Gilberto Freyre, Oliveira Vianna, Arthur Ramos, José Lins do Rego, Anísio Teixeira, Antônio Carneiro Leão, entre outros (SILVA, 2012).

104 Arthur Ramos (1903–1949) construiu uma carreira de prestígio no cenário baiano como docente da Faculdade de Medicina da Bahia e médico forense no Instituto Nina Rodrigues; em 1934 assumiu a cadeira de Psicologia Social na Universidade do Distrito Federal, depois a de Antropologia e Etnologia na Universidade do Brasil. Ele foi professor de Guerreiro Ramos na FNFi, sendo um dos veiculadores, da antropologia culturalista norte-americana nessa instituição. No início dos anos 1950, no processo de desenvolvimento de sua teoria social, Guerreiro Ramos teceu contundentes críticas ao saber praticado por Arthur Ramos e Gilberto Freyre (RAMOS, 1981b [1954], 1955c, 1956c) (Cf. cap. 3 desta tese).

Em 1939, atendendo a convites de professores da Escola Livre de Sociologia e Política (ELSP), Pierson viajou ao Brasil, para assumir aulas no curso de ciências sociais mais antigo do país. Essa instituição, fundada em 1933 e a Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras (FFCL) da Universidade de São Paulo, criada em 1934, embora distintas em seus modelos institucionais, foram parte das estratégias de diferentes frações da elite paulista para retomar a hegemonia política e cultural no país, perdida, em parte, após a Revolução de 1930 (OLIVEIRA, 1995). A partir de meados dessa década, elas se tornaram as instituições centrais na estruturação do campo das ciências sociais no Brasil. Segundo Fernando Limongi (1989), na primeira instituição referida, a formação do profissional em ciências sociais estava ligada ao desenvolvimento de pesquisas empíricas; na outra, o processo formativo estava mais direcionado para a especulação teórica e para a docência. Elas se diferenciavam também com relação às suas finalidades: a ELSP procurava formar técnicos para a administração pública; a FFCL tinha em vista a formação de professores para o ensino secundário. Ao contrário da FFCL, preocupada com o saber desinteressado, a ELSP tinha finalidades práticas expressas explicitamente, o que favoreceu o desenvolvimento da pesquisa de campo nessa instituição.

Pierson chegou à ELSP e começou uma mudança nas finalidades da instituição, tornando-a gradativamente menos comprometida com o conhecimento técnico e com as questões sociais e mais voltada para o mercado acadêmico, buscando formar novos e novas *scholars*. Como parte desse projeto, ele criou ali, em 1941, a Seção de Pós-Graduação, a primeira instituição desse nível em ciências sociais do país. Na revista *Sociologia*, ligada à ELSP, Pierson difundiu a sociologia norte-americana praticada em Chicago; sob o disfarce de uma ciência universal, ele transmitiu a sua tradição intelectual como o principal modelo de cientificidade sociológica. Para isso, ele construiu a identidade do sociólogo profissional aproximando-a da do cientista natural, interessado no estudo de casos concretos através do trabalho de campo para, em seguida, produzir generalizações sobre os processos sociais (LIMONGI, 1989; OLIVEIRA, 1995). Pierson construiu e difundiu um modelo de pesquisa para, concomitantemente, conhecer a cultura brasileira e formar novos pesquisadores, Fernanda Massi resumiu da seguinte forma esse paradigma institucional:

primazia dos estudos pós-graduados, formação de grupos de trabalho, onde a cada estudante corresponde um subtema da pesquisa mais ampla, sob a direção de um professor doutor; além de seminários, leitura e orientação individual de alunos (MASSI, 1989, p. 447).

Segundo Maio e Lopes (2015), “*For the Establishment of the Social Disciplines as Sciences*”, foi o lema de Pierson na sua missão sociológica no Brasil; vários de seus alunos e alunas, por exemplo, Florestan Fernandes, Virgínia Bicudo e Oracy Nogueira seguiram essa sentença. Ele estabeleceu uma ampla rede incluindo não apenas seus alunos e alunas da ELSP, mas uma série de pessoas interessadas na sociologia como ciência indutora de leis gerais a partir de casos particulares. Inclusive sociólogos que não foram seus alunos, como Costa Pinto e Guerreiro Ramos, utilizaram-se, em diferentes campos, da concepção de Pierson acerca da sociologia para legitimar seus próprios modos de praticar essa disciplina. Costa Pinto e Guerreiro Ramos, apesar das diferenças entre eles, se apropriaram do discurso de Pierson, porém o alteraram no sentido de aproximar a sociologia e a militância política, tal qual já acontecia na tradição autóctone do pensamento social no Brasil (MAIO; LOPES, 2015).

Durante o ano de 1942, Pierson viajou para diversas cidades brasileiras realizando conferências e cursos sobre a sociologia como ciência empírica. O DASP promoveu um desses eventos, no Rio de Janeiro, em novembro de 1942, já que “tinha expectativas quanto ao potencial prático da sociologia de Pierson, tendo em vista a racionalização das esferas da administração e do trabalho” (MAIO, 2015, p. 349).

Como documentou Tiago da Costa Lopes (2012), esse curso contou com a realização de 11 conferências e de orientação individual diária para as pessoas participantes, ajudando-as a realizar trabalhos de pesquisa. Cerca da metade do curso centrou-se nas características da sociologia enquanto disciplina científica, a outra parte tratou de temas, conceitos e métodos desenvolvidos em Chicago, por exemplo, o crescimento das cidades, as relações de isolamento e contato, o uso de questionários e formulários nas pesquisas.

Guerreiro Ramos participou desse curso que lhe causou grande impacto devido ao seu desconhecimento até então da sociologia estadunidense e também dos procedimentos científicos e acadêmicos adotados por Pierson, como a citação precisa e a definição rigorosa dos conceitos (RAMOS, 1995b, p. 140). Ele também teria desenvolvido um vínculo com Pierson, recebendo indicações bibliográficas deste e chegando a cogitar a realização de uma pós-graduação nos EUA, inclusive, para isso, tendo pleiteado uma bolsa junto à embaixada desse país através de Arthur Ramos (LOPES, 2012).

Depois desse encontro, Ramos investiu suas energias no estudo da sociologia estadunidense, sobretudo, aquela praticada em Chicago; aceitando não apenas a ideia da cidade como laboratório

de pesquisa, mas também os métodos dessa tradição sociológica como o trabalho de campo, o questionário, a entrevista, a história de vida, entre outros (LOPES, 2012). A partir desse encontro, Ramos tomou contato com a nova *doxa* no campo das ciências sociais e tratou de incorporar o máximo que pôde esses conceitos e procedimentos nas suas práticas científicas¹⁰⁵.

As relações entre cientistas estrangeiros e nacionais nunca foi uma relação horizontal e nem mesmo homogênea. Os professores franceses vindos para a FFCL e, em menor medida, para a FNFi, não se centraram na pesquisa de campo, pois, de um lado, as exigências contratuais os obrigavam a se focar na docência e, de outro, tanto a França não tinha uma longa tradição de trabalhos empíricos, quanto não tinha recursos para investir em pesquisas em outros países. Já os norte-americanos descobriram o Brasil como um manancial para pesquisas sobre relações raciais, tradições populares, grupos indígenas, contatos culturais, sincretismo, entre outros temas. Essas pesquisas foram possíveis porque as fundações e as universidades norte-americanas disponibilizaram recursos e fizeram a mediação entre os pesquisadores e as pesquisadoras, e seus objetos de estudo (MASSI, 1989).

Houveram três modalidades de relações entre intelectuais estadunidenses e o Brasil. A primeira foi uma relação mais instrumental, instituída pelos pesquisadores e pesquisadoras que vieram da Universidade de Columbia, como Herskovits, que, em geral, trataram a população brasileira como mero objeto de pesquisa, já que passaram por aqui, construíram seus dados empíricos e foram embora. Em um segundo tipo, mais enraizado, sedentário, encontrava-se Pierson que, embora técnico da Smithsonian Institution, vinculou-se permanentemente à ELSP, contribuindo para implantação das ciências sociais no Brasil, na proporção em que ajudou a formar pessoas capacitadas para a pesquisa empírica, organizou uma biblioteca ligada a essa área de estudo, editou a revista *Sociologia*, captou recursos de instituições norte-americanas e viabilizou vários projetos de pesquisa no Brasil com estudantes do país. Um terceiro tipo, centrado na figura do pesquisador Charles Wagley, seria intermediário entre os dois tipos referidos; Wagley não se vinculou institucionalmente a nenhuma universidade no Brasil, mas levou cientistas daqui para os Estados Unidos e trouxe outros de lá para cá. Apesar das diferenças entre esses pesquisadores

105 Sobre seu encontro com Pierson, Ramos deu o seguinte depoimento: [ele] “teve uma importância muito grande na minha formação cultural [...] apareceu aqui no Rio, contratado por uma organização dessas, e deu umas aulas sobre sociologia americana, com que eu não tinha contato. Meu contato era com Le Play, era a sociologia francesa; eu andava estudando coisa filosófica. Pois bem aquela coisa do Donald Pierson me deu um impacto. Ele citava o nome dos autores, dava conceitos de sociologia [...]. Eu tive um *affair* com a sociologia americana e resolvi estudá-la profundamente” (RAMOS, 1995b, p. 140).

estrangeiros, todos eles estabeleceram vínculos “que são sempre indicadores de uma desigualdade básica entre centro e periferia” (MASSI, 1989, p. 456).

O mesmo se pode dizer das relações que os militantes antirracistas estadunidenses mantiveram com o Brasil. Até os anos 1950, ajudaram a formar um imaginário sobre a existência de relações harmoniosas entre as raças no Brasil. Somente depois das denúncias de militantes e praticantes de sociologia acerca da existência do preconceito e das desigualdades raciais no país, eles começaram a mudar sua perspectiva, chegando a ver, já nos anos 1970, a democracia racial como um atraso para as lutas dos povos negros no Brasil. Esses grupos olhavam o Brasil da perspectiva norte-americana, isto é, primeiramente vinham ao Brasil em busca de informações que permitissem que eles desnaturalizassem a violência e a exploração racial norte-americana e, anos mais tarde, estudaram o Brasil, caudatários que estavam das teorias da modernização, como um exemplo de atraso das lutas raciais em relação às norte-americanas (ANDREWS, 2017; COSTA, 2006).

O contexto estadunidense perpassou a atuação de Pierson no Brasil. Assim, a pesquisa de Pierson na Bahia é, em simultâneo, local e multilocal, pois o pesquisador “observa Salvador, mas o tempo todo compara a Bahia com os Estados Unidos. Ele observa uma localidade, mas constrói a análise na comparação com os Estados Unidos” (SILVA, 2012, p. 142). Daí sua principal fraqueza, visto que “ele observa uma localidade, mas constrói a análise na comparação entre dois contextos que são geograficamente e etnograficamente imprecisos — o Brasil e os Estados Unidos — desconsiderando as diferenças internas dos dois países” (SILVA, 2012, p. 142).

Dessa maneira, Pierson viu mais o que diferenciava o Brasil dos EUA do que as relações sociais tais quais funcionavam no Brasil. Dessa perspectiva ele ajudou a consolidar dois modelos teóricos que Guerreiro Ramos primeiro incorporou para realizar sua entrada no campo sociológico e depois criticou — nos referimos aos estudos de comunidade e às pesquisas das relações raciais baseadas no conceito de assimilação¹⁰⁶.

106 O transplante institucional de Pierson teve pontos positivos e negativos para a sociologia brasileira. Os pontos positivos referem-se à criação de um programa institucional de pesquisa sintonizado com as preocupações internacionais das ciências sociais e com a instrumentalização dos métodos de trabalho de campo e de conceitos-chaves dominantes na sociologia de então. Já os pontos negativos referem-se à “academicização” do projeto da ELSP (que era inicialmente voltado para a formação de técnicos competentes para a administração da máquina pública), ao afastamento da tradição ensaística brasileira, rebaixada como não científica e à diminuição da importância da história na reflexão sociológica, já que o paradigma culturalista favorecia análises sincrônicas e microsociológicas (OLIVEIRA, 1995).

Em um estudo escrito em parceria com Evaldo da Silva Garcia, intitulado *Notícias sobre as pesquisas e os estudos sociológicos no Brasil (1940–1949)*, Ramos reconheceu o papel desempenhado por aquele intelectual estadunidense na constituição da sociologia brasileira:

O Prof. Donald Pierson, há vários anos trabalhando na Escola Livre de Sociologia e Política de São Paulo, trouxe para o Brasil o estilo das universidades americanas, especialmente o da Universidade de Chicago, onde se doutorou. A atuação deste *scholar* americano deve ser ressaltada como das mais eficientes, pois, graças a ela, se tem criado em São Paulo uma equipe de jovens treinados em pesquisa sociológica, que estão sendo aproveitados em estabelecimentos oficiais e particulares e contribuindo para a criação, naquele Estado e no país, de um ambiente tecnicamente exigente e adverso a improvisações (RAMOS, 1946e).

2.4 A ATUAÇÃO SOCIOLÓGICA DE GUERREIRO RAMOS NO DEPARTAMENTO NACIONAL DA CRIANÇA (DNCR)

Entre 1943 e 1948, Guerreiro Ramos ministrou a disciplina de “Problemas Econômicos e Sociais” no Curso de Puericultura e Administração do DNCR, e também realizou atividades de pesquisa neste órgão. Foi no interior dessas práticas que ele pôde incorporar e usar as categorias e as posições sociológicas que se tornavam dominantes no emergente campo das ciências sociais no Brasil. Para entendermos como esse processo aconteceu, devemos compreender a origem e o funcionamento do DNCR¹⁰⁷.

Durante o Império, a Igreja além de, como já vimos, monopolizar a atividade intelectual, também monopolizava as atividades de assistência social; desse modo, seu poder pastoral voltava-se para crianças e mulheres pobres, ajudando-as a enfrentar suas difíceis condições de vida, tornadas legítimas pela própria Igreja. O DNCR foi o produto de um longo processo de autonomização e diferenciação do campo da saúde no Brasil, assim, gradativamente, no interior desse percurso, a Igreja perdeu espaço para as novas instituições criadas pelo Estado brasileiro¹⁰⁸.

Um agente fundamental nesse processo foi Olympio Olinto de Oliveira (1866–1956), médico atuante nas instituições filantrópicas. Em 1933, na Conferência Nacional de Proteção à

107 As informações que usamos relativas ao DNCR, bem como à atuação de Ramos nessa instituição estão presentes nos trabalhos de Lopes (2012), de Maio e Lopes (2018; 2012), de Amorim (2008) e Abranches (2006).

108 Ainda na primeira República, foram organizados novos serviços de saúde apoiados na filantropia, porém legitimados pelos discursos médicos, ao lado dos já tradicionais atos de caridade cristã. Em 1921, foi criada a Inspeção de Higiene Infantil (IHI), ligada ao Departamento Nacional de Saúde Pública (DNSP), em 1922 foi instituído o Código de Menores (1927) com o objetivo de regular o trabalho e o comportamento de transgressão da lei realizado por jovens. Após a Revolução de 1930, foi instituído o Ministério da Educação e Saúde Pública (MESP), com ele as mães, as crianças e os jovens pobres passaram a fazer parte de um projeto de construção nacional.

Infância, ele propôs a criação de um órgão federal para coordenar e regulamentar o atendimento materno infantil em todo o país. Em 1934, o IHI tornou-se uma repartição federal do Departamento Nacional da Saúde, ganhando o nome de Diretoria de Proteção à Maternidade e à Infância; em 1937, no bojo das reformas centralizadoras de Augusto Capanema, Ministro da Educação e Saúde Pública (MESP), aquela instituição tornou-se a Divisão de Amparo à Maternidade e à Infância. Com o recrudescimento do Estado Novo, o projeto de centralização de Olinto de Oliveira ganhou ambiente propício. Em fevereiro de 1940, o poder Executivo instituiu o DNCr e escolheu seu idealizador como gestor do novo órgão, que possuía grande autonomia administrativa, respondendo diretamente à Capanema.

Olinto Oliveira procurou institucionalizar, com o DNCr, a puericultura como carreira profissional separada da pediatria¹⁰⁹. Esse conjunto de instituições deveria garantir uma maternidade segura para as mulheres, a promoção do bem-estar físico e psíquico das crianças, além da proteção e tutela do “menor infrator” (LOPES, 2012). Além disso, eram também atribuições do DNCr realizar inquéritos sobre problemas sociais materno-infantis e campanhas sobre a prevenção de doenças. A construção de órgãos de puericultura nos Estados e Municípios foi a principal estratégia do DNCr (LOPES; MAIO, 2018).

Nesse contexto a sociologia serviu a Olinto Oliveira para legitimar a carreira de puericultor como distinta da de pediatra. Na proposta de criação da carreira de puericultor feita por ele ao ministro Capanema, ele alegou que esse profissional deveria possuir diversos saberes que o diferenciavam dos outros profissionais da saúde, por exemplo, conhecimentos de higiene, clínica, psiquiatria, pediatria e obstetrícia, além de instrução sobre questões sociais e educacionais. Neste sentido, argumentou Olinto Oliveira que a sociologia era “uma das disciplinas necessárias à formação multidisciplinar do puericultor”, já que estes precisavam compreender as bases sociais e históricas da população brasileira, para poderem contribuir no processo de pensar e realizar a nação (LOPES, 2012, p. 34).

Segundo Lopes e Maio (2018), havia uma associação entre o discurso de Vargas e o dos médicos puericultores no que tange à saúde da nação: esses últimos deveriam levar a modernidade para todos os lados do Brasil e para todas as populações, integrando-as na nação e tornando-as produtivas. Subjacente à ação médica existia uma visão do Brasil como país que mata a sua

109 O decreto-lei 2.024 de 17 de fevereiro de 1940 definiu o DNCr como principal órgão no cuidado das mães, crianças e jovens, centralizando nele toda a orquestração das instituições estaduais responsáveis por esses cuidados (BRASIL. DEPARTAMENTO NACIONAL DA CRIANÇA; RAMOS, 1946).

população pela fome e pela desnutrição, impedindo o povoamento do território nacional. A má alimentação era vista como causa da degeneração da “raça” e da falta de desenvolvimento do país. Nesse momento, a saúde da população tornou-se questão de soberania nacional, já que a “raça” do país dependia dela, tendo em vista que a subalimentação teria consequências hereditárias.

Ainda segundo os autores mencionados, a eugenia entre os médicos do DNCr não se desenvolveu via interdição do casamento e esterilização em massa, mas via higiene e saúde pública, enfatizando as variáveis ambientais. Para eles, o “menor abandonado” e o “menor delinquente” eram também problemas de saúde pública e de eugenia, à medida que viam esses sujeitos emergindo de uma condição de pobreza que os degradava moralmente. Tendo em vista essas questões, as primeiras medidas do DNCr foram a realização de inquéritos sobre mortalidade infantil, menores abandonados e delinquência, censos para o estabelecimento de assistência materno-infantil em diversas localidades do país, e estudos de projetos de postos de puericultura e hospitais infantis (LOPES; MAIO, 2018).

Para gerenciar os serviços de puericultura distribuídos pelo país, desde 1942, o DNCr instituiu cursos de especialização, cujo objetivo era formar pessoas capazes de difundir a ideologia e a técnica do DNCr para todo o território nacional. Em 1943, o curso tinha três modalidades: Curso de Puericultura e Administração, Curso de Aperfeiçoamento e Especialização de Médicos e Curso de Treinamento de Pessoal Auxiliar. Guerreiro Ramos ministrou nesses cursos a disciplina de “Problemas Econômicos e Sociais do Brasil” (LOPES, 2012).

Ligado às incumbências dessa função, Ramos publicou seu primeiro livro sociológico chamado *Aspectos sociológicos da puericultura* (1944), também participou de um trabalho baseado em estatísticas, pesquisa de campo e entrevistas intitulado *Um inquérito sobre quinhentos menores* (1946), além de escrever artigos sobre padrão de vida das classes urbanas e sobre mortalidade infantil, alguns desses publicados muitos anos mais tarde, depois de sua saída do DNCr (RAMOS, 1950a). Depois de já ter deixado suas funções nessa instituição, Ramos, em parceria com o demógrafo Evaldo da Silva Garcia, publicou *Problemas econômicos e sociais do Brasil* (1949), uma seleção dos resumos das suas aulas dadas no DNCr.

O livro *Aspectos sociológicos da puericultura* sistematiza as suas experiências iniciais de ensino no DNCr buscando apresentar um sistema de conceitos sociológicos, a maior parte deles importados da Escola de Chicago, para ajudar os profissionais da saúde a pensar questões como a mortalidade materna e infantil, o comportamento tido como “desviante” e próprio ao “menor

infrator” e ao “menor abandonado”. Inclusive o livro propunha algumas terapêuticas possíveis para esses comportamentos desviantes (RAMOS, 1944a). Já em *Um inquérito sobre quinhentos menores*, o autor analisa diversos inquéritos aplicados pelo DNCr para compreender a situação de famílias pobres atendidas por uma instituição filantrópica do Rio de Janeiro. Além de levantamentos quantitativos, Ramos acrescentou ao conjunto de dados estatísticos levantados, uma descrição pormenorizada, feita a partir de trabalho de campo com pessoas assistidas pela referida instituição. O autor compõe essa segunda parte a partir da narração das histórias de vidas de mulheres, crianças e homens que apresentavam problemas de “desajustamento social”¹¹⁰ (BRASIL. DEPARTAMENTO NACIONAL DA CRIANÇA; RAMOS, 1946, p. 9).

Ramos publicou ainda diversos artigos sobre a mortalidade infantil, todos eles depois que saiu do DNCr (RAMOS, 1951a, 1950e, 1950g, 1950h, 1950f, 1950i, 1950o, 1951c); posteriormente, ele sistematizou esses textos em *Sociologia de la mortalidad infantil*, publicado no México em 1955. Nesses trabalhos, Ramos já havia incorporado novos paradigmas sociológicos, tendo assimilado conceitos como fase histórica, classes sociais, *principia media*, ideologia entre outros. Contudo, muito do material empírico desses estudos relacionam-se à sua atuação no DNCr.

Tendo em vista o referido modelo de funcionamento institucional, como professor da instituição em questão, Ramos teve de enfrentar uma agenda de pesquisa formada de problemas sociais ligados a mortalidade infantil e materna, o menor abandonado e o “delinquente”. Como argumentou Amorim (2008), a realização de pesquisas não era necessariamente uma obrigação de Ramos, já que seu cargo tinha incumbências mais modestas, visto que a ementa curricular da cadeira estava focada no estudo da legislação necessária para a prática dos médicos puericultores. Ele fez uma reorganização curricular centrando seu curso na divulgação de categorias sociológicas capazes de compreender os aspectos sociais dos problemas de saúde pública mencionados acima e também dedicou um terço de suas aulas no desenvolvimento de técnicas de pesquisa — ele defendia que os puericultores também deveriam realizar pesquisa social para tornar mais efetiva sua atuação. Essa agenda de pesquisa ganhou tanto importância para ele que mesmo após sair do DNCr, provavelmente em 1948, ele continuou investigando os problemas da saúde, sobretudo, o problema da mortalidade infantil¹¹¹.

110 Mais adiante, neste capítulo, trataremos dos aspectos conceituais desses e outros textos influenciados pela Escola de Chicago.

111 O perfil dos alunos dos cursos do DNCr era o de médicos que iriam para o interior do país para assumir cargos nos Postos de Puericultura. A disciplina *Problemas Econômicos e Sociais do Brasil* tinha 3 meses de duração, dos quais Ramos reservava um mês para a prática de técnicas de pesquisa. Ramos lutou pela ampliação do curso para 6 meses

Para legitimar suas posições sociológicas no campo da saúde, se apropriando do discurso de Pierson, Ramos defendeu que a sociologia seria uma ciência experimental que opera pela observação, classificação e inferência de leis acerca do funcionamento da sociedade. Por esses mecanismos de operação serem os mesmos em todas as disciplinas científicas, estaria garantida a unidade da ciência e de seu objeto:

a ciência é um conhecimento teórico do universo. É uma construção teórica do universo. Como tal, ela é única. É um método fundamental do espírito, que consiste na observação, na classificação e na inferência. Estuda e descreve os mecanismos da natureza¹¹² (RAMOS, 1944b, p. XXVIII–XXIX).

As ciências difeririam apenas pelas camadas da natureza que estudam, umas tratam dos fenômenos inorgânicos, algumas dos orgânicos e outras dos superorgânicos (fatos culturais). Nesta perspectiva a sociologia, ciência do superorgânico, estaria preocupada exclusivamente com as leis gerais que regeriam os fenômenos sociais. Deste modo, o professor do DNCr adota a perspectiva de que o raciocínio sociológico dirige-se do particular para o geral:

O conceito científico só apreende as uniformidades dos fenômenos, aqueles aspectos dos fenômenos que são recorrentes. No mundo concreto, os fenômenos não procedem exatamente como no mundo ideal do cientista. Isto porque a ciência só considera o geral, desprezando o particular dos fatos [...]. A ciência não trata de fatos; trata de verdades. É uma coleção de verdades¹¹³ (RAMOS, 1944a, p. 13).

Ramos argumentava ainda que o progresso da razão científica em geral foi o que resultou na sociologia, visto que essa racionalidade geral caminharia em direção às conquistas de aspectos cada vez mais amplos da realidade, nas suas palavras:

apontando como exemplo os cursos do departamento de Nursing Education do Teacher College de Columbia. Segundo as normas do DNCr, seu curso deveria abordar a legislação relativa à infância e ao Código de Menores, mas ele alterou a ementa, argumentando que o conteúdo sobre leis ministrado em outro curso; também pediu para que o nome da disciplina fosse mudado para “Sociologia e Economia” ou “Sociologia e Economia aplicadas ao Brasil”, ademais, demandou a formação de uma cadeira para Pesquisa Social (AMORIM, 2008).

112 Na sua produção feita no DNCr, Ramos estava distante da defesa explícita de uma “sociologia nacional”, voltada para os problemas mais prementes de uma comunidade local, tal qual defendeu anos mais tarde. Mesmo depois de 1953, após afirmar a necessidade de uma sociologia nacional de tal tipo, ele continuou a defender a universalidade dos enunciados que formavam o “núcleo do pensamento sociológico”, no entanto, mesmo esse estaria sujeito à historicidade (RAMOS, 1996 [1958], p. 115).

113 Essa visão formalista de ciência contrasta com a que o autor adotou nos anos 1950. Esta última foi instrumentalizada com conceitos como os de *principia media*, que são uma espécie de *a priori* histórico que devem explicar o aspecto singular e concreto de uma formação social e não as generalidades. Mannheim (1962) é explícito quanto à diferença entre o pensamento planejado operando por *principia media* e o formalista preocupado apenas com leis gerais. Desse modo, a apropriação de conceitos da sociologia alemã, neste momento da carreira de Ramos, é ainda incipiente e está subordinado às diretrizes impostas ao campo por Pierson. Ademais, ele defendeu, anos mais tarde, que a sociologia deveria partir de conceitos macrosociológicos, isto é, da estrutura total de uma sociedade num dado momento histórico e, em seguida, compreender o lugar dos fenômenos empíricos particulares nessa estrutura (RAMOS, 1996 [1958]).

Vivemos numa época em que o homem conquistou a sociedade. Esta é uma de suas últimas façanhas. Dominou primeiro o mundo físico [...]. Hoje vivemos experimentalmente a história, esboçamos uma ciência da história e da sociedade e o caos das forças sociais já se nos apresenta como algo dotado de forma e estrutura (RAMOS, 1944a, p. 10).

O aumento do controle sobre a realidade social seria parte inseparável do processo maior de “desencantamento do mundo”, visto que foi a recusa de explicações mágicas ou exclusivamente individuais que teria levado à regulação dos mecanismos sociais. Já nesse momento, ressoando de maneira laicizada suas crenças de juventude sobre a função soteriológica do saber, Ramos estava inteiramente convicto do poder interventor das ciências no mundo social: “A verdade é que já podemos pensar cientificamente a realidade social e intervir nos seus mecanismos” (RAMOS, 1944a, p. 11).

Ainda que tenha escrito seus primeiros trabalhos para participantes de seu curso e para dirigentes do DNCr e do MESP, buscando intervir mais amplamente na formação de puericultores, ele percebeu que certos problemas, por exemplo, a mortalidade infantil, diziam respeito a grande parte da população brasileira, tinham dimensões realmente nacionais, ademais eram completamente transformados quando olhados desde a perspectiva sociológica¹¹⁴. Para a construção e a legitimação dessa categoria de objeto macrosociológico e para a refletir sobre a intervenção no processo social, a sociologia divulgada por Pierson no Brasil não era muito eficiente. Por isso, para justificar seu trabalho desde uma perspectiva mais ampla, ele recorreu, ainda de maneira incipiente, à sociologia de Mannheim.

Seguindo as teses de Mannheim (1962), Ramos (1944a) afirmou que o domínio crescente sobre o mundo implicava problemas para a direção política da sociedade, que não poderia mais ser feita nem por políticos sem preparo técnico, nem por tecnocratas, que devido ao seu saber, tenderiam a se tornar tirânicos, prepotentes e desumanizadores. Essa relação entre domínio técnico sobre o mundo e necessidade de condução política da sociedade colocava em pauta o problema da planificação. Essa seria um produto da estrutura do tempo histórico presente; ela penetraria todos os domínios e indicaria o surgimento de uma nova configuração social que precisa regular-se por outras instâncias além do mercado. Nessas condições, a questão importante não seria se deve-se voltar ao modelo liberal e deixar a sociedade se autogerir ou se deve-se aceitar o controle estatal nos processos sociais, mas se essa planificação será democrática ou não:

114 Referindo-se à sua obra, Ramos afirmou que “a importância [dela] começou com o estudo sobre mortalidade infantil”, visto que aí ele “já estava fazendo uma percepção brasileira” dos problemas sociais (RAMOS, 1995b, p. 173–174).

Há vários métodos de planificar. E o dilema do nosso tempo não é planejar a sociedade ou deixá-la entregue a si mesma. O dilema consiste em achar ou não um método democrático de planificação. A planificação não é um motivo de discussão acadêmica. É uma etapa da evolução social. Êste conceito de planificação está a indicar que ela decorre da estrutura da época. É penetrando cada vez mais fundo nesta estrutura que poderemos enxergar o caminho da planificação. Esta não pode ser arbitrária se pretende ser racional. Deve ser submetida às leis estruturais que dão forma à época (RAMOS, 1944a, p. 12).

Essa questão da planificação ressoa significativamente com o momento histórico vivido por Guerreiro Ramos. De um lado, as instituições varguistas, crescentemente desde 1930, apoiadas no saber técnico, começaram a intervir amplamente no tecido social, recusando as premissas liberais de que a organização societária rege-se espontaneamente pelo mercado. Era a possibilidade de um modelo de desenvolvimento por meio da intervenção estatal, apoiado na razão técnica e na liderança política democrática que estava se esboçando no horizonte de Guerreiro Ramos, entretanto, sua expressão mais acabada só se apresentaria na sua teoria desenvolvimentista publicada a partir dos anos 1950 (RAMOS, 1960).

A divisão do trabalho entre políticos e técnicos, instituída nos anos de Vargas, continuava válida para Guerreiro Ramos. Segundo ele os primeiros teriam a sensibilidade de descobrir os princípios estruturantes de uma época, já os segundos construiriam as novas instituições para esse período. Ramos pensava essa aliança num contexto democrático, porém, prudentemente (já que ainda vivia numa ditadura), enfatizava a democracia como a conquista de direitos sociais (mais do que civis e políticos):

Mais do que uma ideologia, a democracia é um serviço que se instaura. Deixou de ser simplesmente uma idéia querida ou uma vaga aspiração. É uma fase do desenvolvimento da consciência humana. É algo a que a maioria dos homens se converteu. Sua discussão, portanto, não é apenas filosófica. É também de ordem tecnológica. De certo modo, ela é um problema de engenharia social. É um serviço que deve ser planejado de maneira a transformar os direitos concedidos teoricamente ao homem comum, em realidades efetivas, ou melhor, em deveres (RAMOS, 1944a, p. 9)

Segundo Maria Aparecida Abranches (2006, p. 81), a relação entre Ramos e o DNCr se caracterizou como “uma situação em que pensamento e contexto são reciprocamente influenciados”, à medida que o Estado aumentava sua racionalidade e sua capacidade de ver a sociedade, por meio das teorias sociológicas, ele também fomentava o trabalho sociológico. Visto que Ramos assumiu para si a agenda que o Estado lhe impunha, ele se defrontou com o problema de construir um espaço homogêneo de articulação institucional da população brasileira que estava imersa na grande diversidade regional. Neste sentido afirmou Abranches que “a compreensão de

Guerreiro da sociedade brasileira como nação adveio-lhe da experiência no DNCr, quando confrontado com a diversidade regional” (ABRANCHES, 2006, p. 177).

O DNCr impôs a Ramos um objeto de dimensões tais que desafiavam a microsociologia das interações sociais vinda da Escola de Chicago e utilizada por ele. Somente anos mais tarde, ele conseguiu responder a essa demanda intelectual, quando criou sua teoria social, utilizando-se mais consistentemente da sociologia alemã, sobretudo da de Karl Mannheim, que compunha um conjunto teórico mais favorável à compreensão de estruturas sociais macrosociológicas e complexas¹¹⁵.

Como fato extremamente relevante para a análise da gênese da formação, percepção e atuação sociológicas de Ramos, podemos indicar que o aprendizado do ofício de sociólogo para este autor iniciou-se em sua trajetória no DNCr. Inserido num campo onde o discurso médico era dominante, ele teve a necessidade de reconstruir os objetos desse saber (a mortalidade infantil, a pobreza, a delinquência, entre outros) do ponto de vista sociológico. O curso ministrado por ele apontava para a maior complexidade sociológica dos fenômenos da saúde materno-infantil; ele ligou os problemas da mortalidade infantil e da delinquência às zonas de desorganização social, algo que traduzia numa linguagem sociológica o interesse dos médicos puericultores em explorarem as variáveis ambientais. Ele também fez um grande esforço para diferenciar o fenômeno social do biológico, distinguindo rigorosamente o objeto social do natural, algo nem sempre realizado pelos médicos que tinham a tendência de explicar fatos sociais a partir de fatores biológicos. Ademais, ele refinou a abordagem do social dos médicos puericultores que acreditavam que os problemas de saúde decorriam, em grande medida, da “ignorância” e da “pobreza” das populações, mostrando que, na verdade, esses derivavam da interação em zonas de desorganização (LOPES; MAIO, 2018). Consequentemente, desenvolvendo tais percepções da realidade, ele afirmou que seu objetivo era aproximar os profissionais da saúde de um “sistema de referências sociológicas” para pensar o comportamento infantil (RAMOS *apud* LOPES, 2012, p. 90). Dessa maneira, podemos afirmar que Ramos aprendeu os procedimentos básicos do processo epistemológico de construção de um objeto sociológico em geral, condição básica necessária a qualquer teoria social, na sua prática de docência e pesquisa no DNCr.

À medida que construía objetos sociológicos concretos, Ramos laicizou sua metateoria. Desde o início de sua carreira intelectual, ele via a sociedade como algo “precário”, o que, de um lado, refletia convicções metateóricas profundas (a ideia do mundo como lugar do imperfeito, do

115 Esse processo será abordado nos dois últimos capítulos desta tese.

objetificado, noção essa importada do gnosticismo de Berdiaev), e, por outro, apontava para a inserção do objeto no tempo, na história. Sobre esse último ponto, afirmou Abranches que:

[...] essa forma de ver a sociedade como uma 'ordem precária' e em modificação induzida ou espontânea vai orientar a maneira como Guerreiro vai tratar tanto do problema da mortalidade infantil e da delinquência como da possibilidade da planificação como instrumento de democracia [...]. A idéia de uma 'ordem precária' não apenas possibilita a planificação, como a exige (ABRANCHES, 2006, p. 80).

Se na fase anterior de seu pensamento a imperfeição do mundo motivava o poeta a fazer a transfiguração desse, posteriormente ela levou o sociólogo a tentar planificar a sociedade. Os problemas agora abordados, a mortalidade infantil e a delinquência, reforçavam a ideia de corrupção deste mundo, porém essa não era mais produto de fatores cósmicos, como pensava ele em sua poesia, mas de interações sociais. Com isso em mente, estamos percebendo a laicização do pensamento do ex-aspirante a poeta, algo que ocorreu à proporção que ele estruturava, ainda rudimentarmente, sua teoria social, pressionado pelas necessidades de planificação da sociedade brasileira. Mais uma vez os comentários de Abranches foram precisos quando afirmou que:

[...] a idéia de planificação é congênita à maneira de Guerreiro pensar a sociologia como um saber de intervenção na realidade. Dessa forma de pensar é inseparável o lugar de onde o seu pensamento é elaborado, ou seja, o Estado ou uma de suas agências destinadas à formulação de políticas públicas, o DNCr (ABRANCHES, 2006, p. 81).

Se, para Ramos, a precariedade do mundo exigia a sua melhoria por meio da planificação, ele sabia que essa só poderia ser obra do Estado, pois dada a amplitude de problemas como a mortalidade infantil e o contexto de fragmentação regional do país, nenhum outro ator social teria condições de enfrentar essas situações, assim seria o Estado o reformador da sociedade. Anos mais tarde, também a essa demanda a teoria mannheiminana propiciou uma resposta, já que a microssociologia da Escola de Chicago não respondia a esse problema de desenvolvimento da sociedade motivado pelo Estado, estando ela mais preocupada com a questão da integração social. Segundo Mannheim (1962) nas sociedades com alto grau de desenvolvimento tecnológico e de complexificação social, somente os agentes localizados em instâncias reguladoras de poder, relativamente acima dos interesses dos grupos e das classes, poderiam manipular os pontos nodais da complexa rede de instituições de modo a colocá-las em funcionamento a serviço do bem coletivo.

Ainda que a sociologia de Chicago não ajudasse na elaboração de políticas sociais no nível macrossociológico, ela era muito eficiente para manter o controle teórico sobre a realidade a partir

de um conjunto de métodos experimentais. Na docência, inspirado pelo programa de Pierson, Ramos defendeu a pesquisa social como ferramenta fundamental do médico puericultor. Ele propunha um método sociológico indutivo baseado na observação, classificação e estabelecimento de regularidades a partir de estudos de caso ou de pesquisas estatísticas. Certamente, esses procedimentos possibilitaram um grande controle sobre a experiência e favoreceram a emergência de uma fé profunda na capacidade da sociologia em compreender e dominar os mecanismos da sociedade (LOPES, 2012). Com isso o princípio metateórico gnóstico acerca do caráter soteriológico do saber encontrou ressonância na capacidade dos conceitos sociológicos em explicar o mundo moderno em transformação e no esforço de Ramos em dar aplicação prática para as teorias sobre o social.

A experiência no DNCr forçou Ramos a legitimar sua prática sociológica tanto pelos métodos teóricos, quanto pelos seus resultados práticos, assim ele teve que encurtar, o máximo que pode, a distância entre a sociologia teórica e a aplicada. Como defendeu Lopes (2012, p. 9), a cientificidade para Ramos “seria garantida em última análise pela relevância prática das ciências sociais na solução de problemas sociais prementes do país”. Essa necessidade de intervenção imediata criou uma abertura da prática sociológica para o mundo que lhe rodeia, possibilitando tanto uma linha de fuga das tendências academicizantes, quanto uma retificação constante da teoria em face das nuances do real. Assim, tem razão Andréa Estevam de Amorim (2008, p. 82) quando disse que Ramos “é um autor que parece estar aplicando imediatamente o que acabou de ler”. Esses dois elementos condicionaram a busca por uma teoria social capaz de compreender as tendências dinâmicas da sociedade, apreender os processos, como dizia Ramos, em *status nascendi*¹¹⁶.

Ao contrário de muitos praticantes de ciências sociais que acreditavam que a associação com o poder público poderia comprometer o desenvolvimento autônomo das técnicas científicas, generalizando sua experiência particular, Ramos via que essa união entre ciências sociais e órgãos públicos seria vital para descolonizar os processos de pensamento e favorecer a criação de um ambiente científico mais propício à inovação:

Ao Departamento Nacional da Criança, órgão encarregado de toda a clientela infantil no âmbito total do país, cabe, porém, além daquele serviço, empreender medidas de profilaxia do comportamento, trabalho para o qual devem ser recrutados médicos, psicólogos, psiquiatras, sociólogos, psicólogos sociais, pesquisadores sociais, etc. Temos mais de dez

116 Essa é uma marca profunda não só da teoria social da planificação de cunho mannheimiana, mas também de todo diagnóstico do presente e do *ethos* de pesquisa do pensador moderno. Como disse Foucault (2005, 2010; [s.d.]) é típico do pensador moderno localizar um processo amplo que perpassa o presente e, concomitantemente, construir para si uma tarefa que permita fazer avançar a racionalidade desse processo.

Faculdades de Filosofia com cursos de ciências sociais. A oportunidade que o Departamento Nacional da Criança, como outras entidades congêneres, abre àqueles que se dedicam às ciências sociais é a de tomar contato com os fenômenos de que tratam suas disciplinas, não através de livros, mas de fatos. Antes poderíamos descolonizar os nossos processos de pesquisa social concernentes à criança, descobrindo técnicas próprias e contribuindo para criar no país um ambiente científico genuíno no terreno das ciências sociais, ligado ao problema da criança, ambiente onde passaram a ser ridículas as atitudes livrescas e as inoperantes demonstrações de erudição, vício tão comum numa certa casta de pseudo-cientistas que nada fazem senão importar teorias alheias para embasacar o indígena desprevenido e de boa fé ... (RAMOS, 1944b, p. XLI–XLII).

A defesa do pragmatismo nas ciências sociais, em oposição à sociologia praticada nas instituições superiores de ensino como a ELSP, não era uma idiosincrasia de Guerreiro Ramos; outros cientistas sociais, como José Arthur Rios e Darcy Ribeiro também sustentaram posições semelhantes no mesmo contexto. Todos eles partiram de temas da sociologia estadunidense, atuaram nos aparelhos de Estado ou da sociedade civil na então capital federal e enfatizaram o caráter prático das referidas ciências.

Também formado na FNFi e muito influenciado pela sociologia católica do Centro Dom Vital, segundo Lopes (2018), Rios tomou contato com a teoria estadunidense através de Donald Pierson e de Guerreiro Ramos, de imediato interessou-se pelos aspectos empíricos do trabalho sociológico e pela ideia das comunidades como grupos intermediários entre o Estado e o mercado. Rios fez mestrado na Louisiana State University, entre 1946 e 1947, quando retornou ao Brasil elaborou uma sociologia rural reformista preocupada em melhorar as condições de vida das famílias camponesas, mantendo-as ligadas à terra; no segundo governo Vargas, participou da Comissão Brasileira Americana de Educação das Populações Rurais (CBAR), organização destinada a promover medidas de reorganização de comunidades a partir da educação; entre 1951 e 1952, dirigiu a Campanha Nacional de Educação Rural (CNER); além disso, participou de diversas outras instituições, públicas e privadas, relacionadas à pesquisa e à melhoria das condições de vida de comunidades camponesas e de moradores de favela (LOPES, 2018).

De acordo com Carolina Arouca Gomes de Brito (2017), Darcy Ribeiro iniciou sua trajetória nas ciências sociais na ELSP, em 1944, a convite de Pierson que lhe ofereceu uma bolsa de estudos. Este impressionou aquele por seu estilo acadêmico, por suas técnicas de pesquisa de campo¹¹⁷ e pelo instrumental teórico metodológico ligado à aculturação e à problemática dos contatos étnicos. Por

117 Sobre isso, Darcy Ribeiro proferiu as seguintes palavras: “da sociologia de Pierson aprendi o discurso acadêmico norte-americano e algumas técnicas operativas de campo. Aprendi muito mais com seu profissionalismo e seriedade, a fé com que pesquisava, confiante dos inqueritos que fazia e cheio de medo de interpretações abrangentes” (RIBEIRO *apud* BRITO, 2017, p. 54).

indicação de seu professor da ELSP, Hebert Baldus, com quem mantinha uma relação de mestre e discípulo, Ribeiro ocupou um cargo no Serviço de Proteção aos Índios (SPI), entre 1947 e 1956. Ali também se sentiu convocado, como praticante de ciências sociais, para instrumentalizar seus conhecimentos no aparelho de Estado¹¹⁸; no SPI atuou como naturalista e etnólogo, realizando diversos trabalhos de campo; em 1952 assumiu a direção da sessão de estudos dessa instituição e no ano seguinte criou o Museu do Índio; ainda nos anos 1950, participou da formulação do projeto de lei para a criação do Parque Nacional do Xingu; além disso, manteve uma carreira acadêmica em paralelo, lecionando no primeiro curso de Pós-Graduação em Antropologia Cultural no Brasil e na FNFfi. A partir de sua trajetória profissional, Ribeiro foi misturando cada vez mais as questões científicas com as do aparelho administrativo, preocupando-se, sobremaneira, com a aculturação e a entrada dos índios no mundo dos brancos; nesse processo a “ciência aplicada” ganhou tanto valor como a “ciência pura”¹¹⁹. Assim, como Guerreiro Ramos, como veremos no capítulo seguinte, Ribeiro também, gradualmente, se afastou das teorias estadunidenses relacionadas às relações étnico-raciais, criticando noções como a de aculturação que, para ele, encobriam o etnocídio que acontecia com as populações indígenas (BRITO, 2017).

Tendo em vista a trajetória desses três cientistas sociais, tem razão Lopes (2018, p. 145) quando afirma que, nos anos 1940, a “lógica de recepção da sociologia praticada nos EUA”, ocorrida na então capital federal, “tendeu a exacerbar o alcance prático ou o caráter aplicado da disciplina de uma maneira que contrastava com as reservas que, a esse respeito, demonstrava Donald Pierson, então um dos seus principais representantes no Brasil”.

118 Darcy escreveu o seguinte trecho em que deixa evidente a relação mais próxima que se começava a estabelecer entre os cientistas sociais e o aparelho administrativo, no final dos anos 1940 e início de 1950: “uma das tendências marcantes do nosso tempo é o esforço para utilizar a contribuição dos cientistas sociais no aprimoramento dos serviços de administração pública. Um número cada vez maior de economistas, sociólogos, psicólogos sociais e antropólogos vem sendo chamado a participar, ao lado de políticos e administradores, na procura de soluções para os problemas sociais” (RIBEIRO *apud* BRITO, 2017, p. 89).

119 Por exemplo, nesta carta ao seu mestre, ele relata sua mudança de valores: “O senhor fala de ser útil aos índios. É curioso. Quando entrei no SPI tinha certa ojeriza às aplicações práticas de meu trabalho, malgrado toda a minha militância missionária queria distinguir entre os objetivos científicos dele e os esforços de dar mais felicidade aos índios. Queria me convencer de que aos administradores é que cabia tirar de seu trabalho científico a utilidade prática que pudesse ter. Hoje, passados cinco anos, aprendi muito. Primeiro que o campo mais nobre de pesquisa pura [é] talvez mesmo este de que tanto carece a administração: o esforço de compreender o processo de assimilação dos índios. E mais, que a preocupação de encarar os índios como problema social, longe de nos desviar dos objetivos da ciência, aprofundam nessa compreensão e permitem ver muito mais claro, descobrir certas coisas que de outro modo nos passariam despercebidas. [...] já perdi aquele estultice de discriminar tarefas por uma tábua de valores que distinguia em nobres — de nobreza científica — e prosaicas, práticas” (RIBEIRO *apud* BRITO, 2017, p. 94).

Até este momento, neste capítulo, abordamos o modo como o desenvolvimento do aparelho estatal e a autonomização e diferenciação do campo sociológico no Brasil produziram um conjunto de tensões que criaram uma série de condições-limites para às quais Guerreiro Ramos teve de responder. De certa maneira, ele equilibrou essas forças históricas, pois, de um lado, sua entrada subordinada no campo sociológico, o impediu de se tornar apenas um burocrata de carreira, levou-o a conhecer os procedimentos e os conceitos sociológicos influentes no período e usá-los para construir uma posição na estrutura estatal — centrada na identidade de cientista experimental dedicado à compreensão das leis que regeriam fenômenos sociais com a mortalidade infantil e a delinquência; por outro, as demandas que a centralização do Estado lhe impunha, fizeram com que não se deixasse levar por tendências academicizantes, que o isolariam do mundo prático, e favoreceram a sua percepção dos limites do paradigma em que se iniciou na sociologia.

Essa tensão resultará nos temas mais gerais de sua teoria social, o tema da racionalização e o da crítica às ideologias. De um lado, as funções de intelectual público alojado no Estado conduziram-no a uma preocupação com os processos macrossociológicos ligados ao desenvolvimento da racionalidade funcional no aparelho estatal, com a superação da descoordenação das instâncias administrativas, com o bem-estar social da população e com a formação de uma visão sinóptica da realidade brasileira¹²⁰; por outro, a necessidade de disputar espaço no campo sociológico criticando as teorias mais influentes, o conduziu à crítica da sociologia importada, à adoção do historicismo e à análise ideológica a partir da sociologia do conhecimento.

Em seguida, abordaremos, da perspectiva conceitual (e não do ponto de vista dos condicionamentos sociais, como já fizemos), como foi o processo de incorporação do paradigma ligado à Escola de Chicago por parte de Guerreiro Ramos.

120 Esses elementos continuaram presentes na teoria social de Guerreiro Ramos e foram motivos para sua ruptura com a sociologia praticada em universidades. Um dos momentos fundamentais dessa ruptura foi a recusa das orientações do trabalho sociológico propostas por Ramos no II Congresso Latino-Americano de teoria social. Se compararmos as recomendações de Ramos propostas nesse Congresso veremos que, a maior parte delas, se relaciona intimamente com a maneira como ele lidou com as demandas do Estado brasileiro, enquanto a intelectualidade universitária, devido aos seus diferentes processos de socialização, se mostrou insensível a essa demanda, tratamos desse tema no quarto capítulo deste trabalho (Cf. RAMOS, 1995a).

2.5 GUERREIRO RAMOS E A ESCOLA DE CHICAGO (1944–1950)

Em 1948, enquanto chefe da seção de crítica da Revista do Serviço Público (RSP), respondendo ao pedido de uma lista com referências bibliográficas sobre assimilação e aculturação, feito por um leitor, Guerreiro Ramos afirmou que esses conceitos “se referem a problemas mais comuns em sociedade novas, formadas à custa de correntes migratórias” e que “quem quiser [...] dominar estes conceitos terá de conhecer o sistema de referências do qual eles fazem parte” (RAMOS, 1948a, p. 178). Esse sistema conceitual teria como matriz a noção de interação social e em torno dela haveriam outras como socialização, competição, conflito, acomodação, assimilação, aculturação, integração e controle.

Ao sugerir uma bibliografia sobre o tema, além de trabalhos de autores da Escola de Chicago como Robert Park, Ernest Burgess, W.I. Thomas, F. Znaniecki, Robert Redfield, entre outros, ele também indicou os escritos de Donald Pierson, Emilio Willems, Gilberto Freyre e Arthur Ramos. Com essas referências ele produziu um pequeno retrato do campo social e conceitual das ciências sociais brasileiras naquele momento. Vê-se nesse retrato que a corrente mais influente era a norte-americana e seus representantes no Brasil eram esses últimos intelectuais mencionados. Seus conceitos centrais orbitavam na sociologia da interação social entre pessoas e grupos étnico/raciais.

Nosso objetivo agora é compreender o modo como Ramos fez uso desse paradigma de pesquisa sociológica, sobretudo, no período em trabalhou no DNCr, entre 1943 e 1948¹²¹. Analisaremos brevemente as noções principais desse paradigma, mostrando o modo como Ramos as incorporou. O problema que articulou originalmente os conceitos desse modelo teórico foi o tema (liberal) da competição entre os indivíduos e da manutenção da ordem social, seja em grandes cidades ou em pequenas comunidades tradicionais. Esse modelo procurava saber como, em sociedades competitivas marcadas por clivagens étnicas e raciais ou em comunidades tradicionais sofrendo rápidos processos de mudança, seria possível conseguir algum nível de integração social. Como sociólogo de um país subdesenvolvido, atuando no interior do Estado, Ramos alterou essa visão de sociedade subjacente aos conceitos da Escola de Chicago e os reordenou de modo que fossem úteis para pensar os processos de desenvolvimento industrial e urbano a partir de uma instância centralizadora, isto é, de modo que fossem funcionais ao planejamento estatal. Vejamos

121 Para termos uma noção mais ampla do uso do paradigma da Escola de Chicago por Guerreiro Ramos, em certos momentos nos referiremos a textos produzidos até 1950, no entanto, o período no DNCr foi aquele em que ele utilizou mais intensamente essa abordagem sociológica.

como esse processo ocorreu analisando os principais conceitos importados da sociologia estadunidense e a recepção que tiveram no Brasil.

A noção de ecologia humana sintetizou contribuições das ciências sociais inglesas, alemãs e norte-americanas. A primeira nota conceitual dessa noção é a “especialização do social”, procedimento típico da sociologia de Chicago, que consiste na busca de correlações entre a organização do espaço e o comportamento dos seus moradores, incorporando para isso a etnografia (SILVA, 2012, p. 74). Dentro de uma geografia específica, a estruturação da vida social aconteceria através de interações face a face entre os agentes orientados por valores e fins; segundo Rafael Estevão Marão Guimarães (2011), nessa preocupação com o sentido visado pelo agente na ação, se percebe a influência de Simmel, de quem Robert Park foi aluno. Ademais, para os adeptos da ecologia humana, as interações sociais mais regulares seriam aquelas ligadas à competição pela vida, onde se percebe a influência do darwinismo social de Spencer (OLIVEIRA, 1995).

Pierson (2019) associou o nascimento da ecologia humana à obra de Park *The city: suggestions for the investigation of human behavior in the city environment* (1925) e aos trabalhos subsequentes da Escola de Chicago. Segundo essa perspectiva a competição produziria a organização biológica e social. Sendo o homem um animal, os mecanismos da competição e do conflito dentro de um certo hábitat produziriam sua estrutura individual. Contudo, à medida que o animal se humaniza, a lei e o costume passam a regular a competição, produzindo assim instituições e relações sociais mais complexas. Nas palavras de Pierson:

Assim, nasce entre os seres humanos, como resultado do processo natural de competição, certa organização que é antes *biótica*. Por meio desse processo de competição, não apenas os indivíduos humanos e grupos de indivíduos, como também as instituições sociais, tornam-se interdependentes, especializados em função e localizados no espaço (PIERSON, 2019, p. 221).

Interessando-se pelas correlações existentes entre as relações pessoais e as espaciais, e supondo que o processo da competição “permeia tudo”, a ecologia humana, mais concretamente, se interessou pela correlação entre o espaço urbano e fenômenos como a delinquência, os conflitos étnicos/raciais e as doenças psíquicas (PIERSON, 2019).

Guerreiro Ramos adotou, em seus trabalhos sobre a delinquência, o “menor abandonado” e a mortalidade infantil, algumas dessas premissas da ecologia social, sobre essa agenda de pesquisa afirmou ele que:

Em 1915, o sociólogo norte-americano Robert Park lançou as bases de uma nova ciência, a ecologia humana, cujo objetivo era de um lado, descrever os processos que ocorriam na

sociedade, similares aos que ocorriam no mundo dos vegetais e dos animais tais como, entre outros o de dominância, o de competição; do outro lado, o estudo da variação, no espaço, dos fenômenos sociais (RAMOS, 1950e, p. 2).

Seguindo a sociologia estadunidense, Ramos destacou a importância do ambiente nos processos de socialização que resultariam em ajustamento ou desajustamentos. Segundo ele: “nos estudos das anomalias sociais se dá, portanto, grande importância ao ambiente” (RAMOS, 1944a, p. 35). A vida nas cidades seria a consequência de muitos dos comportamentos desaprovados pela sociedade e para os quais o DNCr buscava soluções, visto que na *urbe* haveria a possibilidade do anonimato, o indivíduo estaria menos submetido às pressões sociais, viveria num ambiente totalmente artificial no qual haveria o conflito constante entre visões de mundo, o que favoreceria o desajustamento social:

A cidade é um *melting-pot* de teorias políticas, morais, religiosas, sociais, artísticas, econômicas [...]. A cidade se diversifica em maior número de classes e ocupações [...]. É um lugar de problemas sociais: pauperismo, delinqüência, prostituição, doenças mentais, etc. (RAMOS, 1944a, p. 36).

Visto que os problemas tratados pelo DNCr eram, principalmente, urbanos, o conhecimento dos estudos de cidade promovidos pela Universidade de Chicago seriam complementos fundamentais para superar a biologização das questões sociais que tendia a ocorrer no campo médico:

A mortalidade infantil, a mortalidade materna, a delinqüência juvenil e o menor abandonado são os problemas capitais que concernem à política do Departamento Nacional da Criança. Acreditamos ser da maior importância que os médicos puericultores se familiarizem com os estudos sociológicos sobre a cidade porque aqueles problemas estão intimamente relacionados com as condições ambientais. A sociologia da cidade irá mostrar que não se deve dar excessiva ênfase ao aspecto biológico daqueles problemas. Eles são problemas sociais (RAMOS, 1944a, p. 37).

Em meio às disputas com o saber médico, para definir o objeto específico da sociologia, Ramos distinguiu a esfera biológica da social através do conceito de interação que estava no núcleo da ecologia humana. Segundo o autor:

O interacionismo social tem sido uma maneira americana de conceituar os processos de formação e desenvolvimento da pessoa. Representam-no nomes como os de Robert Park, Ernest Burgess, C. H. Cooley, W.I. Thomas. G.H. Mead, Dewey, Kimball Young, Ellsworth Fris e outros (RAMOS, 1944b, p. XXXI).

Partindo desse ponto de vista, seria a interação face a face entre os indivíduos que estruturaria as relações sociais, constituindo, desse modo, o campo social. Nesse conceito de interação destaca-se um aspecto fundamental da prática científica: os objetos científico são

relacionais, não se constituindo de substâncias, mas de um campo relacional onde o que importa são mais as relações do que os elementos que estão por elas conectados. A adoção dessa perspectiva relacional constituiu-se em uma nota fundamental da teoria social do intelectual que estamos abordando neste trabalho. Ramos expressou essa noção com a seguinte analogia:

O que acontece no sistema solar nos dá a idéia do que se entende por interação. Nêle, os astros estão em relação recíproca, dependendo de cada um o equilíbrio de todos e de todos o equilíbrio de cada um. Um outro exemplo usado por alguns professores americanos é o das bolas sôbre a mesa de bilhar. Quando o jogador atinge uma delas, o equilíbrio se perturba até que se componha um novo sistema fechado, no cessar a interação¹²² (RAMOS, 1944b, p. XXXI).

Por meio da interação ocorreria o processo de humanização da herança orgânica recebida por um indivíduo, ou seja, a socialização seria o procedimento de manipulação dos caracteres naturais em vista da formação de pessoas com capacidade de satisfazer socialmente suas necessidades. Conforme o autor:

O recém-nascido traz apenas as capacidades necessárias para tornar-se humano. Não é ainda um ser social. Nenhum atributo social recebe por hereditariedade. A herança orgânica, de que é portador, é o material que terá de ser manipulado pelos mecanismos do processo social. [A hereditariedade], por si só, não determina o comportamento (RAMOS *apud* LOPES, 2012, p. 98).

Ramos destacou o papel ativo do indivíduo no processo de tornar-se pessoa, ele o faria adquirindo um conjunto de atitudes. As atitudes seriam constelações de desejos e interesses que movem o ser humano. Para se apropriar de um mundo social, o indivíduo começaria por distinguir os objetos e por atribuir sentido positivo ou negativo a eles. Nas palavras de Ramos:

Tôda pessoa é um sistema de atitudes. O processo que transforma o indivíduo em pessoa é uma contínua elaboração de atitudes. A primeira tarefa do recém-nascido é adquirir um mundo social dentro do qual possa viver. Tôda vez que define um objeto adquire uma atitude [...]. As atitudes da personalidade estão inter-relacionadas formando complexos psicologicamente lógicos [...]. A sociologia adotou as atitudes como os elementos do processo social. Elas não são, porém, unidades simples. São constelações de desejos e interêsses (RAMOS, 1944a, p. 20–21).

Vemos novamente a categoria de pessoa aparecendo na obra de Ramos. Para abordá-la, ele aproximou a sociologia de Chicago da teoria compreensiva de Dilthey, da Gestalt e, de maneira geral, da hermenêutica. Segundo ele, todas essas perspectivas enfatizariam a importância das vivências e das experiências individuais na constituição dos fenômenos sociais:

122 A teoria social de Guerreiro Ramos apoia-se numa epistemologia relacionista, segundo a qual o real se constitui de um conjunto de relações. No início de sua carreira o autor adotou essa perspectiva de maneira implícita, se tornando mais e mais consolidada com o passar dos anos. No quinto capítulo, abordaremos em detalhe o papel do conceito de relação no pensamento desse autor.

Apesar das diferenças entre o compreensivismo, o configuracionismo, o estruturalismo e o interacionismo, estas teorias se apresentam num terreno comum quando proclamam que a experiência ou vivência específica de cada personalidade é um fator essencial na determinação do comportamento e ainda quando são acordes em rejeitar o pensamento científico em termos de causa e efeito (RAMOS, 1944b, p. XXXI).

O conceito de vivência também se constituiu, gradativamente, numa noção central da teoria social desse intelectual, por meio da qual ele pensou a subjetividade. Ela funciona como um conceito análogo ao de pessoa adotado num plano metafísico. Para ele a personalidade é uma estrutura formada por relações de sentido em construção constante, aberta ao meio social e procurando responder a este continuamente:

A teoria compreensiva considera a personalidade como um todo bem estruturado cujas partes são interdependentes ou, para usar uma outra linguagem, como forma ou *gestalt*. Na definição K. Lewin, *gestalt* é um sistema cujas partes estão dinamicamente inter-relacionadas de modo que a mudança de uma resulta na mudança de tôdas as outras [...]. A personalidade é um todo em funcionamento. Sob a pressão dos fatos exteriores e dos impulsos internos, à maneira de um paralelogramo de fôrças, sugere Spranger, a personalidade toma forma. A teoria compreensiva é uma ‘teoria de campo’, quer dizer, considera a personalidade em sua integração com o campo de fôrças em que se desenvolve (RAMOS, 1944a, p. 27–28).

Na teoria de juventude de Ramos, a pessoa se opunha ao indivíduo, tendo em vista que as forças orgânicas e sociais constituíam este e os processos de espiritualização aquela. Já no momento em questão, o autor pensou o indivíduo como resultado das heranças orgânicas, enquanto a pessoa seria decorrente de experiências sociais: “a pessoa é portanto o indivíduo que adquiriu *status* (Ernest Burgess). É um indivíduo que se tornou capaz de assumir os papéis dos outros e a quem se atribui uma posição na sociedade” (RAMOS, 1944b, p. 19).

A personalidade, no entanto, continuou não se reduzindo nem ao individual, nem ao social, nem ao particular, nem ao geral, pois ela é singular, produto de uma experiência única de intercruzamento do biológico e do social, guardando algo de irreduzível aos dois processos:

A natureza humana de cada indivíduo tem uma história natural, resultante de uma experiência única, tanto da herança orgânica, como da herança social. A série de contatos e de acontecimentos da vida de uma personalidade é a sua experiência única. A experiência única torna inconfundível tôda personalidade. É o universo secreto de cada personalidade (RAMOS, 1944b, p. 26).

A personalidade media a individualidade biológica e os papéis sociais, através de hábitos, atitudes e desejos que interfaceiam com os instintos e com os costumes, de modo que a natureza humana iria se construindo como experiência única. Assim, como na metafísica de sua juventude, na sua teoria social, por motivos diversos, a personalidade é absolutamente singular, constituindo-se

em uma perspectiva única sobre o mundo que só podemos compreender se considerarmos o emaranhado das vivências:

Cada personalidade é única. A série de contatos através dos quais o indivíduo adquiriu a natureza humana não pode ser nunca repetida. A experiência única se refere ao conjunto de eventos da vida de uma personalidade. A teia de acontecimentos e de memórias de uma personalidade é um fator interativo, básico, do comportamento. Uma personalidade só poderá ser compreendida e explicada em termos de experiência única. A exterioridade não é percebida, do mesmo modo, pelas diversas pessoas. É vista através dos 'óculos coloridos' da vivência única de cada um (RAMOS, 1944b, p. XXXIX).

Essa singularidade de cada personalidade, constitui um elemento fundamental da teorização de Ramos sobre a relação indivíduo e sociedade, que o leva a pensar de maneira muito particular os processos de ajustamento, os quais as instituições de saúde deveriam oferecer aos delinquentes, aos menores abandonados, às prostitutas e à qualquer pessoa socialmente desajustada. Para ele, a normalidade e a anormalidade não dizem respeito à personalidade em si, pois essa é sempre singular. Essas categorias se referem às relações que a personalidade estabelece com o social, quer seja aprendendo comportamentos aprovados ou desaprovados, inculcados em determinadas zonas sociais, que favorecem a um ou a outro:

A experiência única é o segredo de cada um. Não no sentido de ser ocultado ao conhecimento dos outros, como no sentido de ser o 'encanto', a chave da personalidade. Nenhuma personalidade é anormal em termos de sua experiência única [...]. O indivíduo aprende a ser anormal do mesmo modo como aprende a ser normal [...]. Há zonas urbanas com que os estilos anormais são apresentados frequentemente ao indivíduo, constituindo uma verdadeira tradição moral (RAMOS, 1944b, p. XXXIX).

Para o autor, a interação social deveria ser o tratamento para os desajustamentos, de modo que cada pessoa buscasse, com ajuda de profissionais em sociologia ou psicologia clínica, em si e por si, os meios de se ajustar à sociedade:

Tôda personalidade anormal possui reservas comportamentais de normalidade. Tôda personalidade normal possui reservas comportamentais de anormalidade. A organização e a desorganização diferem em grau e não em espécie [...]. O tratamento deve concentrar-se tanto nas potencialidades, nas reservas, como nos aspectos efetivos. O tratamento é educativo. Deve promover as condições favoráveis ao funcionamento da reserva comportamental. Torna interativo um fator latente. O tratamento em si não cura. É o paciente que se cura. O remédio, aparentemente mais eficaz, é inoperante quando não põe em funcionamento as potencialidades de saúde do organismo doente. Os expedientes do clínico social não são as causas do ajustamento. Favorecem o processo do ajustamento [...]. O tratamento das anormalidades comportamentais deve usar o sistema sociológico de referências, isto é, deve ser realizado em termos de interação (RAMOS, 1944b, p. 26).

Em linhas gerais, a terapêutica do desajustamento social vislumbrada e defendida por Ramos, recusava instituições punitivas¹²³, a medicalização das personalidades desajustadas e qualquer medida eugênica; por outro lado, enfatizava os processos educativos que poderiam levar a um autoajustamento à sociedade que respeitasse as singularidades da pessoa. Na teoria social que ele vai lentamente constituindo, o conceito metateórico de pessoa toma, gradativamente, forma e função sociológica, se laicizando, porém, sempre apontando para uma irreduzibilidade ao orgânico e ao social, para uma relação sempre tensa entre ajustamento e desajustamento e para uma esfera de possível liberdade e autonomia.

Para estudar essas interações sociais que produzem o humano e, por consequência, o social, seguindo os estudos pioneiros de Thomas e Znaniecki, Ramos recorreu às entrevistas, às leituras de cartas e às narrações de histórias de vida. Essas metodologias qualitativas, que Pierson tentava conciliar com uma visão nomotética das ciências, serviriam como “uma espécie de corte da sociedade, destinado a mostrar os mecanismos sociais em funcionamento” (RAMOS *apud* LOPES, 2012, p. 111). Devido às necessidades do DNCR, essas pesquisas qualitativas serviriam para ilustrar fenômenos macrossociológicos decorrentes da pesquisa estatística (BRASIL. DEPARTAMENTO NACIONAL DA CRIANÇA; RAMOS, 1946).

Ao se apropriar do sistema conceitual ligado à ecologia humana, Ramos realizou uma mudança de grande relevância: enquanto a ecologia social elaborada por Park e divulgada por Pierson era caudatária de uma visão liberal de sociedade na qual os indivíduos estavam em concorrência por diversos bens sociais, na apropriação feita pelo sociólogo brasileiro estava suposta uma ideia de organização planejada, em que a intervenção e a regulação racional nos processos sociais por grandes instituições como o Estado, seria um fato (RAMOS, 1944a).

Do fato de estar vivendo uma época de planificação social, decorreria a necessidade de uma ciência atuante nos processos sociais, ou seja, o dever metodológico de conhecer “os princípios que regem a sociedade para descobrir as forças atuantes e criar as instituições de acordo com sua estrutura e que garantam o seu funcionamento” (RAMOS, 1944a, p. 12). Na percepção do jovem

123 Ramos defendeu uma sociologia clínica sociológica para lidar com o desajustamento, com isso viria outra mentalidade, menos punitiva e mais educativa, funcionando em interação social com a pessoa desajustada. Uma das ferramentas da sociologia para esse processo seria construção de histórias de vida: “No particular da delinquência, em todos os países do mundo se tem observado que os reformatórios de criminosos favoreciam antes que debelavam o crime. Por isso a nova concepção de reformatório, como escola, como agência de ajustamento social [...]. O método do estudo de caso e da história de vida [...] já provou que para os desajustamentos comportamentais há meios seguros de cura e que o processo é interativo, quer dizer, põe em funcionamento as reservas comportamentais de normalidade adormecidas do indivíduo” (RAMOS, 1944b, p. 42–43).

cientista social saber e poder sobre o tecido social estavam ligados: “a verdade é que já podemos pensar cientificamente a realidade social e intervir nos seus mecanismos” (RAMOS, 1944a, p. 12). Portanto, vemos que Ramos se apropriou da noção de interação de forma pragmática, sempre preocupado com as funções sociais do conhecimento.

A ecologia humana não é propriamente parte da sociologia, mas, segundo Pierson (2019), constitui seu fundamento, na medida que trata de relações anteriores à formação das sociedades, ou seja, das relações comunitárias. As comunidades decorreriam dos vínculos naturais de concorrência entre os seres humanos em um mesmo ambiente, nesse sentido elas são simbióticas. Já a sociedade derivaria mais propriamente da competição regulada pela moral e pela comunicação, ela é produto, sobretudo, da cultura. Em resumo, a ecologia humana estaria mais próxima do nível do orgânico e a sociologia do superorgânico.

De fato, comunidade e sociedade são interdependentes e indissociáveis, somente a análise as distingue. De certa forma haveria uma diferença de grau entre comunidade e sociedade, a primeira seria um resultado direto da luta pela sobrevivência visto que se relaciona com o espaço (procurando “um nicho mais adequado à vida”) e com a especialização das funções relacionadas com a manutenção da vida (diferenciação funcional e interdependente de instituições sociais, por exemplo, a divisão do trabalho); já a segunda seria uma espécie de sublimação desse último processo em formas culturais mais complexas e especializadas (PIERSON, 2019, p. 224). Desse modo, as comunidades são o objeto por excelência da ecologia humana. Para estudá-las seria preciso compreender as correlações entre a produção, o consumo e a circulação de alimentos e as formas humanas de divisão do espaço. Por exemplo, logo na sua chegada ao Brasil, Pierson dividiu a cidade de São Paulo em zonas ecológicas a partir de estudos acerca das práticas de alimentação e moradia existentes em um território (SILVA, 2012).

Como destaca Alain Coulon (1995), a pesquisa na Universidade de Chicago tinha um caráter interdisciplinar, envolvendo psicologia, antropologia, filosofia e política. Em seus estudos ali, Pierson foi muito influenciado pelo antropólogo Robert Redfield. Este tinha como programa de pesquisa estudos comparativos de comunidades tradicionais mexicanas em diferentes estágios de relacionamento com a “civilização” moderna. Essa influência se refratou no Brasil no interesse de Pierson em usar os conceitos de comunidade, cultura, contato, civilização e interação para formar “um ‘gradient’ que permitiria situar todas as culturas e povos em uma única linha conceitual que tem por extremos, de um lado, a ‘cultura folk’ e, de outro, a ‘civilização’” (SILVA, 2012, p. 184). O

cientista radicado no Brasil defendeu que por esse modelo poder-se-ia pensar casos concretos de isolamento, contato cultural e mudança social. Entendia-se essa última sempre como o movimento que se dirige do *folk* para o moderno. Todavia, enquanto Redfield se preocupava mais com o polo *folk*, depois de seu estudo na Bahia, Pierson se interessou mais pela transição para o polo “moderno” do gradiente referido, ainda que tenha feito importantes estudos sobre comunidades rurais no Brasil, ele se preocupou em compreender, sobretudo, as mudanças sociais pelas quais essas passavam¹²⁴ (SILVA, 2012).

Ramos se apropriou dessa dicotomia entre sociedade e comunidade nos seus estudos sobre a delinquência e a mortalidade infantil, na medida em que distinguia o ambiente urbano do rural; sua preocupação, no entanto, era com as sociedades e não com as comunidades (RAMOS, 1944a). Ele também utilizou-se, por diversas vezes, dessa noção de *folkway* para contrapô-la à de sociedade complexa ou industrial. Em sociedades isoladas e pouco complexas, a vida humana estaria “inteiramente regulada por ‘mores’ e ‘folkways’” (RAMOS, 2012 [1946], p. 99–100), cuja origem se encontraria perdida no passado; esses *folkways* orientariam os seres humanos inconscientemente mobilizando a sua emotividade (RAMOS, 2008 [1950], p. 86); mesmo em organizações mais estratificadas, por exemplo, a sociedade medieval, a cada estrato “correspondia um núcleo de ‘mores’ e ‘folkways’ específicos” (RAMOS, 1949a, p. 22).

Nesse contexto, a modernização seria um processo de racionalização das esferas da vida cujo resultado é a “diminuição (e até a anulação) da eficácia da tradição, ou melhor, [...] a substituição de ‘folkways’ por ‘technicways’” (RAMOS, 2008, p. 86). Algumas vezes os *folkways* podem ser obstáculos aos processos sociais de racionalização, por exemplo, quando práticas da

124 No Brasil, Pierson contribuiu decisivamente para a formulação de uma agenda de pesquisa fundado na descrição de comunidades humanas, seja na cidade de São Paulo, seja no interior do Brasil, paradigma perpassado pelo interesse pela mudança social entendida como a passagem das relações comunitárias para as societárias (SILVA, 2012). É nessa combinação entre estudos de ecologia humana e de comunidades que Pierson formou seus alunos e alunas em São Paulo. Todavia, o primeiro estudo de comunidade no Brasil foi realizado pelo seu colega na ELSP, Emílio Willems. Foi Pierson que apresentou a Willems a sociologia norte-americana. Depois disso, este tomou as hipóteses de Redfield e buscou colocá-las em prática em um estudo de uma comunidade em São Paulo. Escolheu a localidade de Cunha, tendo em vista que ela passava por acelerados processos de transformação. Para realizar essa pesquisa Willems teve o apoio de diversos pesquisadores e pesquisadoras como Florestan Fernandes e Gioconda Mussolini, entre outros e outras (GUIMARÃES, 2011). Nos seus trabalhos no Brasil, Pierson também se utilizou do modelo dos estudos de comunidade. De maneira geral, as suas pesquisas no Brasil se dividiriam em três escalas: as locais feitas na cidade de São Paulo sobre moradia e alimentação, as regionais desenvolvidas em cidades do interior de São Paulo e as inter-regionais feitas no Vale do São Francisco. O procedimento comum que guia esses trabalhos é o da descrição para comparação e possível generalização. Pierson estabeleceu um elo entre os estudos urbanos e os de comunidade, já que tanto as pesquisas realizadas em São Paulo, quanto as feitas no interior, partiram da perspectiva da comunidade, além disso, elas estavam preocupadas com o problema do contínuo de mudanças que leva da tradição para a modernidade (SILVA, 2012).

medicina popular favorecem a mortalidade de recém-nascidos e impedem a penetração do saber médico (RAMOS, 1951d).

Com o passar dos anos, ao se apropriar dos conceitos em questão, Ramos lhes deu um viés pragmático e os extrapolou da microssociologia para a macrossociologia. A tentativa de transitar das interações para as macro estruturas sociais fica evidente nas tentativas desse autor de pensar o Brasil como um objeto sociológico:

O Brasil é um mosaico de culturas, já observou T. Lynn Smith. O *gradient* que Robert Redfield e outros sociólogos registraram no México pode ser observado também em nosso país. Da orla do Atlântico para o interior do Brasil, assinalam-se numerosos graus culturais, desde a ‘civilização’ até a chamada ‘cultura de folk’ (RAMOS, 1951a, p. 21).

No que tange ao viés pragmático, sua questão fundamental foi a seguinte: “Como é possível levar os processos industriais de produção e o modo industrial de viver aos povos primitivos e às sociedades ‘folk’, sem promover desorganização social?” (RAMOS, 1952a, p. 16). O autor acreditava que os processos de desenvolvimento industrial dos países subdesenvolvidos dependiam da aplicação de princípios sociológicos e antropológicos capazes de promover “uma aculturação e uma adaptação cultural” tendo em vista “as tolerâncias culturais das sociedades receptoras” (RAMOS, 1952a, p. 16). Assim, as ciências sociais, banhadas nos conceitos discutidos neste capítulo, teriam condições de operar nesse processo de desenvolvimento industrial:

A difusão do industrialismo em culturas não industriais vem sendo procedida de maneira empírica, impondo custo humanos e sociais elevadíssimos. Esboça-se, contudo, atualmente, uma tecnologia sociológica e antropológica da industrialização das áreas não desenvolvidas, que objetiva conciliar o imperativo das transplantações dos implementos industriais para as ditas áreas, poupando-as de desgastes e desajustamentos; que objetiva, em suma, possibilitar a prática racional do processo de industrialização nas sociedades não industriais (RAMOS, 1952a, p. 16–17).

Implícito nessas colocações está uma mudança de perspectiva. Enquanto cientistas sociais estadunidenses costumavam usar o conceito de comunidade/*folkway* para descrever as organizações sociais periféricas e medir a sua distância em relação às suas próprias sociedades¹²⁵, Ramos e outros intelectuais de países do terceiro mundo faziam um movimento diferente: partiam das condições da periferia e buscavam ordenar racionalmente os meios necessários (entre eles a sociologia) para que suas sociedades superassem as distâncias históricas que as separavam das industrialmente desenvolvidas. Esse giro encontra-se no cerne da teoria social do sociólogo do DNCr, já que ela

125 Anos mais tarde, Ramos notou que os projetos de desenvolvimento das regiões periféricas frequentemente não entravam no campo de visão dos cientistas estrangeiros: “Habitualmente, porém, o projeto de desenvolvimento de uma região atrasada não afeta, não configura o destino de um europeu ou norte-americano. Mas configura normalmente o destino dos naturais dessa região” (RAMOS, 1996, p. 110).

coloca a ciência em função dos anseios de uma comunidade nacional que deseja industrializar-se e não acredita que a prática científica seja um fim em si¹²⁶. Assim, é num trabalho intelectual lento sobre as categorias dominantes no campo sociológico brasileiro que Ramos foi construindo sua teoria social.

O par conceitual organização/desorganização também foi fundamental para a Escola de Chicago pensar a mudança social. Valores e práticas formariam a organização social que se imporia sobre os indivíduos e garantiria a coesão social. A desorganização seria o processo de diminuição da força dos valores coletivos em favor de atitudes individualistas, por exemplo, a troca do reconhecimento comunitário pelo sucesso individual, do matrimônio por respeito à família pelo matrimônio por amor, etc. Mudanças sociais muito rápidas ligadas ao ambiente urbano e à migração era causas frequentes de desorganização social. Haveria um contínuo que iria da organização para a desorganização e, em seguida, para uma nova reorganização. Nessa reorganização certos valores e laços, como a religião e língua materna, serviriam para reintegrar os indivíduos em novos grupos sociais aculturados no novo ambiente. Isto ocorreria como uma forma de adaptação ao novo meio social. Esse processo andaria lado a lado com a assimilação do “estrangeiro” que nunca seria total, visto que este manteria certos laços com seu grupo de origem mesmo em um novo contexto (COULON, 1995).

Já nos seus primeiros artigos publicados no Brasil, Pierson testou, em confronto com a realidade brasileira, as regularidades ligadas à organização/desorganização encontradas nos estudos urbanos de Chicago. Tanto seus estudos sobre a cidade de São Paulo, quanto os realizados no interior, se preocupavam com a desorganização causada por diversos processos sociais, sendo o principal desses a urbanização. A cidade teria uma lógica de organização espacial e moral subjacente ao caos aparente, que resulta, simultaneamente, da desorganização dos laços comunitários e da reorganização de uma individualidade mais infensa aos controles sociais. Esse processo permanente de organização e desorganização pode ser visto no crescimento das cidades que se estruturariam a partir do centro para a periferia, segundo o modelo concêntrico de expansão urbana de Burgess (SILVA, 2012).

Segundo esse modelo, a cidade cresceria do centro para a periferia através de sucessivos movimentos de organização e desorganização. Esse modelo considerava o crescimento de Chicago

126 Mais tarde ele dirá sobre seu método sociológico: “A redução sociológica, porém, é ditada não somente pelo imperativo de conhecer, mas também pela necessidade social de uma comunidade que, na realização de seu projeto de existência histórica, tem de servir-se da experiência de outras comunidades” (RAMOS, 1996 [1958], p.71).

como um arquétipo da organização espacial das cidades industriais. Dessa perspectiva, supõem-se uma cidade em crescimento populacional e industrial acelerado, com grande competição pela terra, de modo que os grupos com mais recursos obtêm as localizações que desejam e os com menos moram em qualquer lugar que lhes seja possível pagar. Nesses casos haveria um mecanismo de alocação dos indivíduos que superaria muitas vezes sua vontade¹²⁷ (SCHWIRIAN, 2009).

O conceito de desorganização social ligada ao espaço foi central para o sociólogo do DNCR explicar tanto a delinquência juvenil como a mortalidade infantil: “Nos estudos das anomalias sociais se dá, portanto, grande importância ao ambiente” (RAMOS, 1944b, p. 35). A delinquência seria um comportamento aprendido numa interação social onde a criança aprende o socialmente reprovado como algo normal e desejável. Essa interiorização da anormalidade estaria associada às regiões da cidade consideradas em desajustamento devido ao baixo nível econômico e as dificuldades sanitárias. Nesta perspectiva, o desajustamento urbano levaria ao enfraquecimento dos laços primários que conduziria à delinquência (LOPES, 2012).

Para olhar a subjetividade da pessoa desajustada, como vimos, Ramos adotou a perspectiva hermenêutica; já para ver a cidade, ele se filiou estritamente à sociologia de Chicago e seguiu um ponto de vista naturalista:

Como os vegetais, observou Robert Park, os homens são de qualquer modo ligados ao solo. Agregam-se num determinado solo e dêle rebentam como plantas, haurindo do ambiente que os cerca valores sociais. Pode deslocar-se no espaço, mas sempre dentro de limites excepcionalmente ultrapassados (RAMOS, 1944b, p. 38).

Para explicar como o espaço urbano produziria a desorganização social, o sociólogo brasileiro utilizou-se do modelo concêntrico proposto por Burgess e aceitou os pressupostos naturalistas e positivista dessa teoria:

A teoria de Burgess é estritamente científica e fornece uma norma para pesquisa. Seu pressuposto é o de que a cidade é uma coisa em crescimento, como uma planta. Do ponto

127 O centro da cidade seria a área onde se localizam as empresas e o trabalho das pessoas com maiores recursos, portanto, seria o lugar mais disputado (Zona 1). A Zona 2 seria uma área de transição, localizada ao redor do centro comercial; ela estaria mudando de uma área residencial para uma de negócios, estando, desse modo, sujeita a muita especulação imobiliária. O crescimento e a deterioração da Zona 2 conduziria as classes médias e trabalhadoras para fora dela; iriam para ela grupos que não conseguem casas em outros lugares, ou seja, as minorias segregadas e estigmatizadas. Floresceriam aí a prostituição, o crime, as doenças físicas e mentais, os cortiços, etc. A zona 3 seria a de casas da classe trabalhadora, caracterizada por famílias estáveis e “respeitáveis”, as habitações seriam limpas e arrumadas, nesses grupos haveria sempre um alerta contra as incursões das minorias das zonas de transição. Corretores de imóveis buscariam vender casas na zona 3 para famílias de minorias em ascensão social, o que desvalorizaria o lugar aos olhos dos antigos moradores. Quando um ponto de inflexão é alcançado, devido ao fluxo de minorias, a classe trabalhadora fugiria para a Zona 4. Esta é a zona da classe média que almejaria mudar-se para a zona seguinte. Esta é a zona de subúrbio, a região superior da cidade, onde ficariam as moradias da burguesia. A imagem desse processo é a de uma pedra no lago, formando círculos concêntricos (SCHWIRIAN, 2009).

de vista sociológico, ela não é uma entidade administrativa, com limites físicos definitivos. É um produto de forças naturais. É um fenômeno cujo processo é regido por leis naturais, donde ser possível estudá-lo cientificamente. Como um organismo, a cidade possui um metabolismo que consiste numa eliminação (catabolismo) e numa incorporação (metabolismo) incessantes de pessoas e valores. Vários sub-processos operam no crescimento da cidade como a concentração, a centralização, a segregação, a invasão, a sucessão, a descentralização, a rotinização, semelhantes àqueles observados nas comunidades vegetais (RAMOS, 1944b, p. 37–38).

Ramos admitiu que nem todas as cidades, devido aos acidentes particulares de cada uma delas, seguem o modelo concêntrico do crescimento, porém a existência das zonas e de suas características seriam uma evidência empiricamente válida. Diferente do poder médico que tendia a localizar na estrutura orgânica do indivíduo a causa dos desajustamentos, o sociólogo argumentava que não havia uma etiologia específica para esse problema e sim um conjunto de interações ligadas às zonas de deterioração social: “Desajustamentos sociais são produtos de zonas em deterioração. A comunidade, como um todo, é favorável ao desajustamento” (RAMOS, 1944b, p. 44).

Assim como Burgess, Ramos identificou a desorganização ao segundo círculo da estruturação urbana — Zona II — definida, segundo ele, como:

[...] [a zona] de transição, provisória, pois está sendo invadida pela anterior, localizando-se aí, ainda, terras de alto preço, casas deterioradas, pequena manufatura, o vício comercializado, a pobreza, famílias desorganizadas e outras anomalias que justificam a presença de reformatórios e agências policiais (RAMOS, 1944a, p. 38).

Além de atuar na clínica, a sociologia poderia também ajudar a lidar com as áreas de deterioração: primeiro, delimitando cada zona da cidade de modo a permitir que o poder público criasse instituições ligadas a cada uma delas; segundo, propondo planos de reestruturação de modo a favorecer a reorganização desses espaços. Conforme notou Lopes (2012, p. 108–109), “Guerreiro se apoiou em observações de Pierson sobre o estudo da cidade para indicar os critérios de classificação de suas diferentes áreas”¹²⁸. Desse modo, ele esboçou um estudo sobre a distribuição espacial da mortalidade infantil e da delinquência no Rio de Janeiro. A partir desse estudo e apoiado em Burgess, ele indicou uma série de princípios de reurbanização para o Rio de Janeiro, que a gestão pública deveria assumir para diminuir a mortalidade infantil e a delinquência juvenil¹²⁹.

128 Os critérios utilizados foram os seguintes: “a) caráter e densidade da população; b) caráter dos edifícios; c) solidariedade social; d) fixação do imigrante da 1a, 2a, e 3a gerações; e) tipo de organização familiar; f) propriedade da moradia; g) nível educacional; h) concentração de fenômenos sociais, como: delinquência juvenil, crime, divórcio, deserção, mania de entropentes [sic], prostituição, etc.” (RAMOS *apud* LOPES, 2012, p. 108–109).

129 As medidas apresentados por Ramos para a reurbanização do Rio de Janeiro sofrem daquilo que ele mesmo conceituou como idealismo utópico, já que usam como modelos, princípios desenvolvidos em outros países sem considerar o contexto histórico particular de cada cidade com suas condições de renda e suas configurações de poder. Ele apontou as seguintes medidas para as zonas marcadas pela desorganização no Rio de Janeiro: “1. Uma área de

Com o passar dos anos, Ramos fez o esforço de aumentar o grau de generalização do conceito de área desenvolvido pela escola de Chicago. Ao contrário de usar esse conceito apenas para se referir às regiões de uma cidade, ele pretendeu que tal noção pudesse aludir ao Brasil na totalidade, em suas palavras:

É necessário, ainda, estabelecer áreas de mortalidade infantil em nosso país, numa acepção mais ampla, talvez à maneira como os srs. Josué de Castro, Pedro Borges e Rui Coutinho têm falado em áreas alimentares. Com efeito tudo indica haver um *gradiente* da mortalidade infantil em geral em nosso país (RAMOS, 1950e, p. 3).

Certamente, em resposta ao contexto institucional em que produzia o seu pensamento, analisado anteriormente, o sociólogo do DNCR modificou os conceitos recebidos da Escola de Chicago, mais uma vez, em duas direções: na de torná-los operativos para a construção de políticas públicas e na de ampliar seu escopo de atuação da microsociologia das interações para a macrosociologia das grandes estruturas sociais.

Na introdução da edição americana do livro de Pierson, *Negroes in Brazil: A study of race contact at Bahia*¹³⁰ (1942), Robert Park pretendeu demonstrar a importância dos estudos de relações raciais tanto para as ciências sociais, quanto para a possibilidade de formação de uma comunidade mundial orientada pela cooperação e pela paz. Segundo ele, os especialistas construíram seus modelos acerca das relações raciais a partir do caso dos judeus na Europa e dos negros nos EUA. Em seguida, eles perceberam poderem usar esses modelos para pensar a condição dos imigrantes, tanto nos países de origem, quanto nos EUA. Isso seria possível visto que em todos esses casos tratar-se-ia sempre de um grupo marcado por estigmas que busca *status* dentro de outro grupo que lhe considera como estrangeiro (PARK, 1945).

Do ponto de vista das ciências sociais, essa nova visão transferiu a questão da busca da difusão cultural e dos estudos históricos para as pesquisas funcionais e sincrônicas centradas nos conceitos de aculturação e assimilação. Do ponto de vista da formação de uma nova ordem

suficiente tamanho para a população, que permita a manutenção de uma escola elementar — tipicamente, uma área de um quarto de milha. 2. Ruas de tráfego localizadas ao redor e não através da área de modo a salvaguardar o seu caráter residencial. 3. Casas de negócios situadas, não dentro da vizinhança, mas nas ruas de trânsito, em torno dela. 4. Um pequeno jardim ou parque infantil no centro da vizinhança, em torno do qual devem ser localizadas as instituições vicinais: a escola, a igreja, o centro da comunidade, etc.” (RAMOS, 1944a, p. 43–44)

130 Como argumentou Antônio Sergio Alfredo Guimarães (1999), a obra de Pierson mencionada acima foi seminal na constituição do debate das relações raciais no Brasil, à medida que foi a partir dela que sociólogos da geração seguinte (Guerreiro Ramos, Costa Pinto, Florestan Fernandes, entre outros e outras) construíram novas abordagens do fenômeno a partir de divergências teóricas, metodológicas e interpretativas.

mundial, esses conceitos permitiriam compreender como a cultura de origem europeia podia assimilar as diversas populações do globo com um mínimo de tensões e conflitos¹³¹.

Através do conceito de aculturação, a sociologia da Escola de Chicago pensava as relações entre negros, imigrantes e judeus, e a sociedade norte-americana. Esses grupos eram vistos como elementos “estrangeiros” em relação a essa sociedade, porém inseridos num mesmo ambiente urbano de competição por recursos e espaços sociais. Nessa competição ocorreria uma transmissão cultural, isto é, os grupos adotariam traços culturais uns dos outros em vista de serem bem sucedidos na vida social. Esses traços, no entanto, não seriam meramente impostos aos indivíduos por um grupo com mais poder, já que haveria a possibilidade de um processo consciente e coletivo de seleção. Assim, os diversos grupos escolheriam os elementos que consideravam favoráveis na cultura dominante para a produção de seu modo de vida. A maior ou menor abertura à cultura dominante, de um lado, era uma das variáveis para compreender a entrada mais fácil ou mais difícil dos “estrangeiros” na sociedade mais ampla. Por outro lado, essa sociedade poderia impor barreiras diferenciais à entrada de certos grupos, tornando mais difíceis os esforços de aculturação, por exemplo, da população negra ou da judaica (DENNIS, 2009).

Pierson estudou a Bahia como um episódio da expansão dos povos europeus pelo mundo, ou seja, como mais um exemplo do modo como a cultura europeia integrava os diversos povos colonizados por ela. Ali o negro estaria desaparecendo, assim como o índio já haveria desaparecido, já que, segundo ele: “em tôda a história brasileira, parece que a tendência foi para a absorção gradual (mas completa), pela população predominantemente européia, de todos os elementos étnicos” (PIERSON, 1945, p. 392). Haveria uma absorção dos negros pelos mestiços e destes, pelos brancos. Repetindo Gilberto Freyre, a causa desse fenômeno seria, para o pesquisador norte-americano, a colonização portuguesa que não impôs barreiras significativas à entrada gradual da população negra no interior do grupo dos brancos¹³².

131 O referido modelo das relações raciais desenvolvido nos EUA era, simultaneamente, científico e político. Enquanto científico, ele se inscreveu numa perspectiva centrada nas relações face a face entre os grupos étnico-raciais, deixando a história em segundo plano e procurando nessas interações certos padrões de comportamento descritos com as noções de aculturação e assimilação. Ademais, ele se inscreveu dentro de um projeto de assimilação das populações ditas não Ocidentais na cultura de origem europeia, vendo nisso o único caminho para a formação de uma comunidade humana universal.

132 Diversos teriam sido os fatores que contribuíram para esse processo de aculturação dos africanos no Brasil, por exemplo, “uma suave forma de escravidão, na qual o desenvolvimento natural e contínuo de relações pessoais íntimas tendeu a humanizar ainda mais a instituição e a modificar seu caráter formal e legal” (PIERSON, 1945, p. 133), as relações sexuais interracialis na forma do concubinato e as estratégias da Igreja para produzir uma aculturação lenta e contínua via a imposição do batismo, a permissão do culto a santos negros, a formação de irmandades, o consentimento para festas com ritmos, danças e valores africanos, entre outras coisas. Além disso, esse processo de aculturação teria

Os antagonismos, etnocentrismos e preconceitos dos brancos supostamente se dirigiriam às partes das culturas africanas ainda vivas e não aos negros individualmente, por isso tenderiam a desaparecer à proporção que continuasse a progressiva aculturação dos descendentes de africanos na cultura europeia. Desta perspectiva, todo o problema racial em Salvador seria o da resistência à aculturação que alguns descendentes de africanos exibiriam ao insistir em cultuar seus deuses e em manter vivas, no Brasil, as tradições vindas da África. Dado esses fatores, a aculturação dos negros no Brasil teria sido mais intensa de modo a aproximá-los cada vez mais da “civilização” europeia, não permitindo a formação de castas e de minorias raciais (PIERSON, 1945).

Segundo Richard Alba e Victor Nee (2009), a assimilação seria uma espécie de grau mais adiantado da aculturação, onde a adoção de padrões culturais dos grupos dominantes levaria os estrangeiros a formar uma cultura comum a partir da qual se poderia construir uma única nação¹³³. Para Park esse processo de assimilação dos estrangeiros passaria por quatro momentos fundamentais: rivalidade, conflito, adaptação e assimilação completa¹³⁴. Na sua visão a assimilação teria dois lados, a competição econômica que acirraría as diferenças étnicas/raciais e os processos educativos que favoreceriam o compartilhamento de certos valores em comum. Desse ponto de vista, os preconceitos seriam mais consequências de interesses divergentes do que da mera ignorância, e a educação seria um caminho moral para reduzir essas divergências criando o mínimo de homogeneidade necessária para a formação de uma nação (COULON, 1995).

Partindo do modelo de Park, Pierson conclui que a assimilação dos descendentes de africanos à população branca de origem europeia já se encontraria em um estágio muito adiantado,

se, em menor medida, de mão-dupla, tendo em vista que os brancos também adotaram alguns costumes dos africanos por meio das amas de leite, das crianças negras acompanhantes de crianças brancas, da admiração pelas acrobacias feitas nos folguedos, das danças africanas, dos modos africanos de falar o português, das histórias africanas que circulavam de engenho para engenho e dos instrumentos de origem africana usados em muitos deles (PIERSON, 1945).

133 A assimilação era tanto uma categoria científica criada e desenvolvida pela Escola de Chicago, quanto um ideal normativo de parte da sociedade americana, que se via como um “*melting pot*”. Como já mencionamos, o debate sobre a imigração era intenso nos EUA do final do XIX e início do XX e a Escola de Chicago se alinhava do lado dos progressistas que acreditavam na capacidade da sociedade americana em assimilar os imigrantes de diversas origens (COULON, 1995).

134 Segundo Coulon (1995), esses quatro momentos, de forma mais detalhada, seriam os seguintes: primeiro o momento da rivalidade no qual os indivíduos dos grupos estabelecidos e os dos estrangeiros se ligariam apenas pela impessoalidade da divisão do trabalho e do compartilhamento do espaço urbano, não mantendo relações face a face e nem percebendo os objetivos contraditórios que carregavam; o conflito marcaria o segundo instante, já que os grupos estrangeiros tomariam consciência das relações de subalternidade que os ligariam aos estabelecidos, de tal modo que eles começariam a formar uma solidariedade étnica e organizações políticas; o terceiro momento seria de adaptação, no qual se iniciaria a conversão cultural, e os conflitos e as rivalidades seriam transformadas em formas de coexistência, visto que as pessoas perceberiam certos elementos vivenciais em comum; por fim, a última fase seria aquela em que graças a uma educação compartilhada, as fronteiras étnicas se tornariam mais permeáveis e os membros de diversos grupos passariam a compartilhar uma cultura mais ampla.

onde uma cultura comum compartilhada reduziu intensamente os conflitos étnico-raciais. Para explicar esse fenômeno, ele levantou uma série de hipóteses. A hipótese central é a de que o negro como unidade racial desapareceria devido à sua assimilação, por meio da miscigenação, no seio da raça europeia. Isso ocorreria gradualmente à proporção que os mestiços absorvessem os negros, e os brancos incorporassem os mestiços¹³⁵ (PIERSON, 1945).

Em 1946, Guerreiro Ramos fez as suas primeiras declarações sobre as relações raciais no Brasil, em uma entrevista à Abdias do Nascimento. Nesta ocasião Ramos retomou as principais teses defendidas por Pierson que estavam, como vimos, apoiadas no modelo da aculturação e da assimilação. Ele primeiramente se apoiou na distinção entre raça e cultura, denunciando o racismo como uma falsa doutrina científica e citando, em seu apoio, autores da Escola de Chicago, de Columbia, além de Gilberto Freyre e Arthur Ramos. Depois indicou que o racismo servia para mascarar a dominação política e social dos brancos, assim acompanhando a Escola de Chicago que via as relações raciais como decorrentes dos interesses distintos dos indivíduos e grupos no tecido urbano. Em seguida, considerou o preconceito racial no Brasil menos ostensivo do que o norte-americano, de tal modo que era menos importante que “o preconceito de classe e a incompatibilidade de dois mundos mentais distintos” (RAMOS *apud* BARBOSA, 2004). Assim, do ponto de vista econômico, o negro estaria em ascensão social na ordem competitiva, nessa luta ele sofreria um preconceito que é de classe e não de raça, visto que quando a elevação no espaço social estivesse consolidada, os círculos dominantes aceitariam as pessoas negras. Já do ponto de vista da cultura, haveria um problema de assimilação, pois um “grande número de negros brasileiros ainda não se incorporou à cultura dominante no Brasil que é a europeia de base latina” (RAMOS *apud* BARBOSA, 2004, p. 36). Desse modo, a permanência de uma cultura “folk” de origem africana, estaria dificultando a ascensão social da população negra, argumento esse também usado por Pierson.

135 Outra hipótese seria que os casamentos interraciais gerariam laços afetivos entre os grupos raciais que impediriam os preconceitos e as discriminações. Pierson supunha ainda que os traços negroides perderiam seu caráter de estigma devido à miscigenação e à promoção de alguns negros como consequência de suas competências individuais. Outra pressuposição de Pierson, a ser validada em trabalhos futuros, seria a de que em nenhum momento da história brasileira os brancos se sentiram ameaçados pelos negros em seus interesses particulares, visto que tanto o patriarcalismo funcionava aproximando os desejos dos escravos dos interesses dos senhores, quanto no processo da abolição não ocorreu grandes traumas como foi a Guerra Civil Norte-Americana. Além disso, outros fatores teriam contribuído para a não formação de grupos étnico-raciais com interesses específicos, como a constituição de uma “ordem livre competitiva” onde o negro conseguiria ascender por mérito próprio, a não existência de endogamia entre as etnias, a ausência de consciência racial, a inexistência de episódios de linchamento de negros e, por fim, a ideologia segundo a qual “nós, brasileiros, nos estamos tornando um só povo” (PIERSON, 1945, p. 422).

Dois anos mais tarde, em 1948, Ramos teve a oportunidade de realizar uma pequena pesquisa com servidores públicos acerca do preconceito racial e das distâncias sociais entre os grupos étnicos usando a metodologia inspirada pela sociologia de Chicago. Essa pesquisa, produzida como parte do curso sobre assimilação e aculturação ministrado por Ramos no DASP¹³⁶ constatou, entre outros fenômenos, que:

Registra-se forte preconceito contra o negro e o mulato. Assim 77,35 por cento dos pesquisados não admitiram casamento com negro e 54,71 dos mesmos não admitiriam esta relação com mulatos [...] 18,6 por cento dos pesquisados não admitiam o negro como amigo íntimo e 15,09 por cento não admitiam mulatos nesta relação (RAMOS, 1948b, p., p. 2).

Ainda que esses resultados indicassem que as conclusões de Pierson não eram válidas, ao menos para o contexto pesquisado por Ramos, possivelmente devido à pequena amostra populacional e à cumplicidade com a *doxa*, ele continuou a validar os trabalhos de Pierson, como se lê em um texto de 1949:

Não resta dúvida de que o Prof. Donald Pierson é dos estrangeiros que mais têm servido aos meios universitários e extra-universitários do país. Seu estudo publicado em português com o título de *Branços e Pretos na Bahia*, sobre[sic] ser uma análise lúcida das relações de raça naquele Estado, revelou-nos a riqueza da metodologia sociológica americana (RAMOS; GARCIA, 1949, p. 15–16).

Em julho de 1949, na Revista *Quilombo*, publicada pelo TEN¹³⁷, Ramos assinou o texto *Uma experiência de grupo terapia*, que é uma breve nota acerca da Conferência Nacional do Negro ocorrida em maio do mesmo ano. Ali Ramos preocupou-se em refletir sobre o significado e a função social do TEN, além de trazer mais elementos acerca de sua concepção das relações raciais no Brasil. Ele definiu o TEN como “uma das iniciativas de maior gravidade e profundidade da vida cultura brasileira”, produto de uma “poderosa intuição artística e sociológica” de Abdias do Nascimento que teria compreendido poder “pelo teatro adestrar os homens de cômicos nos estilos de comportamento de classe média e superior” (RAMOS, 1949b, p. 7). A função social do TEN seria a

136 Trataremos das experiências de Ramos no DASP no quarto capítulo.

137 As experiências vividas por Guerreiro Ramos no Teatro Experimental do Negro são fundamentais para compreender tanto sua trajetória, quanto sua obra. Trataremos delas no próximo capítulo, elas também foram objeto das análises de Barbosa (2004). Independente dos grandes méritos de Abdias do Nascimento e do TEN, é importante destacar que, nesse texto, Ramos viu as experiências desse grupo com as lentes da sociologia de Chicago, já que no centro de sua visão estavam os conceitos de assimilação, de integração psicológica e de interações sociais. Desta perspectiva, o TEN seria uma instituição que favoreceria a assimilação da população negra na sociedade de classes, porém propiciando meios terapêuticos para que esse processo ocorresse com o menor dano possível à pessoa negra. Aqui também vemos algumas das tendências de apropriação conceitual próprias ao sociólogo brasileiro e que já foram mencionadas, qual sejam, a construção de uma funcionalidade social para o conhecimento, que deve responder sempre a problemas sociais concretos, e a complexificação do processo de assimilação por intermédio de uma preocupação com a subjetividade, revelando uma tensão persistente entre o plano do social e o plano da espontaneidade da pessoa.

de, através de um “processo catártico”, constituir “um campo de polaridade psicológica, onde o homem encontra oportunidade de eliminar as tensões e os seus recalques” (RAMOS, 1949b, p. 7). As ações do TEN não seriam reativamente voltadas contra o preconceito de cor, mas afirmativamente em favor da ascensão da pessoa negra e da diminuição dos conflitos raciais e de classe.

Na Revista *Quilombo*, de julho de 1950, Ramos trouxe uma pequena nota bastante desconcertante, pelo menos ao espírito de nossos dias atuais, chamada *Apresentação da negritude*, onde defendeu, ao mesmo tempo, a “democracia racial” e o “mito de negritude”. Segundo esse texto:

O Brasil deve assumir no mundo a liderança da política de democracia racial. Porque é o único país da orbe que oferece uma solução satisfatória do problema racial. Com respeito aos homens de cor, oferece-lhes a sociedade brasileira praticamente todas as franquias. E se há um problema dos homens de cor em nosso país, ele consiste eminentemente em exercitá-los pela cultura e pela educação, para usar aquelas franquias (RAMOS, 1950j, p. 11).

Com essa tese, o sociólogo do TEN reafirmou dois pontos importantes estabelecidos por um conjunto de autores, como Gilberto Freyre, Arthur Ramos e Donald Pierson, entre outros¹³⁸. O primeiro ponto é a singularidade da questão racial no Brasil; o segundo, a inexistência de obstáculos estruturais à ascensão e assimilação das pessoas negras na sociedade brasileira. Mais uma vez, o que diferiu a concepção de Ramos foi seu viés pragmático, já que tanto a “democracia racial”, quanto a assimilação das pessoas negras na sociedade de classes deveria ocorrer mediante um projeto de planificação social e não como um resultado espontâneo dos contatos interraciais (PALLISSER SILVA; CALDAS, 2020; CALDAS; PALLISSER SILVA, 2021). Mas, já de posse dos modelos teóricos produzidos pela negritude francófona (BARBOSA, 2013), Ramos defendeu a negritude como um elemento fundamental da cultura brasileira:

A negritude não é um fermento de ódio. Não é um cisma. É uma subjetividade. Uma vivência. Um elemento passional que se acha inserido nas categorias clássicas da sociedade brasileira e que as enriquece de substância humana. (RAMOS, 1950j, p. 11).

No entanto, no final de 1950, depois do I Congresso do Negro Brasileiro, Ramos começou a tensionar o modelo da Escola de Chicago acerca do ciclo das relações raciais, à medida que ele se

138 Segundo Barbosa (2004), tal posição se coadunava com a política de alianças que o TEN procurava manter com os intelectuais tradicionais das relações raciais; no entanto, como mostra o mencionado comentador, essa aliança foi rompida depois do I Congresso do Negro Brasileiro (1950), onde a afirmação da negritude, enquanto diferença étnica irreduzível às classes e à nacionalidade, foi defendida por alguns membros do TEN, sobretudo, Ironides Rodrigues. Nos determos nesses acontecimentos no capítulo seguinte.

atentou para as questões estruturais intimamente conectadas com o “problema do negro”, evidenciando os aspectos negativos da assimilação:

As estimações, as preferências, as idealizações do negro brasileiro são condicionadas por sua situação econômica, social e política. A cultura ocidental, elaborada por pessoas brancas moldou o seu sistema axiológico, a sua semelhança [...]. Introduzidos nesta cultura que não elaborou, os negros assimilaram os seus valores e porque os assimilaram manifestam no seu comportamento, consciente e inconsciente, a tendência a identificar-se com o branco. Mas esta tendência é uma espécie de vector, de caráter precário e circunstancial. Não é nada orgânico ou instintivo (RAMOS, 1950m, p. 3).

Ramos foi adiante e associou esse “sistema axiológico” produzido por pessoas brancas a uma patologia estruturalmente condicionada:

Os problemas psicologicos[sic] do negro brasileiro, são, portanto, culturalmente condicionados. A própria organização social do Brasil engendra uma patologia. É essa organização mesma que tem de ser objeto de um tratamento, se se pretende uma reabilitação psicológica das massas de cor. O aspecto prático do problema do negro é este (RAMOS, 1950m, p. 3).

Ainda no ano de 1950, no texto *Os estudos sobre o negro no Brasil*, Ramos começou a radicalizar sua crítica e o tensionamento da tese do ciclo das relações raciais. O texto se indaga acerca de qual é a situação dos estudos sobre o negro no Brasil e distingue duas correntes de pensadores. Cada uma delas entende distintamente o processo de aculturação e assimilação do negro no Brasil: de um lado, haveria uma tradição que supunha implicitamente “que a abolição tenha sido uma resolução definitiva dos problemas da massa de côr” e que a agenda de pesquisa científica consistiria em descrever os costumes da população negra, sobretudo, aqueles mais nitidamente de origem africana, como peças de museu (RAMOS, 1950n, p. 2); de outro lado, haveria outra corrente que defendia que a Abolição não resolveu os dilemas da população negra, já que isso passaria pela assimilação dessas populações de maneira igualitária na sociedade capitalista, o que só poderia realizar-se com a criação de mecanismos institucionais que melhorassem a condição de vida dessa população e com uma reeducação dos brancos¹³⁹.

Ramos não recusou a ideia de que a população negra deveria assimilar-se à sociedade competitiva, adotando alguns valores e práticas de origem europeia, por exemplo, a religião católica ou protestante. O que ele contestou é que esse processo ocorresse espontaneamente e que se centrasse na perspectiva e na estética dos grupos brancos. Essa é uma posição bastante problemática, já que, de um lado, ele era ambíguo quanto à valorização das tradições de origem

139 Nas palavras de Ramos: “há hoje dois temas fundamentais: o da evolução do nível moral, cultural e econômico das massas de côr através de mecanismos de cooperação específicos para o negro e o da reeducação das camadas [b]rancas [sic] e brancóides” (RAMOS, 1950m, p. 2).

africana, para ele a fidelidade a dois sistemas culturais criava uma grande ambivalência psicológica na pessoa negra, de modo que essas visões de mundo só seriam válidas se ganhassem função na integração social e psíquica do negro na sociedade competitiva em surgimento no país¹⁴⁰; de outro, ele recusava o desejo de ser europeu, de ser branco e considerava isso, em países como o Brasil, uma patologia. Sua saída dessa aporia, derivada do modo como a Escola de Chicago pensava a cultura, aconteceu em dois níveis: no nível macrossociológico, o Estado deveria criar condições para a real ascensão das “massas de côm” dentro de uma ordem competitiva; na perspectiva microssociológica, instituições como o TEN deveriam dar meios para que o processo de assimilação dos valores da sociedade capitalista ocorresse com o mínimo de prejuízo para a subjetividade da pessoa negra, o que implicava recusar toda a estética da branquitude e desenvolver uma da negritude adaptada às experiências da população brasileira.

Com exceção da questão da negritude que foi incorporada no ano de 1950, ainda em 1949, por ocasião da instalação do Instituto Nacional do Negro, órgão de pesquisa filiado ao TEN, Ramos estabeleceu as linhas gerais desse projeto de assimilação da população negra, tensionando, em muitos aspectos, a teoria do “ciclo de relações raciais” proposto por Park ou mesmo a visão de democracia racial encontrada em outros teóricos brasileiros e mesmo nas classes dirigentes¹⁴¹. Nesse discurso sua questão era contextualizar sociologicamente o papel do TEN na estrutura social brasileira. Sua tese era a de que essa instituição seria uma organização fundamental na planificação da vida da população negra, visto que o TEN era “fruto de uma profunda compreensão das peculiaridades do problema do negro no Brasil” e, partindo dessa visão, teria encaminhado a solução deste através da reeducação da “gente negra nos estilos de comportamento da classe média e superior da sociedade brasileira” (RAMOS; NASCIMENTO, 1950, p. 36 e 38).

140 Segundo Elisa Larkin Nascimento, a “ambivalência da liderança do TEN” decorria do fato de que Ramos e Abdias do Nascimento se apoiavam numa noção de progresso entendida como a superação da miséria e do analfabetismo por meio da industrialização e da modernização do país. Com isso tendiam a identificar, o que não estava nessa lógica, como arcaico e perpetuador das desigualdades. A questão era incluir a população negra no progresso e a afastar do arcaico: “Aí estão os fundamentos da aparente ambivalência da liderança do TEN ao propugnar pelos valores da cultura negra, insertos de forma dinâmica na cultura moderna pelo ‘progresso’, e ao mesmo tempo caracterizar ‘mentalidades pré-lógicas’ e ‘pré-letradas’ como fatores de atraso. Condenar as políticas de governo que tivessem o efeito de ‘fazer retornar as minorias e os povos de côm às formas arcaicas de sociabilidade e de cultura, ou conservá-las marginais nas condições ecumênicas contemporâneas’ (Guerreiro Ramos, 1957:200–2) significava combater a exclusão do afrodescendente, livrando-o de sua situação de extrema pobreza e capacitando-o para exercer a cidadania plena na sociedade moderna. Significava situar a população negra ‘em nossa sociedade como uma comunidade capaz de situar e resolver os seus próprios problemas, sem a necessidade de apelar para ideologias políticas’” (NASCIMENTO, 2003, p. 370–371).

141 Para uma comparação entre alguns dos diversos projetos de democracia racial existentes no Brasil nos anos de 1940 ver Caldas; Pallisser Silva (2021).

Para justificar essa tese, ele estabeleceu um diagnóstico da situação do negro no país realçando dois aspectos: a dificuldade das populações negras em se reintegrarem econômica e socialmente na nova ordem social, porque não houve uma planificação no pós-abolição, nem para combater os efeitos psicológicos da colonização, da escravidão e das frustradas tentativas de ascensão do negro; e nem para alterar substancialmente a estrutura social. Quanto ao primeiro ponto, ele destacou que a colonização e a tutela dos povos africanos pelos europeus resultaram numa “profunda ambivalência psicológica”, que fez o “homem de côr” “hesitar entre as sobrevivências africanas e os traços culturais representativos do Ocidente” (RAMOS; NASCIMENTO, 1950, p. 41). Além disto, a escravidão teve outros efeitos psicológicos que precisariam de uma terapêutica social, pois ela foi também uma forma ideológica de dominação que moldou a estrutura psicológica dos escravizados no sentido de tornar aceitável o *status quo* escravocrata e, simultaneamente, conformou o caráter “da população brancóide” no “hábito de servir-se dos homens de côr como instrumento” (RAMOS; NASCIMENTO, 1950, p. 36).

Diante dessa realidade, incapazes de compreender que a liberdade “é uma situação complexa, dinamizada por fatores psicológicos e sociais numerosos”, as elites dirigente tiveram um comportamento “idealista utópico”, fazendo da liberdade uma condição exclusivamente jurídica (RAMOS; NASCIMENTO, 1950, p. 37). Por fim, essa inércia social, fruto da falta de planejamento e de interesses escusos, agravou a situação psicológica do negro levando-o a se ressentir socialmente, visto que, embora em igualdade jurídica com o branco, a falta de igualdade econômica e cultural o levou a perder a competição por bens sociais (RAMOS; NASCIMENTO, 1950).

Com essa argumentação histórica, Ramos implicitamente está se opondo às posições dominantes no campo sociológico brasileiro, ainda ocupadas por teóricos como Pierson, Gilberto Freyre, Arthur Ramos e seus epígonos. Dentro do TEN, com a ajuda de Guerreiro Ramos, a colonização, a escravidão e seus legados foram revistos de uma perspectiva que considerava que a assimilação e a aculturação do negro no Brasil não foi bem sucedida, que os valores e a estética ligados a essa integração precisavam ser reavaliados, que a ideologia da brancura (como Ramos chamará anos mais tarde) precisa ser denunciada como um mecanismo de alienação e que o passado trouxe obstáculos que demandavam um aumento da racionalidade institucional para serem superados. Os efeitos dessa ruptura com a *doxa* se fizeram sentir anos mais tarde e foram decisivos na carreira e na teoria social de Ramos. Todavia, como veremos no capítulo seguinte, tal cesura

com a ideologia dominante, só foi possível devido à inserção de Ramos na tradição de luta (inter)nacional dos movimentos negros.

Mostramos como Guerreiro Ramos usou e alterou as noções de interação, comunidade/*folkway*, áreas de desorganização, assimilação e aculturação. Embora, entre 1943 e 1948, ele estivesse ligado a uma teoria que mais tarde criticaria duramente, ainda assim, certas noções usadas nesse período se consolidaram como notas básicas da teoria social do autor. A primeira delas é a ideia de que o objeto da ciência é relacional e não substantivo. A segunda é que a vivência, enquanto síntese das relações produzidas pela subjetividade em sua interação com o meio social, é maneira mais adequada de abordar o objeto sociológico do ponto de vista da experiência do indivíduo. O terceiro elemento é a permanência de uma tensão, já notada na sua metateoria, entre os aspectos singulares e espontâneos da subjetividade, e os processos de socialização, normalização, aculturação e assimilação: sem esses processos não há vida social e o indivíduo não pode satisfazer suas necessidades mais elementares; excessivamente socializado, aculturado e assimilado, a pessoa perde suas reservas de espontaneidade e adquire patologias. Daí uma função essencial dos conceitos sociológicos: tornar menos opressivos esses processos sociais de modo que eles não subjuguem totalmente as forças subjetivas. Essa ênfase pragmática nos conceitos, isto é, na sua funcionalidade social e psicológica, marcou todo o processo de apropriação descrito neste capítulo. Outra característica desse processo foi a tentativa de mudar o foco de operação dos conceitos, indo do nível microssociológico das interações face a face, para o macrossociológico das grandes estruturas sociais ligadas à nação.

Outro elemento importante é o giro de perspectiva feita por Ramos. Por exemplo, enquanto as teorias importadas simplesmente comparavam o que diferia o tradicional/*folk* do moderno e construíam escalas de civilização, a teoria de Ramos procurava organizar os meios para diminuir essa diferença, tendo em vista a construção de uma sociedade industrial capaz de aumentar o bem-estar coletivo. Outra mudança é notável no seu manejo dos conceitos de assimilação e aculturação: não se tratava mais de observar como os negros incorporavam a cultura europeia, mas da própria população negra, através de sua *intelligentsia*, decidir quais elementos dessa cultura elas iriam ou não adotar em vista de sua ascensão social e de saúde psíquica.

A partir de seu trabalho teórico, de maneira geral, Ramos foi construindo uma teoria social que tinha como pressuposto não uma sociedade liberal etnicamente dividida e regida unicamente pela livre concorrência, mas uma organização social planejada onde instâncias acima dos

interesses individuais deveriam regular os processos sociais, por exemplo, o Estado de tipo desenvolvimentista produzido durante “os anos de Getúlio”¹⁴² ou o conjunto institucional antirracista ligado ao TEN.

Se na década de 1940, Ramos se manteve ainda comprometido com as categorias da sociologia estadunidense, logo, com a *doxa* dominante; no início de 1950, ele afirmou que a maior parte dessas noções pressupunham uma visão conservadora da sociedade porque escamoteavam o devir histórico perpétuo do processo social. Dessa forma, ele denunciou a falta de historicidade desses conceitos:

Toda a sociologia e a antropologia norte-americanas [...] baseiam-se no pressuposto de que a sociedade ianque, atual, é perfeita ou definitiva, apresentando defeitos parciais, que podem ser corrigidos por meio de medidas tecnicamente elaboradas. Absolutizam o presente. Não o vêem como um momento fugaz de uma série dialética.
Examine-se o sistema de referência da sociologia geral, nos Estados Unidos, com seus conceitos de isolamento, contato, competição, conflito, acomodação, assimilação e controle social. Todos eles refletem atitude antidialética e paralisante de uma sociedade que [...] ‘se idolatriza’ ou que está adormecida sobre os lauréis (RAMOS, 1995a [1953], p. 148).

Indo mais a fundo ele relacionou processos como a assimilação e a aculturação às formas de colonização, afirmando que na “lógica colonial” “se aliam outras formas complementares de dependência, como a assimilação, a aculturação, a associação” (RAMOS, 1995a [1958], p. 36–37). Dois eventos contribuíram decisivamente para esse processo: a ruptura da *intelligentsia* do TEN com os acadêmicos apoiados no paradigma norte-americano e as recusas das teses de Ramos no II Congresso Latino Americano de Sociologia. Mas, quando esse processo ocorreu, Ramos já tinha uma teoria social madura o suficiente para fazer a crítica da *doxa* dominante no campo sociológico até então. Essas experiências serão objeto de análise dos capítulos subsequentes.

142 Sobre as características desenvolvimentistas dos governos Vargas consultar Fábio Sá e George Kornis (2004), e também Pedro Paulo Zahluth Bastos (2011).

3 AS VIVÊNCIAS NO TEN: A NEGRITUDE POLÊMICA¹⁴³

Durante os anos de 1948 e 1955, Guerreiro Ramos esteve ligado ao Teatro Experimental do Negro (TEN). Essa experiência teve grande impacto em sua produção teórica, visto que propiciou condições sociais e intelectuais para questionar as posições teóricas dominantes acerca das relações raciais no Brasil ancoradas, como já vimos, nos conceitos de aculturação e assimilação, cujo resultado sintetizava-se na ideologia da democracia racial, que trataremos brevemente neste capítulo. Nesse processo, tanto a incorporação de uma agenda de pesquisa vinda das organizações políticas e culturais negras nacionais, quanto a recepção e o desenvolvimento das teorias da negritude, oriundas da produção de intelectuais da diáspora africana, serviram como ferramentas teóricas para uma ampla crítica dos estudos raciais no Brasil. Este capítulo mostra como esse processo ocorreu e quais foram seus resultados teóricos.

No final da década de 1940, Ramos se constituiu como um intelectual do TEN, uma organização política e cultural antirracista do Rio de Janeiro. Isso só foi possível devido à sua amizade com Abdias do Nascimento, figura singular na intelectualidade brasileira. Essa amizade se estendeu durante toda a vida de Ramos¹⁴⁴, que chegou a dizer que escreveria “a história secreta de Abdias do Nascimento”, mostrando seu caráter “precursor” no modo de “viver dialeticamente a negritude”, fato que lhe impediu o “êxito social” devido à “penúria” e à “mediocridade ambiente” (RAMOS, 1995a [1954], p. 167).

Mesmo sendo amigo de Nascimento desde 1939, Ramos não ingressou imediatamente no TEN, logo depois de sua criação, em 1944. Segundo ele, mesmo “sendo de raça negra”, não tinha, “pessoalmente, motivos para reivindicações relacionadas a acidentes raciais”, de modo que conhecia o que se chamava de “problema do negro” “principalmente através da literatura antropológica e sociológica” (RAMOS, 1953n, p. 2). Isso o fez adiar, apesar dos convites anteriores de Nascimento, sua entrada no movimento. Teria sido a convivência com as pessoas ligadas ao TEN que lhe teriam convencido a participar, em 1948, dessa organização. Nesse momento, ele teria

143 Muitos dos argumentos deste capítulo surgiram de conversas com Nikolas Pallisser Silva, a quem agradeço as contribuições.

144 Na sua última entrevista, dada meses antes de sua morte, Ramos afirmou: “Conheci Abdias em 1939, aqui no Rio. Abdias, Gerardo de Melo Mourão e Efraim Tomás Bó são os maiores amigos que eu tive; nós nunca deixamos de ser amigos” (RAMOS, 1995b, p. 172).

sido “contagiado” pela “paixão [...] vivida pelos que labutaram e labutam no Teatro Experimental do Negro” (RAMOS, 1953n, p. 2).

Podemos compreender o TEN como um conjunto de instituições funcionando nas intersecções do campo artístico, científico e político, dentro do qual circulava aquilo que Aldon D. Morris (2015, p. 187, 188) chamou de “capital de libertação”. Esse capital se forma quando os circuitos dominantes da produção cultural impedem, através de discriminações de diferentes espécies (classistas, étnico/raciais, sexistas ou de nacionalidade), a entrada de certos intelectuais nesse espaço de produção. Então esses grupos intelectuais se juntam e começam a refletir e produzir conhecimento acerca das desigualdades sociais que levaram à sua exclusão do circuito dominante. Disso resulta, frequentemente, uma afinidade com os grupos subalternos, que motiva essa intelectualidade a produzir produtos simbólicos que funcionem como “armas de libertação” desses coletivos violentados material e simbolicamente (MORRIS, 2015, p. 188). Devido a ocuparem as margens do campo de produção intelectual, esses grupos possuem poucos recursos materiais, por isso, dependem, em grande medida, de trabalho intelectual voluntário ou remunerado por um preço abaixo do mercado.

Foi nessa condição de voluntário que Ramos começou a participar do TEN, a partir do final do segundo semestre de 1948, quando se dispôs a ajudar na organização da 1.^a Conferência Nacional do Negro. Em janeiro de 1949, surgiu no movimento a ideia de criar o Instituto Nacional do Negro (INN), um órgão de pesquisa científica, criado um ano depois, cujo primeiro diretor foi o próprio Guerreiro Ramos. Em agosto de 1950, ele teve grande participação no 1.^o Congresso do Negro Brasileiro, cujo resultado foi a ruptura do TEN com a intelectualidade acadêmica que estudava o “problema do negro”. E do final de 1948 a 1950, durante toda a trajetória do periódico, escreveu diversos artigos no jornal *Quilombo*, principal veículo de comunicação do referido grupo. Também participou da idealização e organização do concurso de artes plásticas, orientado para a construção de uma representação negra de Jesus Cristo, e da Semana do Negro, ambos realizados pelo TEN no ano de 1955.

Na interpretação de Barbosa (2004, p. 51), no final da década de 1940, o TEN “já havia se concretizado como núcleo cultural e político carioca”, e, nesse contexto, a vinculação de Guerreiro Ramos ao grupo teria decorrido de dois motivos:

sua disposição para novos desafios pessoais e intelectuais que não encontravam eco em seu trabalho no DASP¹⁴⁵; b) a possibilidade de restabelecer contato pessoal com Arthur Ramos, seu ex-professor da Faculdade de Filosofia, no auge de sua consagração, no campo intelectual e científico internacional (BARBOSA, 2004, p. 52)

Segundo essa interpretação, seriam os interesses acadêmicos que atraíram o sociólogo do DASP para o TEN. É uma hipótese possível, porém não devemos descartar também as relações de amizade com Abdias do Nascimento e o interesse de ambos pelas artes, bem como a autoidentificação do sociólogo com a “raça negra” e sua motivação de lutar contra as opressões. Além disso, não se pode ignorar o argumento de Elisa Larkin Nascimento (2020, p. 20) de que a metafísica anárquica da juventude favoreceu esse encontro, ou seja, “a rebeldia de Guerreiro Ramos o aproximou de Abdias do Nascimento e do TEN”. Aliás, as três explicações tem fundamentos sociológicos e psicológicos, já que o TEN constituía-se em um espaço social, situado na periferia do campo intelectual, muito ofensivo ao *status quo* da produção cultural do país. Desse modo, em síntese, foram as disposições adquiridas por Ramos na sua trajetória intelectual que o interpelaram para essa mistura de estética, ciência e política, de caráter herética e heterodoxa, em que se configurava o TEN. Incluídas nessas disposições estavam as experiências de exclusão e marginalidade no campo acadêmico¹⁴⁶, que o dispunham a se envolver na produção do “capital de libertação”, que a maquinaria do TEN se propôs a desenvolver.

A vivência no meio da intelectualidade do TEN lhe teria propiciado meios de ter outra visão sobre a questão racial no Brasil, muito afastada da que havia adquirido no campo das ciências sociais:

O T.E.N. me deu uma oportunidade de viver o problema do negro, em vez de ler ou escrever coisas doutorais sobre ele. E segui a regra fecunda: ‘*on s’engage, puis on voit*’. E a partir de uma situação concretamente vivida, comecei a estudar a fundo o problema do negro, no Brasil. O meu *engagement* representou, inicialmente, uma fase de liquidação de certas fixações mentais de que era vítima até aquele momento e, em seguida, conferiu-me a capacidade de ver as relações de raça, desde uma perspectiva que não suspeitava existir (RAMOS, 1953n, p. 2)

Esse processo somente pode ocorrer porque o TEN aglutinava diversas pessoas negras, ocupantes das posições médias do espaço social, que tiveram uma pequena mobilidade ascensional sem perder seus laços com os grupos de origem, portadoras de significativa quantidade de capital

145 Analisaremos as experiências de Guerreiro Ramos no DASP no próximo capítulo.

146 Lembrando que, apesar das duas indicações que recebeu para ocupar cátedras na FNFi, Ramos foi preterido e dois intelectuais brancos ocuparam esses postos, Vítor Nunes Leal e Costa Pinto. O autor relacionou esse fato mais como uma exclusão política (devido às suas ligações com Isaías Alves), do que com uma discriminação racial (RAMOS, 1995, p. 140), no entanto não podemos descartar essa última hipótese.

simbólico, tendo em vista que exerciam profissões como a docência, a medicina, as artes, a advocacia, a enfermagem, entre outras. As vivências das pessoas negras mais pobres, como a de diversas empregadas domésticas, também foram significativas na estruturação do TEN. Além disso, alguns intelectuais e políticos brancos também se aliaram ao movimento e contribuíram para a formação do referido capital de libertação do grupo.

O pensamento de Ramos sobre as relações raciais é mais bem compreendido quando ligado a esse modo “de viver o problema do negro” próprio ao TEN, isto é, como luta pela melhoria das condições de vida da população negra no Brasil. Apesar das diferenças contextuais, longas tradições de enfrentamento da ordem social, que levaram ao acúmulo de experiências políticas, condicionaram essa perspectiva sobre a realidade. Era nesse sentido que o sociólogo negro via as reflexões e os posicionamentos políticos e culturais do TEN, isto é, como uma continuidade da longa luta da população negra no Brasil para melhorar suas condições de vida:

a mais antiga posição em face do problema do negro no Brasil se configurou predominantemente sob a forma de comportamentos políticos ou revolucionários antes que sob a forma de escritos. Caracteriza-se pelo propósito antes de transformar a condição humana do negro na sociedade brasileira do que de descrever ou interpretar os aspectos pitorescos e particularíssimos da situação da gente de côr; seus prógonos e epígonos são numerosos e se registram desde a época colonial. Entre eles, podem ser citados Chico Rei, Zumbi e outros chefes de quilombo, reis e rainhas de congos, alguns babalaôs e mães de santo, Luiz da Gama, Joaquim Nabuco, José do Patrocínio, os Rebouças, Álvaro Bomilcar, José Correia Leite, Geraldo Campos de Oliveira, os irmãos Veiga, Luiz Lobato, Jorge Prado Teixeira, Ironides Rodrigues, Fernando Góes, Maria Nascimento, Ruth de Souza, Claudino Filho, José Bernardo da Silva, Léa Garcia, Joviano Severino de Melo, José Pompílio da Hora, Solano Trindade, Abigail Moura, Sebastião Rodrigues Alves, Abdias do Nascimento... Incluem-se nesta linha de orientação manifestações e entidades coletivas como as associações secretas e públicas de escravos, o movimento abolicionista, conferências e congressos de negros, a Frente Negra, o Teatro Experimental do Negro (RAMOS, 1953k, p. 1).

Ramos se integrou de tal modo ao TEN que não é tarefa fácil, nem produtiva, na maior parte das vezes, distinguir suas reflexões das do restante do grupo. Parece-nos que o TEN constitui uma espécie de intelectual coletivo, agregando parte da experiência da luta dos povos negros não apenas no Brasil, mas também no espaço da diáspora negra. Dado a complexidade e a quantidade de pessoas envolvidas no TEN, bem como os interesses deste trabalho, restringiremos nossa análise principalmente a dois agentes. Podemos dizer que o encontro de Ramos com Nascimento, foi também a reunião de grande parte da herança do movimento negro (de São Paulo e do Rio e Janeiro) com parte do instrumental sociológico existente no Brasil para se pensar as relações raciais.

O resultado desse encontro deixou marcas profundas, mas nem sempre lembradas, nas ciências sociais brasileiras¹⁴⁷.

Nascimento e Ramos compartilhavam diversas experiências em comum. Eles faziam parte da primeira geração de homens negros que nasceram no pós-Abolição. Ambos viveram suas infâncias em cidades do interior, onde puderam ver muito vivas as estruturas escravocratas da sociedade brasileira; passaram pelo integralismo, provavelmente, como uma forma de integração nos meios intelectuais; estudaram na Universidade do Brasil; e compartilharam o interesse pela poesia e pela vida de poeta que lhes infundia um certo desprezo pelas convenções sociais, como fica expresso em suas trajetórias.

O que distinguiu a carreira dos dois intelectuais era que Nascimento teve uma ampla vivência nas organizações de pessoas negras de São Paulo e do Rio de Janeiro, enquanto Guerreiro Ramos vivia mais no “mundo dos brancos”. Por causa dessas vivências, Nascimento reuniu em torno de si uma série de intelectuais e artistas, negros e negras, que constituíram um espaço social na intersecção do campo artístico, político e científico. Para compreender esse papel catalisador, convém nos determos um pouco na trajetória desse agente¹⁴⁸.

Abdias do Nascimento (1914–2011) nasceu na cidade de Franca, São Paulo. Na infância, viveu a experiência do período pós-abolição no interior do Estado. Sua avó havia sido escrava, sua mãe prestava serviço nas fazendas da região como doceira, cozinheira, lavadeira e ama-de-leite; conviveu com pessoas negras que, por falta de qualquer oportunidade, se mantinham subordinadas aos donos de fazenda ou viviam nas cidades fazendo toda categoria de trabalho esporádico para se manterem vivas; viveu o preterimento da mão-de-obra negra pela do imigrante europeu; viu a perseguição urbana aos homens negros acusados de vadiagem; assistiu aos efeitos do alcoolismo na população recém-liberta; experimentou também a altivez de alguns grupos de negros, que viviam relativamente isolados e utilizavam-se de demarcadores étnicos rígidos em relação tanto aos brancos, quanto aos outros negros; foi íntimo também da oralidade e do saber vindo da África e cultivado nas comunidades negras do interior, como a narração de histórias e o saber sobre ervas.

Com grande dificuldade, conseguiu terminar os estudos iniciais e, com 16 anos, se alistou no Exército como voluntário, mudando-se para a cidade de São Paulo, pouco antes da Revolução

147 Alguns anos mais tarde, encontro semelhante ocorreria entre Florestan Fernandes e integrantes do movimento negro de São Paulo, que contribuíram decisivamente para sua importante obra *A integração do negro na sociedade de classes*.

148 Os dados biográficos de Abdias do Nascimento foram retirados dos livros de Sandra Almada (2009), Elisa Larkin Nascimento (2014) e Márcio José Macedo (2005).

Constitucionalista de 1922. Nessa cidade viveu mais intensamente experiências de discriminação e racismo, que se acentuaram com as crescentes levadas de imigrantes europeus que ali chegavam. Nesse contexto, a imprensa negra tornou-se bastante atuante, guiada por intelectuais letrados que pretendiam dar direção para a população afro-brasileira. Por meio desses periódicos, tomou contato com a luta organizada da população negra e, assim que pode, ingressou nas fileiras da Frente Negra Brasileira (FNB), onde iniciou sua formação política e constituiu um sentimento de pertencimento coletivo às causas do povo negro (ALMADA, 2009).

As condições de falta de emprego, educação, saúde e de qualquer política pública favorável à população negra, constituíam o solo de onde brotou a FNB, que tinha como objetivo principal denunciar as formas de exclusão no mercado de trabalho e nos diferentes espaços sociais. Sua agenda política consistia na denúncia da falsa abolição, que considerava uma “mentira cívica” que mantinha a população negra presa à miséria; na exposição do racismo e da discriminação enfrentados por essa população; na recusa da associação do negro com o escravo; e no enfrentamento do projeto eugênico de branqueamento levado a cabo pelo Estado, entre outras coisas, com sua política imigratória. A FNB se constituiu na primeira grande organização de massa da população de origem africana no Brasil, além do protesto e da denúncia esteve voltada para a promoção da educação, para a conquista de direitos sociais e para a sociabilidade das pessoas negras. Chegou a lançar candidatos negros na arena política, no entanto, o Estado Novo a colocou na ilegalidade, antes de conseguir a eleição de qualquer um deles. No plano internacional, assim como outros movimentos negros do período, a FNB, mesmo diante das dificuldades de comunicação, se esforçava para manter contato com a luta negra transnacional (NASCIMENTO, 2003).

Participando desses movimentos, desde a juventude, Nascimento se opôs frontalmente ao preconceito e à discriminação. Por causa dessa postura, entrou em alguns confrontos físicos na cidade de São Paulo, um dos quais lhe rendeu a expulsão do Exército. Para fugir da perseguição policial resultante de sua postura combativa, mudou-se para o Rio de Janeiro. Ali trabalhou primeiro como faxineiro, depois como revisor, teve contato com terreiros de candomblé e foi interpelado pelo discurso nacionalista e anti-imperialista da Ação Integralista Brasileira (AIB). Filiou-se a essa organização e isso lhe deu acesso a pessoas como Hélder Câmara, Santiago Dantas, Roland Corbisier, Alceu Amoroso Lima, entre outras personalidades do período. Segundo ele, sua entrada nos círculos da AIB foi uma grande sorte para um jovem negro pobre que vivia em

precárias condições sociais. Ali teve uma formação cultural ampla sobre diversos assuntos, conquistando uma espécie de cultura geral que foi fundamental em sua carreira (ALMADA, 2009).

Em 1938, com Aguinaldo de Oliveira Camargo e Geraldo Campos de Oliveira, foi para Campinas realizar o Congresso Afro-campineiro. Ali percebeu a necessidade de fazer alianças com pessoas não negras sensíveis ao combate do racismo. Depois do Congresso, ficou um tempo na casa de um amigo, dedicando-se à poesia de Cruz e Souza. Um pouco depois, mudou-se novamente para São Paulo, onde um amigo concedeu-lhe um emprego no banco Mercantil (ALMADA, 2009). Em 1940, voltou para o Rio de Janeiro, onde fundou com Efrain Tomás Bó, Gerardo Melo Mourão e outros, uma confraria de poetas que eles chamaram de “Santa Hermandad Orquídea” – todos eles também amigos de Guerreiro Ramos. Essa confraria representava “um pacto de vivência estética e existencial”, ligado a uma vida que procurava se transcender e ascender ao divino por meio da arte (NASCIMENTO, 2014, p. 139). Os participantes desse grupo viviam em meio às artes, à boemia, à falta de dinheiro e ao desprezo pelas convenções sociais. Nesse espírito viajaram para o Amazonas, de onde seguiram para Iquitos, no Peru, Letícia e Lima na Colômbia, La Paz, na Bolívia, e Buenos Aires, na Argentina. Para financiar a viagem, contaram com favores, mas também trocaram trabalhos intelectuais, por exemplo, conferências e artigos de jornais, por hospedagem e alimentação no decorrer do percurso (ALMADA, 2009).

Nascimento viveu uma experiência fundamental no Teatro Municipal de Lima no Peru, quando um ator branco, Hugo D’Eviéri, representou, pintado de preto, o protagonista negro da peça “O Imperador Jones”, de Eugene O’Neill¹⁴⁹. Essa experiência desencadeou nele uma compreensão aguda dos impedimentos postos à pessoa negra no Brasil, impedindo que ela se faça protagonista no teatro e na vida. Além disso, tão problemático quanto a impossibilidade dessas pessoas representarem papéis relevantes, era a forma como eram representadas no teatro: enquanto o teatro de O’Neill apresentava as reais vivências do negro, o brasileiro o tratava de modo infantil ou burlesco (MACEDO, 2005). Seguindo a viagem, Nascimento ficou um ano em Buenos Aires, no Teatro del Pueblo, onde recebeu lições de dramaturgia. Foi ali que recebeu grande parte da formação em teatro necessária para a criação do TEN (ALMADA, 2009; NASCIMENTO, 2014).

Quando voltou ao Brasil em 1943, Nascimento foi preso, por uma briga que teve com um delegado que o discriminou racialmente no ano de 1936, e passou um ano na penitenciária do

149 Eugene O’Neil (1888–1953), ganhador do prêmio Nobel de literatura em 1936, era o principal dramaturgo norte-americano na época, suas peças se caracterizam pela tentativa de transpor para o palco, muitas vezes de maneira trágica, as vivências de pessoas negras nos EUA, bem como os dilemas enfrentados por elas devido ao racismo.

Carandiru. Ali criou o Teatro do Sentenciado. Depois de um ano preso, com 30 anos, voltou para o Rio de Janeiro. Na então capital da República, encontrou pessoas interessadas na fundação de um Teatro do Negro, entre elas estavam Aguinaldo de Oliveira Camargo, Ironides Rodrigues, Ruth Souza entre várias outras. Eles fundaram o TEN em 13 de outubro de 1944 com o propósito de denunciar o racismo, conscientizar a pessoa negra acerca de sua condição objetiva na sociedade, fornecer condições para a educação da população negra, conquistar representatividade política para ela, além de valorizar a cultura afro-brasileira através da arte.

3.1 O TEATRO EXPERIMENTAL DO NEGRO: TEORIA E PRÁTICA

O TEN foi fundado em 13 de outubro de 1944, no Café Amarelinho, na Cinelândia, em meio à euforia democrática decorrente do fim da II Guerra e à derrocada do Estado Novo. Nesse contexto estavam em pauta temas como povo, nacionalidade, identidade e democracia racial (NASCIMENTO, 2014). Segundo Elisa Larkin Nascimento, o TEN “foi a primeira entidade do movimento afro-brasileiro a ligar, na teoria e na prática, a afirmação e o resgate da cultura brasileira de origem africana com a atuação política” (2003, p. 251).

Além disso, de acordo com Antônio Sérgio Alfredo Guimarães (2004), o TEN trouxe em seu interior uma identidade marcada pela solidariedade transnacional com os povos negros da África e da diáspora. Márcio José de Macedo (2005) argumentou que o TEN inseriu-se no contexto de surgimento de diversas “modernidades negras”, por exemplo, do Harlem Renaissance e da Negritude francesa – chama-se de “modernidade de negra” às novas formas de autorrepresentação e organização política dos povos negros na diáspora, centradas na valorização da história e da cultura dos povos africanos e seus descendentes. A escolha da peça “O Imperador Jones”, de Eugene O’Neil, como a primeira montagem do TEN, já indicava essa conexão entre o grupo e a modernidade negra norte-americana.

Negros e negras pertencentes às baixas classes médias iniciaram a organização do TEN. Guimarães (2004) argumentou que à proporção que eles e elas foram percebendo a existência de obstáculos intransponíveis à sua ascensão social, relacionados, sobretudo, à cor de pele, esse grupo reforçou seus laços com as pessoas negras de classes inferiores e procurou construir projetos políticos mais amplos. Concomitantemente, o grupo tinha a função de possibilitar que artistas e

intelectuais negros e negras participassem mais ativamente na produção cultural de vanguarda da cidade (MACEDO, 2005). Com isso, esse coletivo buscava construir outra representação das pessoas negras no campo cultural, rompendo com o paternalismo aí vigente (NASCIMENTO, 2014). Além disso, gradativamente, o TEN foi alterando a representação da população negra, fazendo uma transição de um imaginário baseado na ideia de mestiçagem e da integração nacional para um ideário apoiado na afirmação étnica da negritude, enquanto forma política e estrutura de sentimento, sem, no entanto, abandonar reivindicações de justiça social.

Inicialmente, devido ao contexto autoritário do Estado Novo, o TEN desempenhou atividades puramente culturais e artísticas, porém, à proporção que o regime se abria, o grupo passou a incorporar práticas políticas em seu interior. De tal modo que uma dimensão fundamental das práticas da instituição em questão foi a indissociabilidade entre estética e política, “seria ilusório separar o trabalho cênico e cultural do TEN de suas iniciativas sociopolíticas, como se fossem esferas independentes” (NASCIMENTO, 2014, p. 169). O uso da palavra “negro” já anunciava esse projeto, visto que ela tinha tanto uma dimensão política, enquanto identidade aglutinadora das pessoas negras em busca de melhores condições de vida, quanto um conteúdo estético, não só porque se ligava a outros signos da chamada cultura afro-brasileira, mas também porque apontava para novos padrões de beleza, próprios aos corpos das pessoas negras e que, por isso, confrontavam os modelos europeus acerca do belo, então dominantes.

Abdias do Nascimento explicitamente defendeu essa junção entre estética e política em discurso inaugural da Conferência Nacional do Negro, em 1949, quando afirmou que:

O Teatro Experimental do Negro” não é, apesar do nome, apenas uma entidade de objetivos artísticos. A necessidade da fundação deste movimento foi inspirada pelo imperativo de organização da gente de cor, tendo em vista a elevação de seu nível cultural e de seus valores individuais (NASCIMENTO, 1966, p. 78).

Do ponto de vista político, o TEN constituiu um grupo mais próximo do populismo, representando pelo PDT, do que do comunismo e das esquerdas mais radicais. Isso ocorreu porque o PDT mostrou-se mais sensível às causas da população negra, permitindo inclusive a formação de um diretório negro no partido, enquanto as esquerdas tendiam a ver a defesa de interesses particulares do povo negro como uma forma de desmobilização da classe operária (MACEDO, 2005).

Esse programa institucional foi muito importante para Guerreiro Ramos, sendo que sem ele, não compreendemos a teoria social mobilizada por ele para entender a questão racial. Como

veremos mais detalhadamente logo a seguir, as práticas do TEN se localizavam numa intersecção entre o campo cultural, o político e o científico. A atuação de Ramos era fundamental para articular esses campos: dado sua formação de poeta, tinha grande sensibilidade para o aspecto estético do movimento; dada sua inserção no campo da sociologia, podia trazer o instrumental sociológico para fundamentar e dar legitimidade para as demandas políticas do movimento. Do mesmo modo, a teoria social de Ramos foi obrigada a dar conta dessas três dimensões das práticas do TEN, consistindo nisso grande parte de sua originalidade. Ademais, o sociólogo do TEN participou ativamente da recepção das posições estéticas e existenciais do movimento de Negritude francófono. A recepção desse movimento alidada à herança política angariada pela organizações negras no Brasil e transmitida no interior do TEN por militantes como Abdias do Nascimento, forçaram com que Ramos desenvolvesse uma crítica ao modo como as ciências sociais tratavam a população negra. Para compreendermos esse processo descreveremos sucintamente as práticas do TEN e indicaremos sua relação com a teoria social de Ramos.

Uma das principais armas do TEN era seu periódico *Quilombo: vida, problemas e aspirações do negro*, que circulou entre 1948 e 1950, editorado por Abdias do Nascimento, voltado para a população negra e centrado na luta antirracista. Entre outras coisas, ele se constituía como um fórum de discussão dos problemas raciais, onde vários autores e autoras se expressavam sobre a problemática racial e sobre as vivências da população afro-brasileira. Nos dez números do jornal, mais de cinquenta intelectuais escreveram em suas páginas¹⁵⁰. Guerreiro Ramos publicou ali seis importantes ensaios¹⁵¹ que dão uma amostra de seu pensamento inicial sobre as relações raciais, trazendo categorias ainda próximas do paradigma da aculturação e da assimilação. Sua inovação nesse período, todavia, consiste na incorporação de teorias psicológicas para entender e enfrentar os efeitos do racismo na subjetividade de pessoas negras e brancas.

150 “Das matérias assinadas do jornal (considerando artigos, entrevistas e traduções), constam cerca de 56 nomes, a saber: Renato de Almeida; Carlos Drummond de Andrade; Francisco de Assis Barbosa; J. Barbosa; Orestes Barbosa; Lima Barreto; Roger Bastide; Georges Bataille; Efraim Tomás Bó; Braga Filho; José Brasil; Ralph Bunche; Edson Carneiro; Mauro de Carvalho; Waldemar das Chagas; George Chalaby; João Conceição; Osvaldo Conceição; Haroldo Costa; Di Cavalcanti; Katherine Dunham; Paulo Eleutério Filho; Estanislau Fischlowitz; Heitor Nunes Braga; Gilberto Freyre; J.S. Guimarães; W. Hardin Hughes; Nelson Hungria; Brasílio Itiberê; Péricles Leal; Orígenes Lessa; Jael de Oliveira Lima; Guiomar Ferreira de Matos; Joviano Severino de Melo; Murilo Mendes; Edmar Morel; Abdias do Nascimento; Bráulio do Nascimento; Maria Nascimento; Hamilton Nogueira; Cleo Novarro; Nestor R. Ortiz Oderigo; Eurico de Oliveira; Henrique Pongetti; Rachel de Queiroz; Arthur Ramos; Guerreiro Ramos; Joaquim Ribeiro; Ironides Rodrigues; Nelson Rodrigues; Daniel Rops; Jean-Paul Sartre; George Schuyler; Paul Vanorden Shaw; Solano Trindade e D’Almeida Vitor” (MACEDO, 2005, p. 154).

151 São eles “Contatos raciais no Brasil” (1948), “Uma experiência de grupoterapia” (1949), “Apresentação da grupoterapia” (1950), “Teoria e prática do psicodrama” (1950), “Teoria e prática do sociodrama” (1950), “Apresentação da negritude” (1950).

Esse grande número de colaboradores e colaboradoras foi possível porque, durante todo o período de existência do jornal, a *intelligentsia* do TEN manteve-se aliada a intelectuais e cientistas sociais que estudavam as relações raciais e eram favoráveis ao tema da democracia racial. O preconceito e a discriminação eram dois temas muito frequentes, intelectuais como Gilberto Freyre e Arthur Ramos escreveram no jornal tomando partido da democracia racial e da mestiçagem e se opondo aos teóricos do branqueamento como Oliveira Vianna e Paulo Duarte (MACEDO, 2005). Ao mesmo tempo, diversas outras matérias denunciavam barreiras e violências raciais impostas contra a população negra.

Era notável a preocupação do jornal em informar acerca dos acontecimentos internacionais envolvendo personalidades negras, como evidencia a citação de diversas figuras internacionais como Katherine Dunhan e Josephine Baker. Além de que, o *Quilombo* traduziu e publicou artigos do jornal *The Crisis* dirigido por W.E.B. Du Bois em Nova York e da revista *Présence Africaine*, publicada na França por intelectuais africanos e antilhanos. Os editores se empenhavam também em construir uma representação positiva da África, por exemplo, trazendo artigos sobre a Etiópia, um dos primeiros países a se libertar do jugo colonial (ALMADA, 2009; MACEDO, 2005).

O jornal não deixava de lado a produção cultural nacional, tanto a erudita, quanto a popular. O periódico mencionava e avaliava uma grande variedade de produções culturais envolvendo pessoas negras, seja no cinema, no teatro, na música ou na dança. Muitas matérias destacaram as culturas afro-brasileiras tradicionais através de descrições de festas de terreiros, de visitas a escolas de samba, da pernada carioca, do Bumba-meu-boi, além de criticar a perseguição policial às religiões afro-brasileiras. Macedo (2005) indica, no entanto, ocorrer uma certa ambiguidade no tratamento desses temas: ainda que essas matérias vissem as manifestações afro-brasileiras como representações do espírito do povo negro, elas também indicavam que essas, por si só, seriam incapazes de trazer ascensão social e respeitabilidade para a população negra.

Nos seus primeiros números, o *Quilombo* se manteve afastado das políticas partidárias, porém a partir de 1950 começou a se envolver no processo eleitoral divulgando candidatos negros de diversos partidos, com uma preferência pelo Partido Trabalhista Brasileiro (PTB) e pelo Partido Social Democrático (PSD), todavia, se afastando do Partido Comunista Brasileiro (PCB). Esse veículo de comunicação também defendeu, de maneira suprapartidária, a reserva de vagas para candidatos negros em todos os partidos (MACEDO, 2005).

Nas páginas do *Quilombo*, o TEN divulgava todas as suas atividades, entre elas os diversos projetos de alfabetização aos quais a instituição esteve ligada. Nos anos 1950, a taxa de analfabetismo brasileira de pessoas maiores de 15 anos era de acima de 50% (FERRARO, 2002). Entre os movimentos negros da primeira metade do século XX, a alfabetização já constituía um tema fundamental; frequentemente organizações como a FNB e outras constituíam escolas comunitárias com recursos próprios para ajudar no processo de alfabetização das pessoas negras. Esse era um problema para o qual o TEN não podia fechar os olhos, afinal a alfabetização era condição fundamental para o desenvolvimento da prática teatral; além disso, era também requisito necessário para a participação na democracia representativa brasileira através do voto — sem mencionarmos sua importância no processo de ascensão social.

Para enfrentar esse problema, o TEN realizou, paralelamente aos cursos de teatro e de formação cultural geral que seus integrantes ministravam, um curso de alfabetização que alcançou mais de seiscentas pessoas. O grupo apoiou também diversas iniciativas de alfabetização em comunidades do Rio de Janeiro e de outros estados. Esses projetos só não tiveram um maior alcance devido à falta de recursos, a qual atingiu todas as atividades do TEN (ALMADA, 2009; NASCIMENTO, 2014). Nos eventos científicos realizados pelo TEN, a reflexão sobre a alfabetização também se fez presente. Por exemplo, no I Congresso do Negro Brasileiro, houve um debate sobre “O negro brasileiro e a campanha de alfabetização” em que se tratou da importância do letramento para que as pessoas negras tivessem uma compreensão mais nítida dos problemas raciais (NASCIMENTO, 1968).

A alfabetização também era um tema que mobilizava as preocupações de Guerreiro Ramos, certamente devido a essa influência das organizações políticas da população negra. A sexta recomendação feita por ele, na condição de presidente da Comissão de Estruturas Nacionais e Regionais, do II Congresso Latino Americano de Sociologia¹⁵², referia-se diretamente à alfabetização das “populações indígenas e afro-americanas”, propondo ser “desaconselhável que o trabalho sociológico, direta ou indiretamente, contribua para a persistência, nas nações latino-americanas, de estilos de comportamento de caráter pré-letrado” (RAMOS, 1953b, p. 1).

Segundo o sociólogo, o caráter pré-letrado de uma população favorecia que a tradição a dominasse o que, por sua vez, limitava os processos de mobilidade social e de desenvolvimento de uma sociedade capitalista (RAMOS, 1947d; RAMOS, 2012 [1946]). Ao contrário do que ocorreria

152 Trataremos em detalhes desse congresso no capítulo 4.

em sociedades onde a tradição fundamenta as relações de dominação, nas quais, para Ramos, o indivíduo conheceria apenas o necessário para se integrar na ordem social, nas sociedades letradas a pessoa pode adquirir mais saber e com isso competir por novas posições sociais (RAMOS, 1952a). Desse modo, “excedentes de pessoas letradas” tenderiam a produzir “uma carga de inquietude na sociedade brasileira” (RAMOS, 1953c, p. 2). A falta de compromisso das ciências sociais, em especial da antropologia culturalista, com a superação da situação pré-letrada da população brasileira era, para Ramos, uma forma de desviar esse contingente de pessoas de seus problemas concretos de integração numa ordem capitalista (RAMOS, 1950n). Em resumo, para adiantar um tema tratado no último capítulo deste trabalho, a alfabetização era um elemento fundamental para desenvolver os processos de racionalização, funcionais e substantivos, da sociedade brasileira.

Como já mencionado, política e estética eram indissociáveis nas práticas do TEN. Além das peças teatrais e dos escritos literários, essa organização também desenvolveu outros projetos no domínio estético. Por exemplo, se opondo frontalmente ao padrão estético helênico vigente na mídia e na sociedade brasileira, o TEN desenvolveu concursos de beleza negra, visando construir outros paradigmas estéticos, não centrados no branqueamento, com o objetivo de produzir uma nova identidade e também autoestima para as pessoas negras, inculcadas desde criança com a noção de que o preto é feio¹⁵³. O objetivo era construir novos padrões capazes de reconhecer a beleza no corpo da pessoa negra, independentemente dos valores e dos gostos das pessoas brancas, isto é, sem se sujeitar à alienação estética vigente. No mesmo sentido caminhou o concurso de belas-artes, idealizado por Guerreiro Ramos e organizado pelo TEN, voltado para a criação de uma representação negra de Cristo (NASCIMENTO, 2014).

Essas políticas estéticas foram fundamentais para a teoria do racismo desenvolvida por Ramos. Para ele, o racismo não era um fenômeno unicamente discursivo, pelo contrário, era fundamentalmente estético. Devemos entender por estética, não apenas uma orientação para o belo, mas também a intuição sensível imediatamente dada ao sujeito¹⁵⁴. As práticas racistas funcionariam

153 Como lembra Elisa Larkin Nascimento (2003), tratava-se de uma medida inserida num projeto amplo de desrecalcamento em massa da população negra, tendo, portanto, fins pedagógicos que, no entanto, foram difíceis de serem mantidos diante da erotização da mulher negra. Nesse caso a estratégia semiótica de reverter os temas do racismo, usando palavras como “mulata” e “boneca de piche” para se referir à beleza da mulher negra, não produziram bons resultados e os concursos foram cancelados.

154 Na seguinte passagem, encontramos esse duplo sentido da estética, como categoria ligada ao belo e como dado objetivo do olhar: “Purgado nosso empedernecimento pela brancura, estamos aptos a enxergar a beleza negra, beleza que vale por sua imanência e que exige ser aferida por critérios específicos. A beleza negra vale intrinsecamente e não enquanto alienada. Há, de fato, exemplares de corpos negros, masculinos e femininos, que valem por si mesmos, do ponto de vista estético, e não enquanto se alteram ou se aculturam para aproximar-se dos padrões da brancura. Há

submetendo a diversidade humana imediatamente percebida pelos olhos, a um conjunto de valores que a hierarquiza num cromograma em que o branco representa o excelso e o negro, o baixo e o feio¹⁵⁵. Dai que o racismo é uma forma de “alienação estética” fomentada pelo ideal eurocêntrico da brancura. Segundo esse conceito haveria uma colonização da sensibilidade pelos paradigmas de beleza oriundos da Europa, com isso negros e brancos no Brasil renunciariam a critérios estéticos comunitários, induzidos da própria experiência de vida num país formado por pessoas de várias cores, para adotar modelos coloniais de percepção do mundo (RAMOS, 1995a). Nas palavras de Guerreiro Ramos:

a alienação estética anteriormente assinalada é da mesma espécie da alienação lingüística. Ambas resultam de uma falta de suficiência da comunidade, de autodesprezo, de um sentimento coletivo de inferioridade, da renúncia de critérios naturais de vida, em benefício de critérios artificiais, dogmáticos ou abstratos (RAMOS, 1981b, p. 61).

Essa alienação se refrataria em diversas esferas da vida social, por exemplo, a esfera religiosa e sua representação dos santos. Com as seguintes palavras se justificou o concurso de artes plásticas organizado pelo TEN:

A nossa corrente idealização do Nosso Senhor, como homem louro e de olhos azuis, reflete uma alienação estética, um autodesprezo, uma atitude de subserviência, na qual renunciamos a um critério comunitário e imediato do belo e do excelso em favor de um critério estranho à vida nacional. Jesus Cristo, em sua representação natural, no Brasil, não poderia nunca ser louro e nem de olhos azuis se desejamos ser autênticos (RAMOS, 1955b, p. 2 e 4).

Em junho de 1949, o TEN anunciou a criação do Instituto Nacional do Negro (INN), com o intuito de realizar pesquisas interdisciplinares de assuntos ligados à população negra. Guerreiro Ramos foi nomeado o primeiro diretor dessa instituição. A primeira iniciativa dele foi a criação do Seminário de Grupoterapia, “tendo em vista o melhoramento das relações de classes entre pretos e brancos, a solução dos problemas individuais típicos do negro brasileiro, a eliminação de tensões

homens e mulheres trigueiros, de cabelos duros e de outras peculiaridades somáticas e antropométricas, nos quais é imperioso reconhecer a transparência de uma autêntica norma estética. A beleza negra não é, porventura, criação cerebrina dos que as circunstâncias vestiram de pele escura, espécie de racionalização ou autojustificação, mas um valor eterno, que vale ainda que não seja descoberto. Não é uma reivindicação racial o que confere positividade à negrura: é uma verificação objetiva. É assim, objetivamente, que pedimos para a beleza negra o seu lugar no plano egrégio” (RAMOS, 1995a [1954], p. 243).

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

emocionais negativas em pessoas e grupos, provenientes da diferença de raça e de cor epidérmica” (NASCIMENTO, 1966, p. 125).

A intenção era usar técnicas da psicanálise e do teatro para a representação cênica, coletiva e terapêutica de situações raciais que, frequentemente, comprometiam “a plena realização da personalidade da gente de cor”. Inicialmente pretendia-se treinar “uma turma de técnicos” para “atuar nos morros, terreiros, e nas associações de gente de cor”, sempre com o intuito de “valorização do negro do Brasil” (INSTITUTO NACIONAL DO NEGRO, 1949, p. 11). Apoiado em ampla bibliografia das ciências sociais norte-americanas misturada com autores europeus como Sigmund Freud e Jacob Levi Moreno, o curso era formado de aulas práticas e teóricas.

O Seminário de Grupoterapia vinculava-se intimamente com a preocupação do TEN em lidar com “os efeitos psicológicos do racismo”, fornecendo “oportunidade terapêutica e psicológica, discutindo criticamente e agindo sobre aspectos da realidade social abordada no ato terapêutico”, incidindo na “inter-relação entre o social e o psicológico” (NASCIMENTO, 2003, p. 21–22). Esse inter-relacionamento é uma preocupação constante na teoria social de Guerreiro Ramos, não apenas no que tange ao racismo, mas também no que se refere a todos os processos sociais. Nesse sentido, Ramos orienta sua teoria social pela sua metateoria, segundo a qual há uma espontaneidade originária no ser humano que é irreduzível aos processos sociais. A esse aspecto de seu pensamento, Barbosa (2004, p. 158) chamou de personalismo negro, ou seja, o “caminho pelo qual o homem negro e mestiço poderia encontrar sua plenitude humana como pessoa, para além das normatizações e ordenações sociais do mundo ocidental”.

No primeiro mês de 1950, na revista *Quilombo*, Ramos publicou um resumo de sua aula inaugural no INN, nomeado de *Apresentação do grupo-terapia*. O texto tratou do “problema da auto-mutilação que cada homem se impõe a fim de encaixar-se no sistema social” (RAMOS, 1950c, p. 6). Sua tese era a de que “cada ser humano socialmente ajustado, por mais perfeita que seja a sociedade em que se encontre, é vítima de um déficit de espontaneidade” (RAMOS, 1950c, p. 6). Nessa perspectiva, são necessárias técnicas sociais que ajudem a pessoa a superar essa alienação da sua espontaneidade. Era neste contexto que a grupo-terapia, que Ramos se propôs a desenvolver no interior do TEN, serviria como “um processo que torn[a] possível a integração social do homem, com um mínimo possível de economia de sua espontaneidade e, ainda, um processo de treinamento da espontaneidade naqueles que a perderam” (RAMOS, 1950c, p. 6).

Aqui reencontramos a tensão metateórica entre a socialização do homem mediante sua instrumentalização no mundo social e a espontaneidade criadora da pessoa humana. A grupo-terapia incidiria como mecanismo equalizador desta tensão, proporcionando a reinserção do indivíduo na sociedade com o mínimo de coação possível.

Retomando explicitamente a filosofia social de Berdiaev, Ramos argumentou que “há vários graus socialização, desde o eu solitário até o eu incapaz de solidão, inteiramente despersonalizado e gregarizado, para o qual só tem vigência os estereótipos” (RAMOS, 2020 [1950], p. 52–53). E que apesar desses graus há sempre uma “realidade de um eu autêntico diverso do eu sujeito das relações sociais”, ou seja, há sempre uma “irreducibilidade do eu autêntico a termos sociais” (RAMOS, 2020 [1950], p. 53). O processo de socialização de uma criança seria o processo de retirada da espontaneidade em favor dos consensos sociais, de modo que “o preço da integração social da criança humana é, assim, a sua mutilação interior” (RAMOS, 2020 [1950], p. 53).

Um dos pilares da grupoterapia era o psicodrama, isto é, uma forma de “modelação deliberada da vida social” e de “auto-instrumentalização da personalidade humana”, baseada na ideia de que podemos comparar a sociedade a um palco de teatro onde atores e atrizes representam seus papéis sociais (RAMOS, 1950b, p. 6–7). O psicodrama cria cenas nas quais os e as participantes podem remodelar os seus papéis, bem como seus sentimentos diante deles. Para isso usa-se dois mecanismos, a improvisação teatral de um drama racial cotidiano e a resolução desse drama através de uma catarse coletiva que envolve todos e todas que participam do psicodrama. Nesse sentido, não foge a Ramos que o psicodrama é uma técnica de planificação da sociedade no estilo mannheimiano, na medida em que pretende fazer um uso racional da irracionalidade visando promover o aumento da racionalidade substantiva na vida coletiva.

Em vista do que apresentamos até aqui, podemos dizer que a cada prática do TEN mencionada corresponde um conjunto de elementos conceituais no pensamento de Guerreiro Ramos (alfabetização como fator de racionalização social, racismo como fenômeno estético, racismo como redução das potencialidades da pessoa e a planificação no nível da subjetividade como técnica de valorização da espontaneidade da pessoa) e que, portanto, cada um desses seus conceitos tem uma face prática bem definida.

3.2 OS EVENTOS CIENTÍFICOS, AS ALIANÇAS E OS ENFRENTAMENTOS COM OS INTELLECTUAIS ACADÊMICOS¹⁵⁶

Desde 1946, o TEN realizou eventos para militantes de diversas organizações políticas e culturais negras, nos quais também se estabeleceu alianças entre militantes e o mundo acadêmico. Uma tensão marcou esses pactos, já que desde “A Convenção Nacional do Negro”, realizada em 1946, a militância criticava os acadêmicos por tratarem “o negro” como mero objeto de pesquisas desinteressadas que o recortavam de suas reais condições de vida, desviando assim a opinião pública das questões mais prementes da população negra, para assuntos pitorescos e anedóticos. Em vista disso, em grande medida, os eventos do TEN propunham-se como um contraponto aos “Congressos Afro-Brasileiros” realizados em Recife e em Salvador, respectivamente, nos anos de 1934 e 1937. Para a militância do TEN, as pessoas negras não tiveram protagonismo nesses dois últimos certames, dirigidos e coordenados por intelectuais desligados da luta em torno dos problemas mais candentes do povo negro. Por outro lado, devido à hegemonia do mito da democracia racial, havia uma desconfiança por parte dos cientistas sociais de que os movimentos negros poderiam se revestir de um “racismo às avessas” (NASCIMENTO, 2003).

Nesse espírito de reservas de ambos os lados, em 1949, realizou-se a “Conferência Nacional do Negro”, organizada por Abdias do Nascimento, Guerreiro Ramos e Edison Carneiro, reunindo militantes de vários estados brasileiros e pretendendo transitar da discussão acadêmica para os problemas vividos pelo povo negro no Brasil. Ali se tratou-se da “questão da gente negra em face da assistência social”; do “preconceito nas escolas” secundárias; da “alfabetização nos morros”; da personalidade comparada de Machado de Assis e Lima Barreto; do “preconceito de côr nos contratos de trabalho”; dos problemas da mulher negra; da organização das empregadas domésticas; das alianças entre brancos e negros para a conquista “da educação e do progresso”; do “preconceito do negro contra o negro”; da “educação da jovem negra em face da prostituição”; do “problema do trabalho para o negro” (A CONFERÊNCIA NACIONAL DO NEGRO, 1949, p. 6–7). Com essas

156 Denominamos intelectuais acadêmicos àqueles que exerceram suas atividades, principalmente, no circuito acadêmico das universidades e faculdades, encontrando aí a principal forma de reconhecimento e retribuição material e simbólica das suas carreiras. Apesar de muitos deles exercerem também outras atividades intelectuais fora da academia, inclusive atividades de militância política, eles se opõem, estruturalmente, à intelectualidade que exerceu seu ofício intelectual de maneira pouco institucionalizada, publicando artigos em jornais, realizando intervenções públicas, participando de movimentos sociais e exercendo outras funções profissionais em paralelo para subsidiar sua produção intelectual. São intelectuais desse último tipo que possuem mais propensão a se envolver em lutas sociais e produzir aquilo que Morris (2015) chamou de capital de libertação.

temáticas trazidas por militantes, os eventos do TEN se afastavam dos temas apresentados no I e II Congresso Afro-Brasileiros¹⁵⁷. Um índice do sucesso dessas propostas foi que o evento contou com grande participação de militantes de diversas regiões do país (NASCIMENTO, 1968).

A Conferência Nacional do Negro selecionou um comitê organizador para a realização do 1.º Congresso Negro Brasileiro, a realizar-se no ano seguinte, em comemoração ao centenário da abolição do tráfico de escravos. Meses antes do Congresso, Nascimento (1950a, p. 1) afirmou que, com esse evento, “o negro passaria da condição de matéria-prima de estudiosos para a de modelador de sua própria conduta”. Com isso, anunciava um desvio das “questões etnológicas, e menos palpitantes” para as indagações acerca da organização de instituições sociais “que possam oferecer oportunidades para a gente de cor se elevar na sociedade”, assim, o que estava em pauta era a descoberta de “mecanismos que acelerem o processo de integração de pretos e brancos” no novo momento histórico que vivia o Brasil (NASCIMENTO, 1950a, p. 1).

O Congresso aconteceu do dia 26 de agosto ao dia 4 de setembro de 1950. Já no discurso de abertura, também feito por Nascimento, evidenciou-se uma posição crítica acerca das relações de raça no Brasil. De um lado, a intelectualidade do TEN pretendia assumir “a política racial” reelaborando a tradição brasileira que impedia “a supremacia de um grupo étnico sobre os representantes de outras raças”, tornando “a miscigenação praticada como imperativo de nossa formação histórica” uma “bem delineada doutrina de democracia racial, a servir de lição e modelo para outros povos de formação étnica complexa” (NASCIMENTO, 1950p, p. 2). De outro lado, Nascimento denunciou a falsa abolição ocorrida no fim do século XIX e que foi insuficiente para construir relações raciais justas no país. Sobre esse ponto afirmou ele:

A ênfase acentuando a linha de nossa evolução inter-racial não implica, evidentemente, na negação ou diminuição da importância de que se revestem os aspectos da convivência defeituosa de pretos e brancos no país, onde os primeiros, depois de libertos a 13 de maio de 1888, não mereceram, como era justo e necessário, qualquer apoio econômico da República, nenhuma educação e instrução profissional que os habilitasse a usar as franquias legais, garantido-lhes a oportunidade de continuarem existindo como elementos da mesma eficiência e utilidade de quando eram escravos. O ônus negativo que os brasileiros negros ainda hoje apresentam, antes de uma insuficiência, de incapacidade para as tarefas e responsabilidades cívicas e sociais da hora presente, refletem o ‘deficit’, que se multiplica há cerca de sessenta anos, que as classes dirigentes da Nação têm para com o povo de cor negra (NASCIMENTO, 1950p, p. 1).

157 Sobre o I e II Congresso Afro-Brasileiro, Ramos (1950p, p. 2) escreveu as seguintes palavras: “ambos estes conclave foram predominantemente acadêmicos, descritivos. Exploraram o que se pode chamar de temas de africanologia, bem como o pitoresco da vida e das religiões do negro. Apesar da participação de elementos de cor, esses dois foram Congressos ‘brancos’ pelo ‘approach’ que usaram os seus organizadores, como também pelos temas focalizados, temas de interesse remoto do ponto de vista prático [...]. É de justiça reconhecer que eles desbravaram o caminho para os movimentos atuais de negros”.

O evento propiciou, nas palavras de Ramos (RAMOS *apud* NASCIMENTO, 1968, p. 217), “uma retratação viva do que o negro humilde, o negro culto, o negro de tôdas as classes pensa sobre o problema” racial, ou seja, mostrava, na feliz expressão do sociólogo, o “negro desde dentro” (RAMOS, 1995a [1954], p. 248). Pelos registros que sobreviveram vemos que as falas desses sujeitos neste conclave foram múltiplas: houveram os que afirmaram que não existiam preconceitos raciais no Brasil; enquanto outros provaram com as próprias vivências que esses preconceitos existiam; abordou-se o problema da violência policial e da moradia em favelas; denunciou-se o racismo que impedia que negros assumissem certos cargos na Marinha e na carreira diplomática; tratou-se do pouco tempo e das poucas condições que a população negra teve para se adaptar à vida cívica; defendeu-se a necessidade da formação de uma elite negra para organizar os interesses da referida população; ponderou-se que só com a equiparação das condições sociais e culturais, o branco respeitaria o negro; houve posicionamentos acerca da necessidade de educar o branco para a convivência harmônica com o negro; reivindicou-se a negritude como expressão estética da subjetividade negra; abordaram-se aspectos históricos como os quilombos e a escravidão no interior de São Paulo; debateu-se a regulamentação da profissão de empregada doméstica; discutiu-se sobre as narrativas sobre os Orixás; analisou-se acerca das formas de racismos no interior do estado de São Paulo; e, até mesmo, levantou-se a questão da utilidade ou não de congressos para o estudo do problema do negro brasileiro (NASCIMENTO, 1968).

Guerreiro Ramos já conhecia e havia sistematizado muitos desses temas, devido à sua convivência com as pessoas que integravam o TEN. Meses antes do Congresso, ele afirmou que a abolição não trouxe uma mudança substantiva na estrutura social, que não houve políticas adequadas para uma verdadeira integração da população negra na sociedade brasileira e que os efeitos psicológicos da escravidão, em brancos e negros, comprometia a convivência democrática entre eles (RAMOS; NASCIMENTO, 1950). Diante disso, a realidade seria que:

A condição jurídica de cidadão livre dada ao negro foi um avanço, sem dúvida. Mas um avanço puramente simbólico, abstrato. Sócio-culturalmente, aquela condição não se configurou: de um lado porque a estrutura de dominação da sociedade brasileira não se alterou; de outro lado, porque a massa juridicamente liberta estava psicológicamente despreparada para assumir as funções da cidadania (RAMOS; NASCIMENTO, 1950, p. 37).

Guerreiro Ramos trouxe para o interior de sua sociologia toda uma paideutica capaz de produzir relações raciais mais justas no país. De um lado, fez sua a tese apresentada por Aguinaldo Camargo de que seria necessário educar as pessoas brancas para a democracia racial:

[Aguinaldo Camargo] defendeu a tese segundo a qual é preciso ‘reeducar o branco’, no sentido de adestrá-lo para a convivência democrática com os homens de côr, de minar e desfazer os seus estereótipos e sua ideologia racial discriminativa, que se manifesta até em seu comportamento inconsciente, por exemplo, quando associa à côr preta significados pejorativos, elaborados em contextos históricos e já ultrapassados. Reeducar o branco para perceber a beleza negra e estimá-la, como uma realidade intrínseca (RAMOS, 1952b, p. 1)

De outro lado, o mesmo projeto pedagógico se dirigia às pessoas negras, no sentido de:

‘descomplexificar’ os negros e mulatos, adestrando-os em estilos superiores de comportamento, de modo a que possam tirar vantagem das franquias democráticas (RAMOS, 1953l, p. 2).

No entanto, somente as políticas educacionais seriam insuficientes para a transformação da condição da população negra, para tanto era necessário a transformação e o desenvolvimento das estruturas sociais:

Assim para que o processo de libertação desta massa se positive é necessário reeducá-la e criar as condições sociais e econômicas para que esta reeducação se efetive. A simples reeducação desta massa desacompanhada de correlata transformação da realidade sócio-cultural representa a criação de situações marginais dentro da sociedade [...]. É necessário instalar na sociedade brasileira mecanismos integrativos de capilaridade social capazes de dar função e posição adequada aos elementos da massa de côr que se adestrem nos estilos de nossas classes dominantes [...]. O processo de libertação da gente de côr precisa ser submetido a uma técnica (RAMOS; NASCIMENTO, 1950, p. 37).

Foi justamente a defesa da necessidade da transformação da estrutura social em vista da redução da desigualdade que aproximou tanto Guerreiro Ramos, como Abdias do Nascimento, do nacional-desenvolvimentismo, logo no início dos anos 1950:

A preocupação com uma sociedade mais igualitária e com o ‘combate à estrutura injusta de distribuição de riqueza, prestígio e poder’ conduzia a liderança do TEN a uma postura nacionalista e desenvolvimentista que a inseria no contexto da intelectualidade brasileira comprometida com as teses cepalinas e o processo isebiano (NASCIMENTO, E.L., 2003, p. 369).

Guerreiro Ramos também incorporou a sua sociologia a questão levantada no certame em tela acerca da necessidade de formação de uma elite para conduzir a população negra no seu processo de organização cultural e política. Ele viu no TEN um exemplo dessa posição:

O Teatro Experimental do Negro é um movimento vanguardista de elevação cultural e econômica dos homens de côr, em cujos quadros se processa a elaboração consciente da ideologia tradicional do Brasil com respeito a relações de raça. Apresta-se assim o país, por intermédio de uma parte de sua *intelligentsia*, para oferecer ao mundo, uma metodologia genérica de tratamento de questões raciais (RAMOS, 1950j, p. 11)

Por elite ou *intelligentsia*, ele entendia um grupo de pessoas dedicadas à produção cultural voltada para a inserção dos interesses de um determinado grupo social em projetos coletivos de

organização da sociedade. Em sociedades com grande diferenciação social e grande distância entre as atividades manuais e as intelectuais, não é possível pensar a superação das formas de violência simbólica que os oprimidos sofrem, por exemplo, o racismo, sem uma aliança entre os agentes da produção simbólica e os grupos localizados nas mais baixas posições sociais, colocados, portanto, no reino da escassez e da necessidade material. Em vista disso, o sociólogo negro afirmou que o fator de coesão do TEN era “um desejo de elevar o nível cultural dos homens de côm deste país [...] oferecendo-lhes ensêjo de melhor realização de suas potencialidades”, em vista disso estar-se-ia formando nessa instituição cultural e política “uma *intelligentsia*, uma elite. Ora uma *intelligentsia*, uma elite é, sobretudo, uma espiritualidade e uma missão” (RAMOS; NASCIMENTO, 1950, p. 49–50).

O próprio Congresso do Negro Brasileiro seria um exemplo de como esse processo de “elevação do nível cultural” e de preparo para a cidadania ocorreria. Foi nessa direção que Ramos avaliou o certame:

O I Congresso do Negro Brasileiro [...] teve um grande valor pedagógico, pois adestrou muitos negros para participarem, sem sentimentalismo, em deliberações coletivas e para trabalharem em equipe [...]. Houve risos, houve choro e ranger de dentes e até cenas de histerismo, mas, apesar disso, nenhuma resolução do Congresso pode ser arguida de insensata (RAMOS, 1950l, p. 3).

No entanto, o trabalho de produção cultural desenvolvido pelo TEN não foi bem-visto pelos cientistas sociais do evento, principalmente quando ele começou a se desviar dos cânones aceitos, segundo os quais a “raça” não poderia servir de orientação para a ação social e a democracia racial não poderia conciliar-se com a afirmação da identidade negra. Somou-se a isso que os efeitos políticos dessa produção cultural poderiam destoar daqueles previstos pela doutrina marxista, abraçada por acadêmicos do evento como Costa Pinto, Darcy Ribeiro e Edison Carneiro.

O início da contenda ocorreu quando Ironides Rodrigues¹⁵⁸ apresentou sua tese *Uma estética da negritude*, no penúltimo dia do Congresso¹⁵⁹. Os cientistas sociais mencionados receberam essa

158 Ironides Rodrigues, mineiro de Uberlândia, contribuiu muito para a recepção do pan-africanismo e da negritude francófona no Brasil, hoje é um nome quase esquecido, seja porque deixou poucos trabalhos publicados e esteve fora dos circuitos tradicionais de consagração, seja porque tratou da temática racial de uma maneira contundente, enfatizando as particularidades das vivências da população negra da diáspora. A recuperação de seus trabalhos é importante visto que eles ligam a produção do pensamento social brasileiro à diáspora africana. Rodrigues entrou para o TEN ainda em 1944, participou da organização das principais atividades da instituição (congressos, assembleias, etc.), manteve, por anos, o curso de cultura geral e alfabetização do TEN e, devido à sua grande erudição e conhecimento da cultura francesa, foi fundamental para a divulgação do movimento da negritude dentro do TEN (BARBOSA; COSTA, 2019).

159 Não conhecemos o conteúdo dessa tese, pois os organizadores do evento emprestaram os registros do mesmo para Costa Pinto que não os devolveu, de modo que não puderam ser publicados (NASCIMENTO, 1968).

tese como se ela defendesse uma tendência natural dos negros para a sensibilidade e para as artes. Enquanto a intelectualidade militante via nela uma forma de expressar a beleza e a subjetividade da pessoa negra, massacrada por séculos pelo racismo¹⁶⁰. Segundo Barbosa (2004), houve uma discussão entre, de um lado, Costa Pinto e Edison Carneiro e, de outro, os militantes do TEN, Ironides Rodrigues, Abdias do Nascimento e Aguinaldo Camargo. Como reação a essa disputa, paralelamente à *Declaração Final do I Congresso do Negro Brasileiro*, esses cientistas sociais propuseram outro documento que ficou conhecido como *Declaração dos cientistas*¹⁶¹.

A *Declaração Final do Congresso* fez-se em nome dos “Negros Brasileiros”, que viam como causa dos seus problemas o abandono da população no pós-Abolição e no processo de sua inserção na estrutura da sociedade classes; ela colocou a questão do negro como faceta inseparável do problema do povo brasileiro e reivindicou condições iguais para a todos, ressaltando para isso a necessidade da educação em seus mais diversos níveis; ela reclamou ainda a manutenção das tradições de igualdade racial existentes, leis contra a discriminação, mecanismos de instrução de massa através da arte e da ciência para a promoção do desrecalcamento de brancos e negros, a entrada de negros nas listas dos partidos políticos e que a UNESCO aprecie as soluções apresentadas no Congresso ao problema racial; por outro lado, a *Declaração* condenou toda forma de organização baseada exclusivamente em critérios raciais e qualquer método violento de resolução do conflito racial. Por fim, afirmou a necessidade da criação de condições sociais e culturais para que a população negra possa participar da democracia ativamente (NASCIMENTO, 1968).

Já a *Declaração dos Cientistas* fez um ato de fé à ciência, dizendo que os signatários não incentivavam nenhuma atitude que não estivesse legitimada pela ciência. Afirmava que naquele momento, os cientistas viam o comportamento humano como sendo o produto de uma interação complexa de fatores, dos quais a raça não é o determinante, de modo que eles recusavam qualquer

160 O conceito de negritude desempenhou funções diversas no interior do pensamento da intelectualidade do TEN, abordaremos, essas funções no tópico seguinte. De maneira esquemática podemos concordar com Elisa Larkin Nascimento (2003, p. 372) sobre que: “A Negritude de Guerreiro registra-se, em geral, como uma criação estética que envolve a transposição de valores originais para um plano subjetivo e abstrato, enquanto a de Abdias seria fundada na vivência dinâmica desses valores, tanto em seu contexto original quanto na arena da cultura artística ‘oficial’ ou ‘erudita’ [...]. Em Guerreiro Ramos, a Negritude se opõe à ideologia da branquidade, valoriza o corpo da pessoa negra e ‘atribui a extraordinária sensibilidade artística e expressiva dos afrodescendentes às ‘reminiscências’ das culturas ‘pré-lógicas’ e ‘arcaicas’ em seu espírito e personalidade”.

161 Macedo (2005, p. 212) também concorda com essa argumentação: “Minha hipótese é que a tese apresentada por Ironides Rodrigues no Congresso, que foi elaborada sob a influência da leitura de *Orfeu Negro*, de alguma maneira tocou nesses pontos relacionados à noção de raça e de cientificidade, algo que motivou a redação da Declaração dos ‘Cientistas’ por parte de Costa Pinto e Edson Carneiro” (p. 212).

gradação das pessoas e povos a partir de critérios raciais, em qualquer das dimensões humanas (inclusive a emotiva). Também consideravam o negro, alguém que reagia à sociedade como um brasileiro e não mais como um africano (NASCIMENTO, 1968).

Militantes como Abdias do Nascimento e Aguinaldo Camargo viram naquela *Declaração dos Cientistas* uma afronta, visto que insinuava que as organizações negras eram suspeitas de um “racismo às avessas”. De fato, a carta nada acrescentava ao que já havia sido debatido e que estava consolidado acerca do conceito de raça. Nascimento se manifestou à Assembleia final sobre o referido documento com as seguintes palavras:

Estranhei muitíssimo o aparecimento dessa outra declaração, porque parece-me que tudo o que está nela inscrito já ficou bem estabelecido nos princípios do nosso Congresso. Tal declaração vem dar idéia de divisão dentro do Congresso. Na nossa declaração de princípios já se frisou muito bem que não somos racistas (NASCIMENTO, 1968, p. 286)

Além de aludir a um possível racismo dos membros do Congresso, o texto dos cientistas reviveu divergências políticas, entre os que propuseram a referida *Declaração dos Cientistas*, todos comunistas, e os militantes do TEN, de orientação mais trabalhista, fazendo retornar velhas disputas que os movimentos de esquerda tinham com os grupos negros e que se fundavam na ideia de que essas organizações dividiam a classe operária (BARBOSA, 2004; MACEDO, 2005). No final, a Assembleia recusou a *Declaração dos Cientistas* e somente a *Declaração Final* se tornou oficial.

Guerreiro Ramos, mantendo uma posição conciliadora, assinou as duas declarações, procurando manter a aliança entre os membros do TEN e a intelectualidade acadêmica, bem como respeitar a *doxa* científica do período. No entanto, isso não foi possível, e ele se afastou, nos meses que seguiram ao evento, da posição dos cientistas e se aproximou cada vez mais da negritude, que se tornou a principal arma da *intelligentsia* do TEN contra o consenso da democracia racial. Diante dessa mudança de postura, um novo projeto epistemológico era necessário para compreender o que havia de eurocêntrico e de racista na ideologia da democracia racial na sua versão acadêmica (SANTOS, 2012). Guerreiro Ramos foi um dos intelectuais que mais se dedicou a essa tarefa, tendo o Congresso servido como momento de ruptura epistemológica, como ressaltou Barbosa acerca da posição dele no certame: “essa atitude dúbia de Guerreiro foi à culminação de sua visão pragmática e conciliadora sobre o negro brasileiro, entre 1948–50. Todavia, tal posição foi um ponto de virada na trajetória de Guerreiro, sobre o qual não haverá mais volta” (BARBOSA, 2004, p. 109).

3.3 A NEGRITUDE COMO ARMA INTELECTUAL

Diversos textos assinalaram as conexões entre o movimento pan-africanista, o de negritude e o TEN (BARBOSA, 2013; BARBOSA; COSTA, 2019; MUNANGA, 2016; NASCIMENTO, 2003). Essa conexão é fundamental para entender o significado das práticas do TEN no contexto de uma ordem social marcada pelo consenso em torno da democracia racial. O pan-africanismo surgiu, por volta de 1900, para se opor ao senso comum norte-americano que afirmava que o negro não havia trazido nenhuma cultura da África, isto é, que toda sua formação cultural dependia daquilo que aprendeu com o branco. A figura central do pan-africanismo foi W.E.B. Du Bois, em seus diversos trabalhos, ele afirmou a particularidade de uma identidade negra, mostrou a existência de um passado e de uma cultura africana digna de orgulho, foi contra o imperialismo, a favor da unidade territorial na África e da luta por dignidade e independência das pessoas negras tanto nesse continente quanto na América. O movimento de Renascença Negra do Harlem, um grupo de artistas que, em suas produções, assinalou a singularidade da história, da cultura e da estética dos povos negros na América e na África, surgiu sob a influência desse intelectual (MUNANGA, 2016).

Inspirado nessa produção cultural, em Paris, na década de 1930, estudantes africanos e antilhanos organizaram o Movimento de Negritude. Diante da hipocrisia europeia de ver a África como um lugar sem valores civilizacionais e de tratar as pessoas negras como inferiores, mesmo sendo elas fluentes na cultura europeia, esse grupo de estudantes começou um movimento artístico e político de recusa de certos aspectos da civilização europeia, de afirmação da condição de pessoa negra e de valorização das culturas de origem africana. Com isso, lançaram-se no desafio de reconstituir uma identidade, uma história e uma cultura das quais os descendentes de africanos no mundo pudessem se orgulhar e, através delas, promoveram a solidariedade entre todos os povos negros e, ainda, foram críticos tenazes do colonialismo em funcionamento (MUNANGA, 2016).

O TEN entrou em contato com esse movimento, no final da década de 40, através da revista *Preséance Africaine*¹⁶². A partir de então começou a publicar notas e peças publicitárias desse periódico. Já no primeiro número de *Quilombo*, lançado em dezembro de 1948, ocorreu a primeira referência à publicação editada na França. Nessa mesma edição a temática da negritude, apareceu

162 Revista fundada pelo escritor senegalês Alioune Diop e por sua esposa Christiane Diop, com a colaboração de outros artistas da diáspora como poeta martinicano Aimé Césaire, o poeta senegalês Léopold Sédar Senghor, entre diversos outros. A publicação recebeu apoio de intelectuais de renome na França como Jean-Paul Sartre, Emmanuel Mournier e Albert Camus (BARBOSA, 2013).

no poema de Efraín Bó, *Poesia afro-americana*, em que o eu lírico fala em favor de uma subjetividade negra marcada pela sensibilidade, pela sensualidade e pela dor. Já na edição de maio e junho de 1949, há breves menções à *Preséance Africaine* e outro poema abordando o tema da negritude, chamado *O Ator negro*, também de Efraín Bó, que tece versos acerca de uma subjetividade profunda do negro que o teatro deve valorizar, enquanto meio de produção de “valores autônomos da raça de cor” (BARBOSA, 2013, p. 173).

No *Quilombo* de junho de 1949, estão impressas duas cartas telegráficas do diretor da *Preséance Africaine* para Abdias do Nascimento, tratando da possibilidade de cooperação entre as duas revistas. Na edição de janeiro de 1950, há dois textos de Ironides Rodrigues, uma tradução resumida do *Orpheu Negro* de Sartre¹⁶³ e um ensaio sobre os elementos da subjetividade negra na poesia de Cruz e Souza. Por meio desses artigos, pode-se ver que o TEN teve contato, além das edições de *Preséance Africaine*, com o livro *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache* (1948), onde o ensaio de Sartre constituía a abertura para quinze poetas africanos e antilhanos. Na edição de maio de 1950, a revista também publicou um artigo de Roger Bastide sobre o movimento negro francês e um prólogo à antologia negra compilada por Blaise Cendrars, também traduzido por Rodrigues (BARBOSA, 2013; NASCIMENTO, 2003).

A recepção do tema da negritude pelo TEN não foi um mero transplante de ideias de um lado para o outro do Atlântico, houve uma aclimação das visões do movimento ao contexto local, de tal modo que “os debates sobre a Negritude quase sempre se davam com referência ao contexto brasileiro” (NASCIMENTO, 2003, p. 311). Essa recepção ocorreu em um clima bastante desfavorável, onde a mitologia da democracia racial impedia qualquer reivindicação de particularidade pelo povo negro; como mostrou fartamente Elisa Larkin Nascimento (2003, p. 51, 260, 271), por diversas vezes, jornalistas e intelectuais vinham a público acusar o movimento de “racismo negro”. Não obstante, o TEN soube aproveitar as ressonâncias históricas que haviam entre os dois movimentos. Entre essas ressonâncias havia uma ligação histórica profunda entre os dois contextos, visto que ambos inseriam-se no espaço da diáspora intelectual africana resultante, em grande medida, do processo de dominação colonial imposto pelos europeus aos povos africanos.

Elisa Larkin Nascimento comenta que:

163 O texto *Orfeu negro* de Jean-Paul Sartre, publicado no segundo número de *Quilombo*, com tradução de Ironides Rodrigues, é importante dado que pensa a afirmação dos negros diante do colonialismo ocidental, cuja significação seria de um “racismo antirracista”, uma positivação do que esse processo negou e ocultou, em vista da constituição de uma universalidade ampliada, livre das opressões objetivas e subjetivas (racismo, desvalorização estética, eurocentrismo, etc.).

Tratava-se, em primeiro lugar, de uma identificação com a origem africana e com a condição do negro no contexto brasileiro, articulada em termos próprios à realidade nacional. Para os teóricos brasileiros da Negritude, a essência do fenômeno era a mesma nos dois cenários, correspondendo à semelhança fundamental das situações vividas pelos povos afrodescendentes num mundo dominado pelo poder colonial ocidental e pelas teorias e práticas do supremacismo branco. Por isso, não havia muita discussão sobre distinções tópicas entre a Negritude brasileira e a *Négritude* dos afro-franceses. Partia-se de uma suposição inicial de semelhança básica (NASCIMENTO, 2003, p. 312).

O uso da palavra negro para definir ambos os movimentos já era um indicativo dessa homologia de condições estruturais que ambos enfrentavam. Tanto no contexto cultural francês, como no brasileiro, essa palavra sintetizava uma grande carga negativa vinda da axiologia ocidental, seu uso polêmico pelo TEN e pela negritude francesa eram muito similares. No Brasil, setores de direita e de esquerda combatiam o uso político e estético da palavra negro, como fonte de identidade e positividade, porque consideravam que a ela feria a democracia racial ou unidade da classe operária¹⁶⁴ (NASCIMENTO, 2003).

A especificidade do movimento da negritude ao redor do mundo, provavelmente, era a luta contra os efeitos da escravidão ainda muito vivos. Esse movimento “simbolizava uma rearticulação da afirmação dinâmica da identidade afrodescendente no processo de resistência ao holocausto escravista” (NASCIMENTO, 2003, p. 315). No Brasil, para os membros do TEN, a origem dessa luta estaria nos quilombos e em todos os movimentos de africanos e de seus descendentes ocorridos no período colonial e imperial. Nessa perspectiva, em geral, o TEN valorizava a matriz cultural africana, tanto como fonte de revolta e denuncia do preconceito e da veneração da branquidão, quanto como valor civilizacional *sui generis*, que traria consigo suas próprias noções estéticas que afirmam a beleza da pessoa negra, fato esse negado pela ideologia racista que dava sustentação ideacional para a exploração material do povo negro.

Enquanto a agenda internacional dos movimentos de negritude consistia em lutar para estabelecer um lugar para a África na orquestra das civilizações, o TEN trabalhava no sentido de evidenciar a presença dos povos africanos na vida e na história brasileira, porém não de maneira

164 Ramos mencionou como a intelectualidade brasileira recebeu as estratégias do TEN para enfrentar o racismo, segundo ele: “na liquidação desta forma larvar de preconceito [que é a fascinação pelo branco], é legítimo utilizar o clássico procedimento da ironia. Foi o caminho que seguiram, entre nós, alguns intelectuais negros e mulatos. É deles a iniciativa de eleger ‘misses’, rainhas de beleza, de cabelo duro. Várias vezes, nesta capital, fizeram suas ‘rainhas’ e suas ‘bonecas’ de pixe. E até um jornal mantiveram em que festejaram as celebridades de cor. Os preconceituosos viram nisto ódio. Não era. Era apenas sorriso inteligente, um processo brando, cordial, de ‘desencantamento’ da branquidão e reeducação de nossos brancos. Alguns aficionados de nossa sociologia *par coeur* viram e vêem nisto: racismo às avessas. Pudera: tática em aprêço não era receita por nenhum sociólogo estrangeiro; tinha que ser condenada, portanto, por esses decoradores” (RAMOS, 1953o, p. 6).

anedótica, estereotipada, subordinada e sem protagonismo, tal qual ocorria no pensamento de muitos defensores da democracia racial, e sim de forma profunda e autoral, mostrando os verdadeiros dramas vividos por esse povo. Era assim, por meio da construção de representações artísticas acerca das experiências concretas do povo negro no Brasil, vivências essas encobertas por séculos de racismo e pela ideologia da democracia racial, que o TEN se conectou intimamente com a luta anticolonial mais ampla, cujo objetivo era reconstruir o protagonismo dos povos negros na história humana¹⁶⁵.

Seja qual tenha sido o motivo da aproximação de Guerreiro Ramos com as organizações políticas e culturais das pessoas negras, a sua ligação com o TEN implicava, inicialmente, a aceitação tácita da ideologia da democracia racial, que mediava a política de alianças do grupo:

Construída, assim, sobre o plano simbólico, enquanto luta pela integração do negro à nação, o ‘pacto da democracia racial’ se tornava mais efetivo, quando as lideranças negras conseguiam mobilizar apoios efetivos de artistas, políticos e grandes intelectuais para seus eventos. As conferências e congressos do negro, onde se buscava aliar grandes intelectuais com militantes negros eram ocasiões importantes para concretizar aquele pacto (BARBOSA, 2004, p. 76).

É preciso, todavia, qualificar essa adesão à ideologia da democracia racial, pois sob essa denominação subjaziam visões de mundo e projetos políticos muito distintos. No período em questão, haviam pelo menos três ideologias distintas ligadas a essa expressão. Primeiramente, parte dos setores dominantes, sobretudo as frações agrárias, veiculavam essa ideologia significando uma suposta inexistência de preconceitos e tensões raciais no Brasil, com o intuito de manter a população negra sob controle, desmobilizando reivindicações de cunho racial e, assim, preservando seus privilégios seculares através de um projeto de modernização conservadora do país. Em segundo lugar, intelectuais, como Gilberto Freyre, sistematizaram essa ideologia relacionando-a com ideia de equilíbrio de antagonismos, de mestiçagem¹⁶⁶ e de lusotropicalismo, ou seja, a visão,

165 “Ultrapassar ‘o primarismo repetitivo do folclore’ e trabalhar a estética de origem africana numa arte de qualidade, criativa e original: assim definia o TEN a sua missão de romper o cerco do habitual confinamento da arte negra a contextos específicos do lúdico e do folclórico do Carnaval ou da festa local. Contudo, tal missão não se restringia a uma discussão abstrata sobre o significado da estética. Era fundamentalmente um gesto de conscientização. Ao captar no palco a dimensão dramática e a especificidade sociocultural da experiência humana afro-brasileira, o TEN pretendia oferecê-la ao próprio negro como instrumento facilitador da construção da auto-estima e inspiração para a resistência. Seria uma centelha a deflagrar o processo de despertar da consciência capaz de levar os afro-brasileiros a se unirem em uma luta comum para melhorar o seu destino. Nesse ponto reside a mais profunda coerência da Negritude brasileira do TEN com a Negritude anticolonialista dos poetas de língua francesa” (NASCIMENTO, 2003, p. 324).

166 Abdias do Nascimento foi um crítico contundente da suposição de que a mestiçagem biológica e social traria por si alguma justiça racial. De fato, ele evidencia que as relações amorosas entre pessoas brancas e negras, frequentemente ocorrem com desvantagens para essas últimas, como fica expresso na sua peça *Sortilégio*, sobre isso ver (NASCIMENTO, 2003).

também conservadora, de preservar certos valores e práticas legados pelo português à sociedade brasileira, por exemplo, a mestiçagem biológica e cultural. Por fim, a militância negra, incluindo o TEN, ligava essa noção à luta contra preconceito de cor¹⁶⁷ e ao desejo de ver desfeitas as sobrevivências do antigo regime escravocrata, de se tornar protagonista da história brasileira e de consolidar uma sociedade onde houvesse uma competição mais justa entre brancos e negros. Cada uma dessas visões destacava um tipo ideal de agente: na primeira era o branco paternalista; na segunda, o mulato expressando a preservação dos melhores valores portugueses; e, na terceira, o negro que se afirma como tal, ou seja, a negritude (CALDAS; PALLISSER SILVA, 2021).

Num texto intitulado *Apresentação da negritude*, publicado em *Quilombo*, em julho de 1950, Ramos esboçou a paisagem intelectual onde a ideia de Negritude ia ganhando forças¹⁶⁸. Nesse texto lê-se a seguinte passagem:

O Teatro Experimental do Negro é um movimento vanguardista de elevação cultural e econômica dos homens de cor, em cujos quadros se processa a elaboração consciente da ideologia tradicional do Brasil com respeito a relações de raça. Apresta-se assim o país, por intermédio de uma parte de sua *intelligentsia*, para oferecer ao mundo, uma metodologia genérica de tratamento de questões raciais (RAMOS, 1950j, p. 11).

Além da preocupação de inserir os movimentos negros brasileiros numa luta internacional contra o preconceito, chamamos a atenção para mais dois aspectos que nos parecem importantes nesse texto: o primeiro aponta para a posição do TEN no campo intelectual e político enquanto

167 Esse modo *sui generis* de se relacionar com a democracia racial fica parcialmente evidente na seguinte frase de Abdias do Nascimento: “É verdade. Não possuímos, graças a Deus, ódios raciais entre nós. Mas negar o preconceito de cor? Nunca!” (NASCIMENTO, 1950c, p. 5a).

168 O texto em questão mostra cumplicidades com a ideologia da democracia racial na sua versão conservadora, tal qual formulada pelos intelectuais tradicionais, por exemplo, quando na abertura do ensaio se lê que “o Brasil deve assumir no mundo a liderança da política de democracia racial. Porque é o único país da orbe que oferece uma solução satisfatória do problema racial. Com respeito aos homens de cor, oferece-lhes a sociedade brasileira praticamente todas as franquias. E se há um problema dos homens de cor em nosso país, ele consiste eminentemente em exercitá-los pela cultura e pela educação, para usar aquelas franquias” (RAMOS, 1950j, p. 11); ou quando diz que “humana, demasiadamente humana, é a cultura brasileira, por isto que, sem desintegrar-se absorve as idiossincrasias espirituais as mais variadas. E até compõe com elas a sua vocação ecumênica a sua índole compreensiva e tolerante. A cultura brasileira é, assim, essencialmente católica, no sentido de que nada que é humano lhe é estranho” (RAMOS, 1950j, p. 11); ou ainda sustentando que “entre nós, qualquer movimento de negros, de caráter agressivo e isolacionista vem ferir a tradição nacional e, conseqüentemente, torna-se mero caso de polícia” (RAMOS, 1950j, p. 11). Essa cumplicidade se explica pela aceitação das regras que regiam o jogo intelectual da explicação das relações raciais no Brasil, isto é, pela adesão à *ortodoxia* do campo. Estando em uma posição subalterna no campo da produção intelectual, os e as intelectuais do TEN tiveram que aceitar os valores dominantes, para de dentro deles fazerem seus reposicionamentos. A cumplicidade se explica também, conforme mostrou Barbosa (2004), pela política de alianças operada por Abdias do Nascimento para conseguir a aprovação da Lei Afonso Arinos. No entanto, nossa perspectiva aqui consiste em enfatizar as heresias feitas pela intelectualidade do TEN ao então mito sagrado da democracia racial, mesmo em condições muito desfavoráveis, pois nos parece ser justamente desse ponto de vista que podemos vislumbrar a agência das pessoas participantes desse movimento e os desenvolvimentos posteriores de sua ideias que, no caso de Abdias do Nascimento, passaram a recusar e denunciar incisivamente os efeitos perversos dessa ideologia, já nos anos 1960 (NASCIMENTO, 1968).

“movimento vanguardista” e como “*intelligentsia*”; o segundo refere-se às seguintes palavras: “em cujos quadros se processa a elaboração consciente da ideologia tradicional do Brasil com respeito a relações de raça”. Enquanto o primeiro elemento mostra uma compreensão objetiva da posição do TEN enquanto grupo de inovadores que se opõe aos conservadores, enquanto heréticos desafiando os ortodoxos; o segundo destaque evidencia uma compreensão nítida acerca do objeto em disputa: “a ideologia tradicional do Brasil com respeito a relações de raça”.

É nesse contexto que se integra a “negritude” como “uma subjetividade”, “uma vivência”, um “elemento que se encontra inserido nas categorias clássicas da sociedade brasileira e que as enriquece de substância humana” (RAMOS, 1950j, p. 10). Podemos ouvir nessas palavras, a afirmação de produtores culturais negros e negras que procuravam se impor no campo simbólico, mediante a sublimação intelectual de seus anseios de mudança; o TEN diz, através de Guerreiro Ramos, que outro agente, fundamental para constituição do Brasil, antes silenciado, se colocava agora como seu elemento mais vanguardista. Em vista disso, Ramos argumentou que a negritude sempre esteve na cultura brasileira, enquanto vivência e subjetividade, no entanto, não podia se expressar nos campos culturais eruditos. Para isso ocorrer, foram necessários abalos na estrutura mundial de poder dos campos intelectuais provocados pelos movimentos de negritude na Europa e nos EUA: “a negritude, com seu sortilégio, sempre esteve nesta cultura, exuberante de entusiasmo, ingenuidade, paixão, sensualidade, mistério, *embora só hoje por efeito de uma pressão universal esteja emergindo para a lúcida consciência em sua fisionomia*” (RAMOS, 1950j, p. 11, *grifo nosso*)

O TEN reelaborou a ideologia da democracia racial com a ajuda de uma massa de capital cultural acumulado no espaço da diáspora africana, por diversos negros e negras, descendentes de africanos e africanas, que ascenderam gradativamente aos campos eruditos, dominados pelos grupos europeus, e se apropriaram das regras de funcionamento desses espaços simbólicos, e, num movimento de solidariedade internacional, divulgaram os seus bens e valores para os movimentos negros em todo o Atlântico. Ramos assinalou o caráter revolucionário do uso dos “tesouros da negritude” pelo TEN:

Quem se propuser fazer a história das idéias no Brasil terá de registrar como uma das mais revolucionárias e ricas implicações, aquela que define melhor o movimento do Teatro Experimental do Negro — a idéia de negritude [...]. Este patrimônio espiritual não se perderá, pois que, a sua criação e seu enriquecimento tem custado até o martírio (RAMOS, 1952b, p. 1).

Desqualificado no campo intelectual pelo seu “racismo negro”, trabalhando dentro de uma estrutura bastante precária do ponto de vista dos recursos materiais, ainda assim, com a ajuda da ideia de negritude, o TEN conseguiu se impor na cena cultural carioca. Isso foi possível, como já mencionamos, pelo “capital de libertação” que acumulou em suas instituições. Porém, devemos dar uma dimensão mais ampla a essa noção do que a dada por Aldon D. Morris (2015). Enquanto esse intelectual usou essa noção para se referir ao capital transferido, sobretudo, pela classe média negra de Atlanta, para W.E.B. Du Bois e seu laboratório de pesquisa sociológica, no caso do TEN esse capital veio também de fontes internacionais, visto que pessoas negras o produziram e o divulgaram no espaço da diáspora africana, de onde a *intelligentsia* negra brasileira o captou, o (re)produziu e o colocou em circulação no mercado nacional das ideias.

O sociólogo do TEN viu nitidamente o impacto político que as ideias estéticas da negritude traziam para o mundo:

Esta verdadeira revolução poética de nossos tempos conjuga-se com todo um movimento universal de auto-afirmação dos povos de côr e tem grande importância sociológica e política [...]. A rebelião estética de que se trata nestas páginas será um passo preliminar na rebelião total dos povos de cor para se tornarem sujeitos de seu próprio destino (RAMOS, 1995a [1954], p. 245–247).

No entanto, como vimos no I Congresso do Negro Brasileiro, a batalha por valorizar a negritude no Brasil foi muito mais dura do que imaginava inicialmente a *intelligentsia* do TEN, pois essa ideia teve que se transformar, na pena de Guerreiro Ramos, em uma contundente crítica jamais feita até então ao campo intelectual brasileiro da perspectiva do “povo de côr” e, no teatro de Abdias do Nascimento, na lança de Exu que atravessou o corpo negro libertando-o da branquitude¹⁶⁹.

A partir dessa nova direção, conquistada graças a essa solidariedade transnacional, a negritude ocupou três funções nos projetos políticos, intelectuais e artísticos do TEN: uma função terapêutica e pedagógica, uma crítica e outra epistemológica. O primeiro uso liga-se à visão do TEN da democracia racial como um projeto de planificação da sociedade. Havia uma diferença fundamental no modo como esse grupo reelaborou a democracia racial, visto que ela deixava de ser

169 Fazemos referência aqui à peça “Sortilégio” de Abdias do Nascimento, censurada de 1951 a 1957, na qual o protagonista, um homem negro supostamente bem integrado socialmente, advogado, casado com uma mulher branca e com considerável *status* social, vê a sociedade negar-lhe constantemente a realização de seus principais desejos devido à sua cor de pele; fugindo da polícia, após ter matado sua esposa, depois dela abortar o bebê do casal por medo que ele nascesse negro, guiado pelos tambores e pelas filhas de santo de uma macumba carioca, ele consegue sua libertação, na hora da morte, recusando os valores eurocêntricos e assumindo a sua condição de negro e a religiosidade de matriz africana. Para uma descrição e uma interpretação sofisticadas desse enredo ver Elisa Larkin Nascimento (2003).

um fato consumado, devido à mestiçagem ou à bondade dos senhores, e se tornava um projeto político de nação:

Para autores como Gilberto Freyre e Arthur Ramos, a democracia racial era um fato consumado no Brasil. Esse fato se explicaria, segundo esses autores, sobretudo pelo padrão cultural dos colonizadores portugueses que se utilizaram da mestiçagem biológica e cultural como maneira de manter seu domínio sobre as terras descobertas. Já para os movimentos negros do período mencionado, a democracia racial é um programa político que inclui tanto formas de inclusão social e cultural dos negros na ordem capitalista quanto uma terapêutica dos recalques produzidos pelas tensões raciais em brancos e em negros, terapêutica essa feita através do teatro, do psicodrama, do sociodrama e da poesia (PALLISSER SILVA; CALDAS, 2020, p. 40).

Enquanto processo de inclusão social das pessoas negras na sociedade competitiva em surgimento no Brasil, esse projeto, como vimos, vinha da luta histórica dos movimentos negros e demandava articulações com o Estado, que deveria intervir nos processos de urbanização e industrialização do país de modo a abrir novas posições sociais para a população negra, além de criminalizar o racismo; já as tensões psíquicas geradas pelo desabamento da ordem escravocrata e pela competição por espaço na nova ordem social demandavam uma terapêutica e uma pedagogia que saísse de organizações políticas e culturais das pessoas de cor, como o TEN. Como aceitação e valorização estética e cultural do negro, a negritude, que começava a ser difundida nos campos intelectuais brasileiros, constituiria um humanismo capaz de libertar as pessoas negras das tensões psíquicas inculcadas pelo racismo:

[...] a idéia de negritude. É todo um humanismo que se contém nessa idéia-força, um humanismo que postula um *niger sum* [...]. Oferece êste humanismo a todo negro, a todo mestiço uma verdadeira terapêutica espiritual, a liberação do medo e da vergonha de proclamar sua condição racial, a possibilidade de desmoralizar os equivocados em torno do homem de cor, suscitados por uma longa etapa da história do Ocidente (RAMOS, 1952b, p. 1).

Nesse sentido, para as pessoas de pele escura, a negritude seria uma condição necessária para poderem superar as tensões psicológicas a que estavam submetidas e para a construção de sua autenticidade como seres humanos:

O T.E.N. tem sido um campo de exercitação psicológica onde muitos negros, expurgando-se do sentimento de inferioridade e da vergonha de sua cor reencontraram a autenticidade de sua condição racial. Esta autenticidade, tornando-os positivos, não os fazem contra os brancos. Fazem-nos livres da ambivalência interior, ou da autoflagelação (RAMOS, 1953n, p. 2)

Essa perspectiva se coaduna com as análises de histórias de vida de pessoas negras que ascenderam socialmente, feitas por Neuza Souza Santos (1983), no Rio de Janeiro, nos anos 1980.

Segundo ela, nos casos em que estudou, a ascensão social foi acompanhada de uma recusa e de um recalçamento do próprio corpo, das condições de origem e de pertencimento à população negra e também de uma adesão incômoda ao consenso da democracia racial que não permitia falar do racismo; tudo isso se devia à incorporação de um modelo de eu construído a partir da perspectiva da ideologia branca dominante. O resultado desse processo era uma profunda “ferida narcisística” infligida pelo sujeito a si, cuja única terapêutica encontrada pela autora seria o torna-se negro através da construção, em meio à luta política, de um novo modelo de estar no mundo, ou seja:

um novo Ideal do Ego que lhe configure um rosto próprio, que encarne seus valores e interesses, que tenha como referência e perspectiva a História. Um Ideal construído através da militância política, lugar privilegiado de construção transformadora da História (SANTOS, 1983, p. 44).

Isso equivale ao que Ramos chamou de autenticidade¹⁷⁰, que para ele significava elevar-se à condição humana, não através de formas gerais e abstratas, mas penetrando profundamente na particularidade histórica, afirmando todas as contingências ligadas a si e ao próprio corpo: “autenticidade para o negro significa idoneidade consigo próprio, adesão e lealdade ao repertório de suas contingências existenciais, imediatas e específicas” (RAMOS, 1995a [1954] p. 248).

Podemos identificar essa autenticidade propiciada pela negritude e que permite ao sujeito se aprofundar no drama humano universal, no retrato de Abdias do Nascimento feito por Guerreiro Ramos, para o catálogo da exposição de quadros daquele em Nova York, em 1973:

Abdias acredita que nenhuma pessoa e nenhuma raça específica deve ser destituída de suas características para merecer as prerrogativas do universal. Como negro, e por que o negro tem sido o ser mais destituído dos últimos séculos, Abdias fez sua a missão de tentar descobrir e explorar maneiras de trazer para o fluxo principal da História da humanidade aquilo que tem sido excluído. Assim, ele aceita sistemática e profundamente a sua condição circunstancial como uma perspectiva concreta sob a qual pode-se alcançar o eterno. O divino, a beleza, podem ser encontrados na negritude, onde convencionalmente se enxerga a degradação. Mas o fato da arte de Abdias ser verdadeiramente uma arte negra deriva apenas do compromisso autêntico com um acidente biográfico. Seus símbolos visam o que está além da negritude, da brancura ou de qualquer contingência, e dizem que todos os homens podem ser reunidos na base de sua herança divina em comum (RAMOS *apud* NASCIMENTO, 1995, Orelha do livro).

A reação de espanto da intelectualidade tradicional diante da negritude como autenticidade da subjetividade da pessoa negra, reagindo como se tratasse “de um propósito racista de exaltação do negro”, mostrou para os membros do TEN, primeiramente para o militante Aguinaldo Camargo,

170 Ramos usa o conceito de autenticidade de forma semelhante à proposta por Karl Jaspers, significando que a existência possível tem sempre que se atualizar dentro de certas condições-limites que lhe impõem uma série de contingências que não podem ser alteradas, apenas assumidas e aprofundadas, de modo que o sujeito deve tomar esses limites como matérias-primas para a construção de sentido no existir (HERSCH, 1982).

o poder catártico dessa ideia para purificar as pessoas brancas de sua educação racista, muitas vezes manifesta inconscientemente:

[Aguinaldo Camargo] defendeu a tese segundo a qual é preciso ‘reeducar o branco’, no sentido de adestrá-lo para a convivência democrática com os homens de côr, de minar e desfazer os seus estereótipos e sua ideologia racial discriminativa, que se manifesta até em seu comportamento inconsciente, por exemplo, quando associa à côr preta significados pejorativos, elaborados em contextos históricos e já ultrapassados. Reeducar o branco para perceber a beleza negra e estimá-la, como uma realidade intrínseca (RAMOS, 1952b).

Ramos e o TEN incorporaram esses aspectos *paideuticos* em práticas catárticas como o teatro, as sessões de grupoterapia e os concursos de beleza. A afirmação da negritude aparece então como purificadora dos hábitos e costumes, uma libertadora da consciência colonizada de brancos e negros, já que, segundo o autor “labora pela ocultação da negrura toda esta pátina de associações pejorativas e de equívocos sinceros que vestem nosso espírito e que precisam ser purgados mediante a reiteração, em termos egrégios, dos valores negros” (RAMOS, 1995a [1954], p. 245).

Aprofundando essa intuição, Ramos a transformou numa arma crítica no campo das ciências sociais brasileiras:

A tese da negritude, afirmada por uma elite de intelectuais de côr, e que se concretiza no Teatro Experimental do Negro, representa uma superação do imperialismo antropológico e sociológico, à luz do qual tem sido considerado o chamado problema do negro no Brasil (RAMOS, 1952b, p. 1).

Se opondo às críticas que consideravam as reivindicações em torno da negritude uma incorporação de uma visão estranha à realidade brasileira, Ramos reagiu afirmando ser o olhar da antropologia e da sociologia praticadas no Brasil que estava impregnado de etnocentrismo europeu:

A concepção ortodoxa que os nossos mais prestigiados antropólogos e sociólogos têm do negro brasileiro é uma transplantação cultural, algo estranho à cultura brasileira. Quero dizer, os nossos antropólogos e sociólogos, vêem o problema brasileiro do negro, como os seus colegas norte-americanos e europeus. Daí terem explorado o aspecto exótico e pitoresco do tema, exatamente como o faria o estudioso estrangeiro recém-chegado ao Brasil (RAMOS, 1952b, p. 1).

Misturando crítica e clínica, Ramos argumentou que esse modo do cientista social brasileiro abordar o problema do negro fundamentava-se em uma “tendência para não se identificar com a sua circunstância étnica imediata”, sentindo-a “como algo inferiorizante”, fato que o levaria a desenvolver “mecanismos compensatórios do que julga ser uma inferioridade”; um desses mecanismos, que entrou de contrabando no campo científico, era justamente a problematização desinteressada do negro como objeto de estudo: “ao tomar o negro como tema, elementos da camada ‘branca’ minoritária se tornam mais brancos, aproximando-se de seu arquétipo — que é o

européu” (RAMOS, 1995a, p. [1951a], p. 226). Isso conduziria a uma espécie de bovarismo intelectual, que levou a ciência a se distanciar da sua realidade histórica mais imediata. Sobre intelectuais como Nina Rodrigues, Arthur Ramos e Gilberto Freyre, o sociólogo do TEN afirmou:

Uns e outros nos têm tratado como ‘material etnográfico’. Quando aquêles patricios tratam, por exemplo, de um problema como o do negro, o fazem com a desvinculação de viajantes. O negro é visto, por êles, como uma espécie de múmia, e não na presente problematidade política e social (RAMOS, 1953a, p. 17).

Os efeitos sociais desses procedimentos eram os mais perversos. Comparando os títulos dos trabalhos apresentados no 1º e 2º Congresso Afro-Brasileiro, por exemplo, “O negro no folclore e na literatura”, “As doenças mentais entre os negros de Pernambuco”, “Grupos sanguíneos da raça negra”, com o livro *Die Juden in Deutschland*, publicado por uma editora nazista, que tinha tópicos como “os judeus na literatura”, “o desenvolvimento demográfico dos judeus desde o século XIX”, “a emancipação dos judeus”, entre outros, Ramos concluiu que:

Torna-se assim perceptível a crueldade, a má-fé e a intenção ‘cismogenética’ (Bateson) subjacentes nos nossos estudos sobre o negro no Brasil. A função deles tem sido a de contribuir para minar nas pessoas de cor, em nosso meio, o sentimento de segurança. Os nazistas utilizaram também processos semelhantes com os judeus. Para inferiorizá-lo, entre outros processos, transformaram-nos em assunto (RAMOS, 1995a [1951], p. 234).

Com ajuda do ensaio de Sartre, *O Orfeu Negro*, Ramos desmascarou os privilégios epistemológicos do pesquisador branco ao estudar as pessoas negras:

aqueles estudos tinham como suporte um privilégio: o privilégio do branco ver o negro sem ser visto por êle [...]. Na verdade, o estudioso branco falava de preto e o julgava segundo padrões de cultura que se admitiam absolutos e eram, por assim dizer, adversos ao negro (RAMOS, 1953n, p. 2).

Dessa forma conceitos aparentemente inocentes, como o de aculturação e o de assimilação, na verdade, revelavam uma agenda de pesquisa que dilacerava a subjetividade negra, supondo que ela seria um receptáculo pronto para absorver a cultura europeia; dessa perspectiva, a pessoa negra seria um ser sem agência, maleável à impressão dos valores dos colonizadores, sendo esse o único modo dela se integrar à sociedade nacional. Perguntando-se o que seria a aculturação pensada por cientistas como Arthur Ramos e Donald Pierson, Ramos respondeu:

[A aculturação é] um processo de expansão e preservação da ‘brancura’ de nossa herança cultural. Mas a partir da perspectiva do negro, a *aculturação* é um ponto de vista que merece muitas reservas. Como um caso particular da europeização do mundo, a aculturação é, talvez, inevitável, pois que as populações de origem não européia jamais poderiam participar, com vantagem e dignidade, da civilização mundial, em sua forma contemporânea, sem a posse e o domínio de grande acervo de elementos culturais do Ocidente. Todavia, para o negro, a aculturação tem um limite: ela não pode dividi-lo

interiormente, não poderá fazer do negro um autoflagelado. Há, assim, uma questão ética a considerar na aculturação (RAMOS, 1953n, p. 2).

Para Ramos, também na obra de Gilberto Freyre, “a chave da compreensão da formação brasileira é a assimilação e a aculturação” e o resultado político seria, da mesma forma, a preservação da europeidade do Brasil, quer dizer, segundo essa interpretação sobre o autor pernambucano, “para garantir o êxito desta formação é necessário uma política cultural de fortalecimento das tradições lusas” (RAMOS, 1954c, p. 2). Desse modo, ainda que denuncie o imperialismo norte-americano, o pensamento social de Freyre compartilharia com esse um mesmo paradigma, já que:

sua concepção de formação nacional, concepção que, com esta ou aquela variante é a dos nossos atuais ‘antropólogos’ ou daqueles que estudam a nossa sociedade em termos de ‘assimilação’, ‘aculturação’ ou ‘contratos de cultura’ (RAMOS, 1954c, p. 2).

Esses conceitos não seriam mais que eufemismos para a continuação do processo colonial:

À luz da sociologia da sociologia, ‘assimilação’ ‘aculturação’ ‘contratos culturais’ nas áreas economicamente marginais — significam para os antropólogos ianques — americanização; para os antropólogos britânicos — anglicização; para os antropólogos ou etnólogos alemães — germanização; para o especialista gaulês em ‘sociologia coloniale’ — afrancesação e assim por diante. Em tanta maneira que um estudioso brasileiro, ou de qualquer país subdesenvolvido, [que] aceita a antropologia ou etnologia, sem crítica, tornar-se um ‘inocente útil’, na melhor das hipóteses (RAMOS, 1954c, p. 2).

Além disso, um ponto de vista que não considera a preservação da ordem social como uma finalidade considera grande parte dos conceitos da antropologia anglo-saxã como suspeitos. Eles nascem não de uma necessidade interna das sociedades nacionais, mas “da curiosidade dos europeus em face dos costumes dos povos que se começa a ter notícia a partir do fim do século XV”, isso favoreceria uma tendência descritiva, muitas vezes anti-histórica, encontrada tanto na antropologia funcionalista britânica, quanto na tradição iniciada por Franz Boas, nos EUA. Apesar dos méritos de algumas dessas correntes em explicar as relações culturais entre si e entre as personalidades, elas não se interessaram na transformação das sociedades que estudavam. Enquanto do ponto de vista das pessoas interessadas na transformação dessas sociedades, por exemplo, grande parte da população negra, essa antropologia não forneceria instrumentos adequados para a modificação da ordem social (RAMOS, 1954d, p. 2).

Para rever esse aparato conceitual, uma perspectiva negra era necessária para a ciência social produzida no Brasil. Essa perspectiva se formava no campo científico e tinha uma nova agenda de pesquisa: considerar a abolição como “um avanço puramente simbólico” na luta do povo negro por

melhores condições de vida; alterar as estruturas de poder consolidadas; favorecer a educação das massas para elas poderem ter instrumentos para participar do jogo democrático; estudar os efeitos do racismo nas pessoas brancas; valorizar a criação de mecanismos de ascensão por meio do mérito para os indivíduos negros que se destacarem nas suas respectivas áreas; criticar os estudos folclóricos e a antropologia cultural; rever o caráter das pesquisas sobre o negro levadas a cabo pelas ciências sociais no Brasil; inquirir a história da escravidão do ponto de vista das populações escravizadas; e, por fim, investigar os problemas do povo de cor num sentido pragmático, visando sua resolução (RAMOS, 1953p).

Segundo Ramos, a entrada dessa nova perspectiva de ciência na academia seria perturbadora para os acadêmicos estabelecidos:

O Teatro Experimental do Negro, desde 1948, constituiu no Brasil o primeiro movimento liderado por negros que ultrapassou os caracteres ordinários das iniciativas congêneres ocorridas entre nós, pretendendo fazer também ciência a respeito do negro. Proclamando-se o iniciador de uma fase nova nos estudos e tratamento da questão, e declarando abertamente atrasados a sociologia e a antropologia de tais assuntos, despertou apreensões entre os sociólogos e antropólogos brancos que vinham fazendo carreira às custas da exploração dos temas afro-brasileiros (RAMOS, 1954a, p. 2).

Para construir essa nova perspectiva científica, Ramos transpôs a negritude do plano estético para o científico. Desse ponto de vista, que recusa a “europeização” total dos povos e o “branco” como valor estético absoluto, pode-se compreender a profunda alienação das populações colonizadas e tornar visível os arbitrários culturais que vigoram em seus países:

pratiemos um ato de suspensão da brancura e com este procedimento fenomenológico nos habilitaremos a alcançar a sua precariedade e, daí, a perceber a profunda alienação estética do homem de cor em sociedades europeizadas como a nossa. De repente nos torna óbvio o nosso empedernimento pela brancura, nos torna perceptível a venda dos nossos olhos. É como se saíssemos do nevoeiro da brancura — o que nos parece olhá-la em sua precariedade social e histórica. E ainda que, por um momento, para obter a correção do nosso aparelho óptico, poderíamos dizer que das trevas da brancura só nos libertaremos à luz da negrura (RAMOS, 1995a [1954], p. 243).

Para o sociólogo do TEN, a compreensão objetiva das relações raciais no Brasil dependia de um “sujeito [que] se afirme de modo autêntico como negro”, não apenas por isso demandar a inclusão de pessoas negras no ambiente científico, mas também por uma questão de “rentabilidade científica”, visto que esse sujeito introduziria “uma perspectiva que o habilita a ver nuances que, de outro modo, passariam despercebidas” no problema racial (RAMOS, 1981b, p. 62). Tendo evidenciado que o sujeito do conhecimento não era racialmente neutro, e sim formado por um conjunto de cientistas identificados com os valores e a estética europeia e munidos de conceitos

conservadores e etnocêntricos, seria necessário contrabalancear essa tendência com uma nova reflexividade, àquela trazida por quem se posiciona como *niger sum* para estudar as relações raciais no Brasil:

Sou negro, identifico como meu o corpo em que meu eu está inserido, atribuo a sua cor a suscetibilidade de ser valorizada esteticamente e considero a minha condição étnica como um dos suportes do meu orgulho pessoal — eis aí toda uma propedêutica sociológica, todo um ponto de partida para a elaboração de uma hermenêutica da situação do negro no Brasil (RAMOS, 1981b, p. 62).

Elisa Larkin Nascimento destacou, na seguinte passagem, o papel inovador dessa abordagem para a teoria social contemporânea:

Essa postura do *niger sum* antecipa em décadas a formulação do perspectivismo africano e do centro como localização que sustenta o paradigma da afrocentricidade. Ao desafiar e inverter a relação pesquisador/objeto de pesquisa, lançando-se ao estudo do ‘branco’ e da brancura de acordo com o *niger sum* — seu lugar e sua perspectiva como negros, — os intelectuais do TEN anteciparam a teoria crítica racial e os estudos de branquitude (NASCIMENTO, 2020, p. 21)

A posição do *niger sum* desmascara uma série de arbitrários culturais e de preconceitos que se infiltraram na ciência:

Pois bem, a partir daí se tornam perceptíveis, de repente, as falácias estéticas da socioantropologia do negro no Brasil. Então, em primeiro lugar, percebo a insuficiência postiça do socioantropólogo brasileiro quando trata do problema do negro no Brasil. Então enxergo o que há de ultrajante na atitude de quem trata o negro como um ser que vale enquanto ‘aculturado’. Então identifico o equívoco etnocentrismo do ‘branco’ brasileiro ao sublinhar a presença do negro mesmo quando perfeitamente identificado com ele pela cultura. Então descortino a precariedade histórica da brancura como valor. Então converto o ‘branco’ brasileiro sôfrego de identificação com o padrão estético europeu, num caso de patologia social. Então passo a considerar o preto brasileiro, ávido de embranquecer-se, embaraçado com a sua própria pele, também psicologicamente dividido. Então descobre-se-me a legitimidade de elaborar uma estética social de que seja um ingrediente positivo a cor negra. Então se me afigura possível uma sociologia científica das relações étnicas. Então compreendo que a solução do que, na sociologia brasileira, se chama o ‘problema do negro’, seria uma sociedade em que todos fossem brancos. Então capacito-me para negar validade a esta solução (RAMOS, 1981b [1954], p. 62–63).

Desse modo, podemos inferir do argumento de Guerreiro Ramos que a luta por inclusão das pessoas negras nos campos de produção cultural altera as próprias regras desses espaços, uma vez que se questionam esses arbitrários não científicos, impostos pela força do poder colonial e não do melhor argumento, possibilitando um aumento da racionalidade do campo, por meio da depuração do que é alheio ao pensamento científico. Então, ao assumir o *niger sum*, ou seja, a particularidade étnica, o sujeito negro, simultaneamente, colabora para o aumento da universalidade dos enunciados do campo científico, bem como se liberta da violência simbólica exercida em nome da ciência.

Mais tarde, na segunda metade de 1950, Ramos generalizou esses argumentos, mostrando como o abandono dos valores coloniais dinamiza todo o tecido social:

Quer dizer isto que o espaço brasileiro se tornou o teatro de um empreendimento coletivo, mediante o qual uma comunidade humana projeta a conquista de um modo significativo de existência histórica. À maneira de um princípio configurador, o centripetismo incide em todos os níveis de nossa vida, estabelecendo uma tensão dialética entre a estrutura anacrônica do país e sua estrutura em geração. Em termos superestruturais, essa tensão traduz um conflito entre duas perspectivas: a do país velho e a do país novo, a da mentalidade colonial ou reflexa e da mentalidade autenticamente nacional (RAMOS, 1996 [1958], p. 67–68).

Nesse processo, questionam-se os cânones de pesquisa europeizantes e novos continentes se abrem ao saber, numa desprovincialização da produção cultural que deixa de se orientar pelos particularismos que, consciente ou inconscientemente, predominaram quando um grupo étnico monopolizava o mercado simbólico. Ramos destacou que esse processo de descolonização era parte do espírito da época, que problematizava as estruturas de poder legadas pelos europeus, não só na América Latina como, principalmente, no continente africano, visando substituí-las por formas mais amplas de entendimento da humanidade:

a reação ao colonialismo que hoje se verifica no mundo afro-asiático é, quanto ao caráter, distinta das anteriores. É a reação contra o colonialismo considerado como sistema, é a reação mediante a qual esses povos fazem uma reivindicação cujo conteúdo não é parcial, mas infinito, universal. É que pretendem ser, eles também, sujeitos de um destino próprio. Nas sociedades coloniais apareceram hoje quadros novos, empenhados num esforço de repensar a cultura universal na perspectiva da auto-afirmação dos seus respectivos povos. Não é um comportamento romântico que levaria esses povos ao enclausuramento, a se apegarem aos seus costumes sob a alegação realmente suicida, de preservá-los em sua pureza; é antes uma atitude que não exclui o diálogo, pois contém a consciência de que, para ser historicamente válida, a auto-afirmação dos povos deve confluir para o estuário de todas as altas culturas da humanidade. Tal é a perspectiva em que se acham situados esses novos quadros (RAMOS, 1996 [1958], p. 49)

Em seu apoio, Ramos citou o poeta da negritude Aimé Césaire para afirmar que os descendentes de europeus não estiveram à altura dos valores universalistas que proclamavam:

Em um *Discurso sobre o colonialismo*, Aimé Césaire julga o que chama a ‘hipocrisia’ da civilização ocidental, na justificação de sua tarefa colonizadora. O autor a vê como aventura e pirataria, dissimulada em evangelização e obra filantrópica, e nisto consiste o seu significado hipócrita. No julgamento de Aimé Césaire, porém, a colonização é condenada, não em nome de um exclusivismo nativista, mas porque realmente não estabelece verdadeiro contato entre povos, proclamando o autor que a Europa deveria ter sido uma ‘encruzilhada’, ‘lugar geométrico de todas as idéias, receptáculo de todas as filosofias e de todos os sentimentos’¹⁷¹ (RAMOS, 1996, p. 49–50).

171 Ramos se apoiou também nos estudos do historiador senegalês Cheik Anta Diop para denunciar a falsificação das histórias dos povos negros feita pelos europeus. Ademais, mencionou os estudos de desenvolvimento das regiões africanas feitos pelo também senegalês Abdoulaye Ly (RAMOS, 1996 [1958]).

Como ponderou Barbosa (2004, p. 181), a negritude no pensamento de Guerreiro Ramos tem duas faces: uma face internacional ligada à libertação dos povos da dominação europeia; e outra envolvida na construção da nação, enquanto um meio para o povo brasileiro assumir valores estéticos e existenciais autênticos, assim “a apropriação da negritude seria um passo primordial para a brasilidade”. Simultaneamente, a negritude seria um meio para integração do povo negro no Brasil e para a integração do povo brasileiro entre os povos em processo de descolonização.

Neste capítulo tratamos das lutas do TEN e, especialmente, de Guerreiro Ramos, no campo da produção cultural brasileira sobre as relações raciais. Essas lutas tiveram como condição de possibilidade o acúmulo de capital político e cultural das organizações negras nacionais e internacionais. De posse desse capital, a *intelligentsia* do TEN enfrentou os consensos estabelecidos em torno da democracia racial, se apropriando dela e a subvertendo num instrumento de poder para as pessoas negras. Inicialmente, essa luta se fez através de alianças com os cientistas sociais acadêmicos, no entanto, as propostas da negritude foram muito mal recebidas por esses intelectuais e a aliança se desfez. Então, os membros do TEN, Guerreiro Ramos em particular, entraram em disputa direta com os intelectuais que tinham o “negro” como objeto. Essa luta era de extrema importância já que, gradativamente, a justificação das desigualdades raciais saía do racismo científico e do branqueamento e adentrava a democracia racial e a mestiçagem, processo que se consolidou plenamente depois do Golpe de 1964, quando a democracia racial se tornou uma ideologia de governo. Nesse momento, Abdias do Nascimento (1968) e a intelectualidade do TEN já possuíam as ferramentas necessárias para criticar essa ideologia.

Além dessas lutas intelectuais, o TEN realizou uma série de outras ações: possibilitou a formação e a carreira de “atores e atrizes afrodescendentes de qualidade, oriundos das mais humildes camadas da população, inúmeros analfabetos e a grande maioria não pertencente a nenhuma elite” (NASCIMENTO, 2003, p. 363–364);

O movimento teve papel central “na gênese da lei antidiscriminatória e na denúncia da discriminação racial”; encontrou meios de “romper com a hegemonia da instituição racista do teatro brasileiro”; organizou “alguns dos eventos mais destacados do movimento social afro-brasileiro da época” (NASCIMENTO, 2003, p. 363–364); sua produção cultural, centrada na questão racial, conseguiu arrancar reconhecimento “de uma crítica extremamente cética, aliás incrédula, diante da denúncia da audácia desses negros ao se meter numa área antes reservada à *soçaité* européia” (NASCIMENTO, 2003, p. 363–364).

Ao mesmo tempo em que essas batalhas ocorriam, Guerreiro Ramos construiu as estruturas centrais de sua teoria social, sem as quais esses embates não teriam sido como foram. Os acontecimentos do I Congresso do Negro Brasileiro culminaram na primeira ruptura de Ramos com os modelos dominantes de explicação sociológica, a partir daí ele teve de construir uma nova abordagem para incorporar a experiência que ele viveu no TEN e para criticar as perspectivas dominantes sobre as relações raciais. Como condição de possibilidade dessa crítica, o sociólogo do TEN fez um grande esforço de recepção, assimilação e readaptação da sociologia do conhecimento, arma teórica subjacente aos seus principais posicionamentos teóricos a partir de 1950. Posteriormente, essa tradição sociológica constitui o cerne da teoria social do autor, de modo que, num movimento dialético que uniu teoria e prática, Ramos forjou as linhas mestras de seu pensamento acerca do social. No próximo capítulo, trataremos de outras vivências que também contribuíram decisivamente nesse processo, a saber, as experiências desse autor na administração pública e também os acontecimentos do II Congresso Latino Americano de Sociologia.

4 AS EXPERIÊNCIAS NAS INSTITUIÇÕES DESENVOLVIMENTISTAS

No último quartel dos anos 1940, após ter incorporado os modelos sociológicos dominantes, pagando seus direitos de entrada no campo de ciências sociais, Guerreiro Ramos incorporou gradativamente novos modelos explicativos da realidade e se afastou daqueles fornecidos pela Escola de Chicago. No começo dos anos de 1950, ele já possuía uma teoria social heterodoxa capaz de realizar críticas contundentes às perspectivas sociológicas dominantes. Esse reposicionamento dependeu de uma reestruturação do *habitus* do sociólogo em vista da incorporação de categorias da sociologia alemã, sobretudo, aquelas ligadas à sociologia do conhecimento e aos estudos dos processos de racionalização da sociedade. De importância fundamental para esse processo também foi o encontro do autor com a teorização feita pela Comissão Econômica para a América Latina (CEPAL), fonte onde ele buscou inspiração para pensar os processos de racionalização na periferia do capitalismo.

As experiências vividas pelo sociólogo no TEN, no DASP na Assessoria Econômica do segundo governo Vargas condicionam esse reposicionamento intelectual. As vivências no DASP colocaram para ele o problema do uso da racionalidade instrumental para desmontar a velha ordem oligárquica; a militância no TEN colocou em xeque a assimilação do negro tal qual pensada a partir dos modelos fornecidos pela sociologia norte-americana; e a participação na referida Assessoria, como veremos neste capítulo, aprofundou o contato do autor com as tentativas da CEPAL de usar a racionalidade instrumental para promover mudanças substantivas no padrão de vida das populações latino-americanas. Além disso, mudanças ocorridas no campo das ciências sociais na América Latina, devido aos empreendimentos sociológicos que conciliaram a tradição empírica de pesquisa dos EUA com as tradições teóricas da Europa, favoreceram esse reposicionamento. Nosso objetivo neste capítulo é compreender como ocorreu esse reposicionamento do ponto de vista dos condicionantes sociais ligados ao DASP, à Assessoria Econômica do segundo governo Vargas nos anos 50, às disputas no campo sociológico decorrentes do II Congresso Latino Americano de Sociologia e à recepção da teoria cepalina no Brasil.

4.1 AS VIVÊNCIAS NO DEPARTAMENTO ADMINISTRATIVO DO SERVIÇO PÚBLICO (DASP)

No final do ano de 1943, Guerreiro Ramos soube que o DASP estava contratando técnicos interinamente. O sociólogo se apresentou para a entrevista e sua contratação ocorreu imediatamente, permanecendo nos quadros do DASP até o início dos anos 1950. Ali realizou funções diversas, por exemplo, as de chefia no setor de métodos de trabalho, as de analista de projetos de organização do Departamento da Agricultura, de penitenciárias, de instituições policiais, além das de chefe da seção de recrutamento. Também exerceu atividades de ensino e difusão científica, ministrando cursos sobre mortalidade infantil, assimilação e aculturação de imigrantes, psicologia social, problemas econômicos do Brasil, organização científica do trabalho, sociologia aplicada à administração pública, sociologia rural, sociologia industrial, modelos de padrão de vida e planificação (NASCIMENTO, 1950; RAMOS, 1945, 1995b).

A partir de julho de 1946, ele assumiu a seção de crítica da Revista do Serviço Público (RSP) (RAMOS, 2012 [1946]), editada pelo DASP. Nessa revista ele publicou parte significativa da sua produção intelectual dos anos 1940, cerca de 15 artigos. Destacam-se entre esses, uma longa resenha sobre a obra Max Weber, por ocasião da publicação em espanhol de *Economia e Sociedade* (RAMOS, 2006 [1946]), um texto sobre a planificação (RAMOS, 1946h) e outro sobre Durkheim e a divisão social do trabalho (RAMOS, 1946g).

Pelo menos dois de seus livros resultaram de sua atuação no DASP: *Uma introdução ao histórico da organização racional do trabalho* (1950), tese apresentada para o provimento permanente no cargo de técnico de administração dessa instituição, trabalho que aplica a sociologia do conhecimento ao problema da organização racional do trabalho; e o livro *A Sociologia industrial: formação e tendências atuais*, resultado de cinco anos de cursos sobre o assunto ministrados nessa mesmo órgão estatal (RAMOS, 1952a).

Para entendermos o quanto as experiências no DASP influenciaram a teoria social de Ramos, é útil compreender as origens e o funcionamento dessa instituição.

Conforme enfatiza Fábio Sá Earp e George Kornis (2004), os anos de Getúlio (1930–1954), foram um momento de transição de uma economia centrada no oligopólio de *commodities* para um bem-sucedido projeto de industrialização. Segundo Pedro Paulo Zahluth Bastos (2011), desde meados de 1930 há evidências da formação de um projeto nacional-desenvolvimentista no governo,

porém foi com as restrições de importações e exportações impostas pela II Guerra Mundial, que tal plano encontrou um espaço mais favorável. Ainda segundo esse autor, as linhas gerais desse projeto consistiam em superar, via intervenções estatais, os obstáculos à industrialização (falta de infraestrutura, escassez de matérias-primas e de capitais privados), através de uma política de investimentos públicos, de substituição de importações, e de controle do câmbio e da inflação. No bojo desse planejamento estatal se formou uma elite técnica especializada em assuntos econômicos e administrativos.

Em julho de 1934, falando sobre “O Brasil de 1930 e as realizações do Governo Provisório”, Getúlio Vargas afirmou:

A ditadura foi, sobretudo, uma escola de administração pública. Os promotores e executores da obra revolucionária compreenderam, felizmente, que o máximo problema do Brasil consiste no bom encaminhamento e na solução das questões administrativas (VARGAS *apud* WAHRLICH, 1975, p. 65).

Segundo Beatriz Marques de Souza Wahrlich (1975, p. 61), o tema da reforma administrativa constou na plataforma de campanha da Aliança Liberal, fez parte do discurso de posse de Vargas em 3 de janeiro de 1930 e esteve em muitos atos e decretos expedidos até a promulgação da Constituição de 1934, de modo que isso “confirma plenamente o interesse persistente de Getúlio Vargas pela reforma administrativa”. Essa consistia, sobretudo, no aumento da racionalidade instrumental do aparelho de Estado. Isso dependeu de uma organização do Estado para uma maior intervenção na economia e no campo dos direitos sociais (como evidencia a criação, logo no início do Governo Provisório, do Ministério do Trabalho, Indústria e Comércio e do Ministério da Educação e Saúde Pública) e de uma alteração profunda nas formas de recrutamento e na organização da carreira dos servidores públicos.

Felipe Brasil, Vera Cepêda e Thiago Medeiros (2014), assim como Frederico Lustosa da Costa (2008), concordam que a defesa da racionalidade administrativa pelo governo Vargas explica-se, em grande medida, pela necessidade de alterar as estruturas patrimonialistas do Estado que serviam de base de poder para as antigas frações dominantes das oligarquias regionais. Do mesmo modo se explica a necessidade de mudanças nos quadros do funcionalismo, já que as redes de clientelismo dos chefes de clãs locais distribuíam a maioria dos cargos no interior do país segundo os seus interesses.

A institucionalização da reforma administrativa do governo Vargas começou com a Lei nº 284, de 28 de outubro de 1936, que criou o Conselho Federal do Serviço Público Civil (CFSPC).

Esse Conselho iniciou um processo para tornar mais imparcial e objetiva a seleção e a progressão na carreira dos servidores públicos. O CFSPC também iniciou um processo de padronização dos procedimentos ligados ao orçamento público, bem como criou a Revista do Serviço Público (RSP), que serviu de comunicador ideológico tanto das reformas implementadas, quanto das teorias administrativas que as inspiravam (WAHRLICH, 1976).

A institucionalização da reforma administrativa ganhou força com a Constituição de 1937 que previa um órgão (que se tornaria posteriormente o DASP) para assessorar o presidente da República no aperfeiçoamento do aparelho governamental e na elaboração do orçamento. Em seus discursos, o governo justificou tal órgão pela necessidade da máquina pública superar a ineficiência e a descoordenação das instituições liberais que atuavam em benefício dos interesses individuais e não do bem coletivo. Assim a nova instituição legitimava-se pela eficiência e funcionalidade a serviço do bem comum.

O Decreto-Lei nº 579, de 30 de julho de 1938, criou e regulamentou o DASP, ao qual se acrescentou às funções já previstas na Constituição as de administração de pessoal (seleção e organização da carreira), administração material (padronização dos materiais usados pelo serviço público), inspeção dos serviços públicos e assessoramento do presidente através da análise de projetos de lei. O chefe do DASP também tinha grande interferência na elaboração do orçamento público feito pelo Ministério da Fazenda (LOPES, 2003; WAHRLICH, 2001). De fato, segundo Luís Simão Lopes (2003, p. 45, 16), o DASP funcionou como “um super ministério”, não apenas selecionando, através de concursos muito rigorosos, mais de 20 mil pessoas para o serviço público, como também controlando a feitura do orçamento com grande liberdade, além de revisar parte dos atos do executivo.

No período de 1930 a 1945, as instituições varguistas eram nacionalistas, centralizadoras e baseadas na atuação de certas figuras chaves, como o já mencionado ministro da Educação e Saúde Pública, Gustavo Capanema, ou Olinto de Oliveira, no caso do DNCr. No DASP, a figura chave foi Luís Lopes Simões. De acordo com Fernanda Lima Rabelo Essas (2012), essas figuras ajudaram a organizar o aparato de Estado de modo a reduzir o poder das oligarquias locais, subordinando-as, muitas vezes, à administração central. Segundo essa pesquisadora:

Simões Lopes se posicionava como um verdadeiro ‘paladino’ da reforma administrativa e por meio de sua influência com Vargas, visionava criar um departamento de excelência, que irradiaria ações de eficiência a outros órgãos públicos (RABELO, 2012, p. 85).

Já segundo o próprio Simões Lopes (2003, p. 22), “o DASP funcionava para tudo que o dr. Getúlio precisasse”.

Para realizar seu projeto centralizador, em meio a um aparato de Estado construído nos períodos anteriores a partir de práticas clientelísticas, a estratégia de Vargas foi a criação de núcleos de *expertise* diferenciados e isolados dos outros servidores públicos. Se formou um núcleo altamente coeso e autocentrado no DASP, com uma identidade profissional muito forte, fundamentada na defesa da meritocracia, na eficiência da máquina pública, no uso inteligente das teorias e práticas da administração norte-americana¹⁷² e na seleção e provimento de cargos a partir de aprovação em concursos públicos muito rigorosos. Os membros do DASP se viam como parte de um projeto modernizante do Brasil, que incluía o desenvolvimento econômico, social e político do país, sendo eles os responsáveis pelo avanço da racionalidade técnica na administração pública (RABELO, 2012).

A Revista do Serviço Público (RSP) foi um importante instrumento de veiculação da ideologia do DASP. Ela foi lançada em 1937 como órgão de comunicação do CFSPC e passou para o controle do DASP em 1938, tornado-se instrumento oficial de comunicação desse Departamento. Tania Mezzomo Keinert e José Carlos Vaz (1994, p. 11) afirmam que, desde sua criação, a RSP vivia uma tensão constante já que buscava legitimar o projeto político modernizante de Vargas e ser, simultaneamente, “uma revista científica, publicando artigos de caráter acadêmico, plural e crítico”. Mesmos os editoriais escritos após 1945, insistiam na defesa de um Estado interventor capaz de aumentar a racionalidade da vida social por meio da complexificação da divisão do trabalho, e colocavam os defensores de um Estado menos interventor como adeptos da irracionalidade inerentes às práticas patrimonialistas (KEINERT; VAZ, 1994).

Nas páginas da revista, o apresenta-se o DASP como promotor de reformas políticas e do conhecimento científico mais avançado em administração pública. Para cumprir sua função de veicular conhecimentos científicos, a RSP continuava a política do DASP de importação crítica de saberes estrangeiros. Com isso, ela pretendia tomar partido no debate intelectual acadêmico, o que

172 Mediante diversas parcerias com instituições de pesquisa norte-americanas ligadas à administração pública e por via do apoio do executivo brasileiro, inclusive através de leis, Luís Lopes Simões conseguiu que diversos técnicos do DASP fossem estudar administração em instituições estadunidenses. O conhecimento e a experiência advindos desse processo, trouxe grande legitimidade para os quadros do DASP e serviu para que ampliassem seu repertório de teorias e práticas de administração pública, as quais eles adaptavam ao contexto brasileiro (RABELO, 2012; WAHRLICH, 1976, 2001).

só era possível devido à formação no interior do DASP de uma elite técnica com grande qualificação, da qual Guerreiro Ramos¹⁷³ era um dos membros¹⁷⁴.

As experiências de Ramos no DASP tiveram grande impacto na sua forma de pensamento, sobretudo, no desenvolvimento de sua teoria social. Conforme destacou Edison Bariani “o Dasp (em seu contexto e atribuições) foi um sugestivo laboratório para que Ramos inicialmente atentasse para alguns dos problemas cruciais do Brasil” (BARIANI, 2011, p. 62).

Tratava-se, em especial, dos problemas ligados à racionalização técnica do aparelho estatal e, conseqüentemente, à diminuição do patrimonialismo e da influência das oligarquias regionais na administração pública. Ali se colocou nitidamente, para o sociólogo, o problema da convivência entre o moderno e o arcaico no Brasil. Surgiu em Ramos, no período em que passou no DASP, a consciência de que a modernização planejada e executada pelo Estado era a única via eficiente para se combater a cultura do atraso, do patrimonialismo, do privatismo e do clientelismo (BARIANI, 2011).

A utilização dos processos de racionalização, sobretudo, a funcional ou instrumental, para destruir a velha ordem oligárquica (vista como promotora da irracionalidade), foi o problema fundamental imposto a Guerreiro Ramos por sua atuação no DASP. Esse problema, que podemos chamar da questão da mudança social planejada ou, mais precisamente, da problemática do controle dos processos de racionalização para promover transformações sociais, esteve no cerne da produção intelectual de Ramos dos seus anos no DASP até a sua morte em 1982¹⁷⁵.

173 A experiência de Guerreiro Ramos no DASP foi fundamental para a sua carreira profissional e foi devido a ela que Lopes Simões o convidou para trabalhar, no início dos anos 1950, na Escola Brasileira de Administração Pública, da Fundação Getúlio Vargas. Quando a ditadura militar cassou o seu mandato de deputado federal e começou a persegui-lo, foi Simões que lhe concedeu uma bolsa da fundação Ford para realizar uma grande sistematização das teorias administrativas então em voga (RAMOS, 1966). Por fim, fugindo da perseguição política, essa familiaridade com o campo administrativo, possibilitou sua entrada na Universidade do Sul da Califórnia, nos Estados Unidos, onde trabalhou, até sua morte, como professor de Administração.

174 Entre 1946 e 1949, Guerreiro Ramos foi diretor da seção de crítica da RSP, onde pode dar vazão aos seus conhecimentos filosóficos, sociológicos e administrativos, e receber as principais publicações internacionais na área de ciências sociais (RAMOS, 2012). Como já mencionamos, ele também publicou diversos artigos na revista, sendo que a maior parte deles dedicavam-se justamente à importação crítica de conhecimentos estrangeiros. No que se refere ao aumento da racionalidade da sociedade brasileira, ele esforçou-se no sentido de mostrar como a teoria da racionalidade de Max Weber e a da planificação de Karl Mannheim constituíam referências fundamentais para as ciências sociais de então (RAMOS, 2012 [1946], 2006 [1946]). Ele também escreveu artigos tentando compatibilizar diversas teorias norte-americanas, entre elas as da Escola de Chicago, com a sociologia alemã, projeto que não levou adiante (RAMOS, 1947a).

175 Trataremos em detalhes da relação entre os processos de racionalização e a teoria social de Ramos, no último capítulo desta tese.

Para lidar com esse problema, a matriz conceitual oriunda em Chicago era insuficiente, por isso Ramos precisou, durante o seu período no DASP, buscar novas fontes intelectuais. Devido aos intercâmbios desse órgão com as instituições de ensino de administração nos EUA, os funcionários desse departamento incorporaram, em suas práticas, as teorias norte-americanas que pensavam a administração pública como instituição que visaria apenas a efetivação racional de políticas, como as doutrinas de W.F. Willoughby. Também se verificava em suas práticas a influência das teorias de Max Weber, especialmente, seus modelos sobre a burocracia e sobre os processos de racionalização do Ocidente (WAHRLICH, 2001). Provavelmente foi por esse caminho que Ramos dirigiu seu interesse para as teorias dos processos de racionalização desenvolvidas na Alemanha na primeira metade do século XX.

A incorporação criativa dessa nova matriz paradigmática capaz de pensar a mudança social por meio da implementação de processos da racionalidade técnica, foi outro problema colocado por sua condição institucional que Ramos teve que enfrentar. Esse enfrentamento colocou na sua agenda intelectual um tema fundamental de sua obra: a incorporação crítica, contextualizada e com fins pragmáticos, de toda teoria estrangeira. Tanto a singularidade da experiência brasileira, quanto a necessidade de incorporar e adaptar modelos estrangeiros, eram elementos explícitos do programa de “revolução brasileira nos serviços públicos” encabeçado pelo DASP. Isso está evidente em um dos primeiros documentos autodefinitórios dessa instituição, como o seguinte:

A tarefa do DASP [...] abrange um vasto terreno político-administrativo, constituindo uma larga e ousada tentativa de sistematização, até hoje não experimentada por qualquer país civilizado. A organização e o conjunto de atividades do DASP não encontram, na verdade, semelhança alguma com o que existe em outras partes do mundo. Atendendo às peculiaridades do meio e, principalmente, à nossa experiência; aplicando, por outro lado, os princípios já consagrados pela ciência administrativa, o DASP é uma organização de certo modo original, que tem demonstrado excelentes resultados. Buscando seus ensinamentos no secular Serviço Civil Britânico, um dos mais senão o mais eficiente do mundo; no sistema americano, que lhe segue de perto as pegadas; no alemão; no francês e no italiano, que melhor falam ao nosso caráter latino [...] (DASP *apud* WAHRLICH, 2001, s.p.).

A tensão entre ser uma instituição inovadora e adaptada às condições brasileiras e, em simultâneo, servir-se da experiência de outros países, percorria o corpo de funcionários do DASP. Em um editorial da RSP, do ano de 1944, lia-se que o DASP promovia:

uma nova mentalidade, no sentido de se organizarem as repartições sobre bases racionais, de acordo com princípios já experimentados em outros países, com sucesso, e ajustados às peculiaridades de nossa administração¹⁷⁶ (RSP *apud* KEINERT; VAZ, 1994, p. 22)..

176 A necessidade de servir-se de modo não submisso das experiências internacionais está no centro do método sociológico desenvolvido por Ramos, conforme se depreende de muitas passagens, como a seguinte: “A redução

O DASP impunha aos seus funcionários e às suas funcionárias que se enquadrassem em uma posição de elite intelectual e técnica, na proporção que exigia deles e delas que dominassem as mais modernas teorias da administração e, simultaneamente, usassem essas doutrinas para promover mudanças substantivas no aparelho de Estado (KEINERT; VAZ, 1994). Essa obrigação reforçava fortemente a metateoria de Ramos acerca da função soteriológica do saber e sua teoria social centrada na função social do conhecimento científico.

Para além dos discursos institucionais auto definitórios, as experiências de Ramos dentro do DASP provavelmente lhe mostraram os limites dessa instituição, dois deles de especial relevo: o excessivo formalismo e a centralização do poder¹⁷⁷. As reformas propostas pelo DASP procuravam transformar o sistema público brasileiro em sua totalidade e imediatamente, com isso frequentemente não consideravam os diversos contextos regionais e as estratégias mais adequadas as suas especificidades. Soma-se a isso que, certamente por influências das teorias administrativas norte-americanas, o DASP valorizava excessivamente os princípios e as regras gerais, sendo incapaz de lidar com as particularidades individuais e com a complexidade das relações humanas envolvidas no serviço público (WAHRLICH, 2001). Ademais, como notou o próprio Lopes Simões (2003), essas reformas não teriam sido possíveis sem um Estado autoritário e centralista, dentro do qual o DASP era um dos principais órgãos. Afora isso, o raciocínio baseado num empirismo rudimentar, fundamentado nas tentativas e nos erros, caracterizou a atuação do primeiro governo Vargas, em certos âmbitos, visto que, ele inventava e depois substituía instituições em curto espaço de tempo, por exemplo, o CFSPC foi substituído pelo DASP em menos de dois anos e o DASP foi acumulando funções diversas ao sabor das circunstâncias e mesmo das peculiaridades individuais dos dirigentes¹⁷⁸ (LOPES, 2003; WAHRLICH, 2001).

sociológica, porém, é ditada não somente pelo imperativo de conhecer, mas também pela necessidade social de uma comunidade que, na realização de seu projeto de existência histórica, tem de servir-se da experiência de outras comunidades” (RAMOS, 1996, p. 71).

177 As memórias de Celso Furtado (2014, p. 54) confirmam esses aspectos acerca do DASP: “O Dasp simbolizava, na opinião geral, o espírito do período ditatorial que havia pouco se encerrara: preocupação máxima com a eficiência e mínima com os fins últimos perseguidos. Tutelada por essa instituição, a máquina burocrática fora levada a extremos de racionalização, dentro dos critérios da chamada organização científica do trabalho. Possivelmente, em nenhuma parte o sistema do mérito na seleção de pessoal haja sido aplicado com tanto rigor e em tão grande extensão como ocorreu no Brasil nessa época. [...]. Ora, essa engrenagem administrativa tão bem azeitada não perseguia nenhum propósito claro. Nunca houve um plano de governo, nem definição de diretrizes, tudo permanecendo na dependência de ocasionais iniciativas de ministros, que eram escolhidos em função da composição de forças políticas estaduais em que se apoiava o ditador. Na ausência de uma orientação global, nada assegurava a coerência das ocasionais iniciativas ministeriais, muitas vezes meritórias. A única lógica era a da reprodução do sistema de poder, tudo devendo convergir para reforçar a posição do ditador”.

O problema do formalismo administrativo e da racionalidade empírica baseada na tentativa e no erro teriam levado à falta de sistematicidade no projeto de desenvolvimento varguista. Ramos não só identificou essa falta de sistematicidade, quanto assumiu para si a função de construir uma teoria que possibilitasse ir além do formalismo e dos processos de implantação institucional através de tentativas e erros. São esses obstáculos, envolvidos nas experiências de pensar e agir sobre as singularidades de um país periférico, que explicam, em grande medida, a incorporação e a transformação da teoria da planificação, por Guerreiro Ramos, numa teoria social capaz de elucidar sobre o desenvolvimento brasileiro. Em outras palavras, Ramos vivenciou a existência de instrumentos de racionalização da sociedade, porém sem uma diretriz ou um plano transformação bem definido, por isso rotacionou sua agenda de pesquisa, para desenvolver uma teoria social capaz de fundamentar esse plano¹⁷⁹.

Com referência a essa falta de sistematicidade e à necessidade de trabalho teórico para superá-la, em 1946, Ramos afirmou que:

Uma burocracia capaz de formular claramente os seus princípios é o melhor antídoto da improvisação política e do caudilhismo. É necessário que a administração saiba formular um corpo coerente de doutrina e se constitua em verdadeiro sistema para resistir aos embates do radicalismo político. Para isto, deve oferecer, em seus quadros, oportunidades para as vocações teóricas, isto é, para aqueles indivíduos que não se inclinam para a prática administrativa, mas para a pesquisa pura. Sem uma teoria, jamais a administração poderá tomar forma (RAMOS, 2012 [1946], p. 103).

Vivendo nessas condições institucionais, as potencialidades e os limites históricos envolvidos no projeto de desenvolvimento varguista da sociedade brasileira constituíram-se em problemas teóricos para os quais a teoria social de Ramos procurava dar respostas criativas, sobretudo, enquanto essas soluções conciliavam uma visão complexa do funcionamento dos mecanismos de controle das sociedades modernas com uma defesa da espontaneidade e da

178 É possível que em uma experiência histórica que pretendia construir sua própria dinâmica de maneira acelerada, rompendo, em simultâneo, com os etnocentrismos das doutrinas econômicas, com os fatalismos de muitas teorias sociais e com os obstáculos impostos pela penetração e força dos interesses oligárquicos, precisasse oscilar ambigualmente entre o empirismo rudimentar e a formalização excessiva. No entanto, aqueles que participavam desse processo podiam experimentar os limites históricos de sua atuação e refletir sobre eles para elaborar projetos futuros. Parece-nos que isso aconteceu com Ramos visto que sua teoria social fundamentou-se em uma forma de planificação baseada na descoberta dos princípios singulares de uma estrutura social (e não no empirismo rudimentar, nem no formalismo, extremos onde transitavam parte das experiências do DASP, em contradição com seus discursos de autonomia teórica) e na participação democrática.

179 A teoria do desenvolvimento de Guerreiro Ramos faz parte de sua teoria sociológica da realidade brasileira, não a abordaremos neste trabalho, já que nossa ênfase é sobre a teoria social que embasa e orienta essa teoria sociológica. Para um resumo da teoria de Ramos sobre a realidade brasileira, ver Christian Edward Cyril Lynch (2015).

irredutibilidade da pessoa humana, valorizando sua complexidade subjetiva (como evidenciamos nos capítulos anteriores).

4.2 A CEPAL E A ASSESSORIA ECONÔMICA DO SEGUNDO GOVERNO VARGAS

Celso Furtado (2014, p. 54), funcionário do DASP na década de 1940, rememora que depois da queda de Getúlio Vargas, gradativamente, essa instituição “fora em grande parte esvaziada”, perdendo as diversas funções de governo realizadas no período anterior. O declínio do Departamento ocorria em meio a mudanças significativas das políticas governamentais em direção a uma agenda mais liberal. Conforme sublinha Luiz Eduardo Fonseca de Carvalho Gonçalves (2011), o Brasil do imediato pós-Guerra vivia uma atmosfera muito otimista. Do ponto de vista econômico, isso se deveu ao alto crescimento do PIB, ao acúmulo de reservas cambiais durante a guerra e às esperanças de ajuda econômica por parte dos EUA. Do ponto de vista político, a derrota do nazifascismo e a queda do ditador no Brasil, trouxeram os novos ventos da redemocratização para o país.

De acordo com Boris Fausto (1995), em meados de 1947, esse otimismo começou a se deteriorar. Nos primeiros anos de seu governo, Dutra diminuiu a intervenção estatal na economia e defendeu o livre mercado para superar a inflação que se abatia sobre o país. Essas políticas liberais levaram a uma grande evasão de divisas. A repressão aos trabalhadores, o ato de colocar na ilegalidade o Partido Comunista e de caçar os políticos eleitos por essa sigla, frustraram as expectativas de rápida democratização do país. No plano internacional, a tão esperada ajuda norte-americana para o desenvolvimento da economia brasileira não veio, os EUA adotaram em relação à América Latina uma política liberal de abertura comercial baseada no argumento das vantagens comparativas do comércio internacional¹⁸⁰.

Foi o desencanto com essas políticas liberais que levaram, já no final do governo Dutra, a uma aproximação do Brasil com a Comissão Econômica para América Latina (CEPAL). A liberalização da economia levou a uma valorização da moeda e a um aumento das importações que fizeram com que o *superávit* em moeda conversível diminuísse drasticamente, a ponto do comércio

180 Segundo essa perspectiva, os países subdesenvolvidos, ao se abrirem aos investimentos do capital privado estrangeiro e ao venderem suas *commodities*, se beneficiariam da divisão internacional do trabalho, por meio da transferência dos ganhos da produtividade industrial, que viria da diminuição dos preços dos produtos industriais e da valorização dos primários.

internacional interromper o fornecimento de matérias-primas e equipamentos industriais para o Brasil, devido à ausência de divisas. Além disso, o parque industrial brasileiro estava desgastado devido à produção acelerada no período da Guerra e não havia no horizonte traçado pela política estadunidense a possibilidade de financiamento para a substituição do maquinário. Esses fatores levaram a uma mudança de estratégia do governo brasileiro que desvalorizou o câmbio, restringiu as importações e buscou alternativas às relações bilaterais com os EUA (GONÇALVES, 2011).

Essas mudanças encontram eco na recém-criada CEPAL. A proposta de criação de uma Comissão Econômica para a América Latina partiu do Embaixador do Chile, Hernán Santa Cruz, que pediu ao Secretário-Geral da ONU que incluísse a proposta na pauta das sessões do Conselho Econômico e Social (Ecosoc), em julho de 1947. Santa Cruz defendia o desenvolvimento industrial da América Latina com vista à melhoria das condições de vida da população latino-americana. Todos os países latino americanos, presentes na referida sessão, aceitaram a proposta de Santa Cruz, especialmente o Brasil que tinha, como já mencionamos, interesse em renovar o seu aparato industrial e também em continuar o processo de industrialização acelerado nos anos da guerra¹⁸¹ (GONÇALVES, 2011).

A primeira Conferência da CEPAL ocorreu em junho de 1948 em Santiago, ali se discutiu sobretudo a produção de dados estatísticos confiáveis para a compreensão da estrutura econômica da América Latina. A segunda Conferência aconteceu em 1949, em Havana, ali Raúl Prebisch, criador e ex-dirigente do Banco Central da Argentina, o mais renomado economista latino-americano daquele momento, então consultor da CEPAL, apresentou o texto *O desenvolvimento econômico da América Latina e alguns de seus problemas principais*, como parte do *Estudo Econômico da América Latina* apresentado pela Comissão, ali estão as bases teóricas que a CEPAL adotou nos anos posteriores.

O referido texto de Prebisch contrariava o argumento das vantagens comparativas do comércio internacional para os países latino-americanos. De posse de dados estatísticos, ele evidenciou que o preço dos produtos primários, desde o final do século XIX, se deteriorava em

181 A partir da proposta de Santa Cruz, criou-se dentro do Ecosoc uma comissão formada por 11 países, quatro dos quais latino-americanos (Chile, Peru, Cuba e Venezuela), para discutir a viabilidade da criação da referida Comissão. Após diversas rodadas de debate, ocorreu a formalização da CEPAL, em 25 de fevereiro de 1948. Os membros da comissão seriam todos os países latino-americanos, mais os que exerciam soberania sobre territórios no subcontinente (Estados Unidos, Grã-Bretanha, França e Holanda). Durante todo esse processo, os EUA exerceram pressão para que não se criassem instituições interamericanas nas quais eles não tivessem influência direta, sobretudo, por meio da OEA (Organização dos Estados Americanos). Ainda assim, a ONU deu aval para a criação da CEPAL e escolheu a cidade de Santiago como sua sede.

relação ao dos industrializados. Para explicar esse fenômeno ele avançou diversos argumentos ligados à retenção da renda gerada pelo aumento da produtividade nos países centrais, sobretudo, nos EUA, seja por meio da ampliação do lucro dos empresários ou dos salários conquistados pelos trabalhadores organizados, seja através de medidas protetivas nos momentos de baixa do ciclo econômico. Diante desse quadro, a industrialização se tornava um imperativo para que a América Latina pudesse se beneficiar dos frutos do aumento da racionalidade técnica que ocorria nos países centrais (PREBISCH, 2000).

Ricardo Bielschowsky apontou para a grande convergência de interesses entre a abordagem teórica da CEPAL e as políticas de desenvolvimento que vinham ocorrendo em diversos países latino-americanos durante o pós-guerra, segundo ele:

No plano da conveniência histórica, a ideologia cepalina caía como uma luva nos projetos políticos de vários governos do continente. No plano analítico, a mensagem geral estava plenamente sintonizada com o coração da nova ‘teoria do desenvolvimento’: *os países subdesenvolvidos mereciam uma formulação teórica independente ou pelo menos adaptada, porque em aspectos relevantes funcionavam de forma diferente dos desenvolvidos*. No fundo, com diferentes conceitos e maneiras de formular a questão, todos colocavam a mesma mensagem central, a da capacidade de realizar políticas de industrialização como forma de superar o subdesenvolvimento e a pobreza (BIELSCHOWSKY, 2000, p. 25, *grifo nosso*).

Em especial no Brasil, o estudo de Prebisch apresentado em Havana teve ampla repercussão. A Revista de Economia publicou-o ainda em setembro de 1949, a partir de uma tradução feita por Celso Furtado. Essa publicação divulgou a CEPAL para além do círculo de diplomatas e economistas participantes das Conferências da instituição. Rapidamente, importantes setores do capital industrial brasileiro começaram a apoiar a CEPAL e a fornecer os dados estatísticos necessários para os estudos da economia brasileira feitos pelo órgão internacional¹⁸². As ideias da CEPAL possibilitavam que entidades industriais brasileiras como a Confederação Nacional da Indústria (CNI) e a Fundação das Indústrias do Estado de São Paulo (Fiesp) contra-argumentassem os resultados da Missão Abbink que sugeriam a estabilização monetária e a austeridade creditícia como saídas para a crise econômica brasileira, enquanto a CEPAL defendia políticas de planejamento que demandavam pesado investimento estatal na economia. Em 1950, Prebisch esteve

182 “Pouco após a publicação de Prebisch no Brasil, os diretores do Departamento Econômico da Confederação Nacional da Indústria (CNI), Rômulo de Almeida, e do Departamento de Economia Industrial da Federação das Indústrias do Estado de São Paulo (Fiesp), Abelardo Villas Boas, colocaram-se à disposição da CEPAL, comprometendo-se a fornecer todos os dados e informações que a organização viesse a requisitar” (sem passar pelo Ministério das Relações Exteriores) (GONÇALVES, 2011, p. 42).

no Brasil, realizou uma conferência na CNI e visitou o parque industrial paulista (GONÇALVES, 2011).

Já no segundo governo Vargas, a aproximação do Brasil com a CEPAL foi ainda mais intensa. Na quarta Conferência da Comissão, realizada no México em 1951, decidir-se-ia, conforme regulamentação anterior, a continuidade ou não da CEPAL. A comitiva dos EUA mobilizou diversos recursos para impedir ou dificultar essa continuidade. Em reação, a comitiva brasileira defendeu radicalmente a continuidade da instituição – graças a intervenção de um membro de sua Assessoria Econômica, Vargas soube da importância do debate e deu o aval necessário para que essa posição fosse possível (GONÇALVES, 2011). Após a Conferência do México, Prebisch veio agradecer pessoalmente Vargas, que mostrou interesse nas ideias da CEPAL que, em seguida, tiveram grande penetração na sua Assessoria Econômica. Além de Cleantho Paiva Leite, que avisou o presidente sobre os debates na quarta Conferência, outro importante assessor de Vargas, Rômulo de Almeida, era um entusiasta das perspectivas da CEPAL, convicções essas vindas de sua experiência como técnico do Departamento Econômico da CNI.

Guerreiro Ramos não esteve alheio a esse movimento que ocorria no cenário econômico, político e intelectual brasileiro. No começo da década de 1950, ele diminuiu suas atividades no DASP, deixando de publicar na Revista do Serviço Público e, por volta de 1952, deixou de trabalhar nesse Departamento. Conforme disse, em sua última entrevista, nesta época ele “não dava mais importância ao DASP” (RAMOS, 1995a [1957], p. 147). Ao mesmo tempo, ele se aproximou do núcleo do governo Vargas, participando da Assessoria Econômica. Sobre essa experiência ele emitiu as seguintes palavras:

Quando Getúlio reassumiu, em 1951, fui trabalhar na Casa Civil e pude ver o governo mais diretamente. Eu trabalhava com Rômulo de Almeida, que foi o chefe da Assessoria Econômica. Éramos Rômulo, Jesus Soares Pereira, Inácio Rangel e eu. Fazíamos as mensagens, e eu participava, não profundamente, mas participava. Foi nessa época que comecei a compreender o governo do Brasil, comecei a ver o que é a presidência da República. Quantos anos eu tinha? Uns 37 anos. O governo do Getúlio foi muito importante para eu compreender o Brasil¹⁸³ (RAMOS, 1995a [1957], p. 146–147).

183 Como enfatizou Renata Belzunces dos Santos haviam dois níveis da Assessoria: a *Básica*, que era o núcleo permanente, e a *Ampla*, composta de colaboradores esporádicos. “A Assessoria Básica era composta por: Rômulo Almeida, Jesus Soares Pereira, Inácio Rangel, Cleantho Leite, João Neiva Figueiredo, Ottolmy Strauch, Saldanha da Gama e Tomás Pompeu Accioly Borges. Vários outros nomes são eventualmente citados como membros da Assessoria, porém, há que se distinguir entre os que trabalhavam na Assessoria Ampla e na Básica, pois somente os membros da última tinham pleno acesso à íntegra dos projetos. Entre os nomes citados eventualmente temos Guerreiro Ramos, Hélio Jaguaribe, Domar Campos, Mário da Silva Pinto, Glycon Paiva, Almirante Lúcio Meira, Leães de Medeiros e Vinícius Berredo” (SANTOS, 2006b, p. 13).

A princípio, Vargas pensou sua Assessoria Econômica¹⁸⁴ como um órgão técnico, o mais afastado possível do jogo político, que ficaria a cargo dos ministros. Apesar das diferenças ideológicas, todos os membros desse grupo tinham em comum a crença na necessidade de uma aliança entre o público e o privado para promover a industrialização do país, além de encarar os temas econômicos de uma perspectiva nacionalista (SANTOS, 2006b). Daí que as ideias da CEPAL se tornaram de extrema importância. Neste contexto, Guerreiro Ramos não poderia deixar de sofrer o impacto dessas formulações, que produziram, nos anos seguintes, uma reorientação de sua sociologia, que perderia os laços que ainda a ligavam ao mercado acadêmico e enraizar-se-ia na interface entre o campo político e o campo intelectual. Indagado se a CEPAL teve influência no seu trabalho na Assessoria Econômica ele respondeu:

Claro! A CEPAL era a mais importante. [Os primeiros trabalhos da CEPAL de 1948 e 1949] tiveram uma importância enorme, um impacto. *Aquilo era uma coisa muito importante, a coisa mais eminente na história cultural da América Latina [...]*. Aquilo teve uma grande influência sobre mim e sobre todos nós. O que nós queríamos era pensar o Brasil. Eu não me lembro dos detalhes, mas já era um negócio político, da formação brasileira, de governar o Brasil, da forma que o Brasil deveria ter [...]. Eram os temas da CEPAL, que nós pensávamos em termos brasileiros. Mas aí começa realmente a minha atenção para a política (RAMOS, 1995a [1957], p. 151–152, *grifo nosso*).

A saída de Guerreiro Ramos do DASP e sua participação na Assessoria Econômica de Vargas têm significados teóricos e sociais importantes para o seu trabalho intelectual. Como já mencionamos, segundo Furtado (2014, p. 54), no DASP havia “preocupação máxima com a eficiência e mínima com os fins últimos perseguidos”, constituindo uma “máquina burocrática [...] levada a extremos de racionalização”. A racionalização a que se refere Furtado é, certamente, a racionalização funcional ou instrumental típica dos aparelhos burocráticos de Estado e não uma racionalidade ampla ligada ao sentido da experiência humana, ou seja, uma razão substantiva. Essa racionalidade funcional se fez muito presente no pensamento de Ramos produzido enquanto ele era membro do DASP, para comprovar isso, basta citar sua tese de provimento do cargo, publicada em

184 Segundo Marly Motta (2005), Vargas compôs sua Assessoria Econômica, sobretudo, por pessoas reconhecidas pelo conhecimento econômico em alguma área estratégica, pelo compartilhamento de uma posição nacionalista e pela lealdade a ele. A função dela era assessorar o governo tantas nas questões técnicas cotidianas da economia, quanto no planejamento a longo prazo. As origens ideológicas dos integrantes eram diversas, já que ali estavam intelectuais oriundos tanto do integralismo, quanto da juventude comunista. Por exemplo, Rômulo de Almeida, ex-integralista, foi o responsável pela montagem da Assessoria, anteriormente ele trabalhou no Instituto de Serviços Sociais do Brasil (ISSB) e no Departamento Econômico da CNI; Jesus Soares Pereira, Ignacio Rangel, intelectual ligados às esquerdas, e Mario da Silva Pinto, foram recrutados pelo conhecimento que tinham em política energética e mineral; Cleanto Paiva Leite foi recrutado pela experiência em planejamento e política industrial. A Assessoria tornou-se um importante centro de decisão das políticas econômicas – enquanto Vargas despachava com os ministros uma vez por semana, por uma hora, ele se reunia com seus Assessores duas vezes por semanas por duas horas.

1950, com o título *Uma introdução ao histórico da organização racional do trabalho*, onde o autor estudou os condicionantes históricos dos processos de racionalização ocorridos no Ocidente e que resultaram em técnicas como o fordismo e o taylorismo.

Embora preocupada principalmente com os processos de racionalização funcionais necessários para o bom funcionamento da economia dos países latino-americanos, em relação à racionalidade daspiana, a CEPAL trazia, além de uma teoria capaz de explicar o atraso da América Latina e de orientar sua superação, um elemento novo, uma finalidade que legitimava o arranjo de todo o aparato instrumental das sociedades modernas, isto é, “o objetivo primordial de aumentar o bem-estar das massas” (PREBISCH, 2000, p. 119). Dessa forma, os processos de racionalização funcionais não estavam mais direcionados exclusivamente para os objetivos de manutenção do poder, já que os cálculos da CEPAL envolviam perspectivas sistêmicas que consideravam o bem-estar do maior número de pessoas das coletividades periféricas da América Latina, exemplo disso é que parte considerável de sua proposta alicerçava-se na conquista e conservação do pleno emprego e da renda dos trabalhadores urbanos e rurais; a industrialização era, de fato, apenas um corolário desse compromisso social mais amplo¹⁸⁵ (PREBISCH, 2000).

Nas práticas do DASP, a racionalização técnica servia como arma de luta contra o patrimonialismo do bloco agroexportador. A CEPAL amplia esse horizonte mostrando que finalidades mais amplas podem ser investidas nessas práticas de racionalização, colocando-as a serviço de projetos coletivos visando o bem-estar para as massas. Dessa forma, a CEPAL trouxe elementos éticos e normativos para o debate econômico, evidenciando que o compromisso com a elevação dos modos de vida dos povos periféricos alterava a maneira de compreender a ciência econômica e o planejamento de Estado. Ao conciliar o elemento ético e normativo com a preocupação com o direcionamento da racionalidade instrumental, a CEPAL apresentou propostas concretas para os países da América Latina que se assemelhavam em muito àquilo que Mannheim

185 Sobre esse ponto, vale lembrar que Prebisch destacou dois modos de um país industrializar-se, um que busca a industrialização como um fim em si mesmo; outro que objetiva, a partir de uma visão mais ampla do sistema econômico, o aumento global da produtividade como único de alcançar o bem-estar das massas: “Quanto a esse aspecto, é necessário definir com precisão o objetivo que se persegue através da industrialização. Quando ela é considerada como o meio para atingir um ideal de auto-suficiência, no qual as considerações econômicas passam para segundo plano, qualquer indústria que substitua as importações torna-se admissível. Se o objetivo, no entanto, é aumentar aquilo que com acerto se denominou de bem-estar mensurável das massas, é preciso ter em mente os limites além dos quais uma industrialização maior poderia significar uma quebra de produtividade” (PREBISCH, 2000, p. 78). Em outra passagem, Prebisch (2000, p. 73) afirmou que “ela [a industrialização] não constitui um fim em si, mas é o único meio de que estes [os países periféricos] dispõem para ir captando uma parte do fruto do progresso técnico e elevando progressivamente o padrão de vida das massas”.

(1962) chamou de planificação democrática da sociedade, ou seja, formas de controle social sobre os processos de racionalização instrumental em vista da constituição de benefícios coletivos.

Parece-nos que uma das contribuições de Guerreiro Ramos para esse debate foi justamente “soldar” essas duas teorias, elaborando uma sociologia que combinava o pensamento social vindo da *Staatwissenschaften* (ciência do Estado) alemã¹⁸⁶, cuja elaboração mais sofisticada naquele momento era a teoria da planificação de Mannheim, teoria essa que opera num nível elevado de abstração, com os raciocínios concretos, pragmáticos e voltados para a melhoria das condições de vida das populações periféricas da América produzidos pela CEPAL.

Essa era uma possibilidade aberta pela posição de Guerreiro Ramos no campo intelectual, uma posição que oscilava entre os objetos do mundo acadêmico e os objetos da política. Socializado nas instituições getulistas, Ramos trazia interesses ligados ao controle racional dos processos de transformação da sociedade¹⁸⁷. O próprio campo político reconhecia e valorizava nesse agente as disposições que ele mesmo inculcou, como fica evidente no trânsito de Ramos pelo DNCr, DASP, Assessoria Econômica e, depois, Grupo Itatiaia, Instituto Brasileiro de Estudos Sociais e Políticos (IBESP), Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB) e, por fim, Partido Trabalhista Brasileiro. A princípio, Guerreiro Ramos pensou que poderia conciliar suas perspectivas acadêmicas com o capital intelectual e político angariado por ele como participante dessas instituições varguistas, no entanto, acontecimentos que se deram no II Congresso Latino Americano de Sociologia, mostraram que essa conciliação não seria possível.

4.3 O II CONGRESSO LATINO AMERICANO DE SOCIOLOGIA

O II Congresso Latino Americano de Sociologia (II CLAS) representou um ponto de inflexão na trajetória de Guerreiro Ramos. Da sua participação nesse evento, resultou sua primeira grande polêmica no campo das ciências sociais. Muitos comentadores se referem a esse episódio, porém ainda temos pouca compreensão de porque ele ocorreu. Acreditamos que ele foi um resultado do choque entre as estruturas do trabalho intelectual incorporadas por Ramos na sua trajetória pelo DNCr, DASP e pela Assessoria Econômica de Vargas, e as estruturas objetivas do

186 Essa ciência do Estado é um desenvolvimento multidisciplinar e pragmático específico das ciências sociais alemãs que possui em Max Weber e Karl Mannheim seus últimos representantes. Nós a abordaremos no próximo capítulo.

187 Furtado (2014, p. 94) menciona o comentário de Richard Lewinsohn, assessor em finanças do Diretor do DASP, segundo o qual “nunca houve um ditador que acreditasse tanto em técnicos como Vargas”.

campo sociológico que tendiam à academicização. Em outras palavras, enquanto o campo sociológico procurava se autonomizar e se diferenciar por meio da institucionalização de um mercado acadêmico relativamente desvinculado das questões práticas da sociedade, Ramos desenvolveu disposições sociológicas mais pragmáticas e interessadas em assessorar iniciativas públicas de transformação do país. Parece-nos que sem compreender o processo de socialização pelo qual Ramos passou nas instituições varguistas não se pode apreciar as posições críticas que ele adotou nos anos 1950 e que, por vezes, foram atribuídas exclusivamente à sua personalidade supostamente polêmica.

A Associação Latino-Americana de Sociologia realizou o II CLAS, entre 10 e 17 de julho de 1953, no Rio de Janeiro e em São Paulo. Os principais jornais brasileiros noticiaram o Congresso desde abril de 1953, o que mostra a grande repercussão que o evento teve (JORNAL DO BRASIL, 11/07/1953). Getúlio Vargas nomeou a comissão brasileira que compôs o evento, convocando intelectuais como Almir de Andrade, Roquete Pinto, Fernando de Azevedo, Gilberto Freyre, Antonio Carneiro Leão, Luiz Aguiar Costa Pinto, Alberto Guerreiro Ramos, entre outros (JORNAL DO BRASIL, 11/07/1953). As instituições brasileiras que participaram da promoção do evento foram a Sociedade Brasileira de Sociologia (SBS), a Universidade do Brasil, a Universidade de São Paulo, a Escola de Sociologia e Política e o Instituto Brasileiro de Educação, Ciência e Cultura (A NOITE, 24/04/1953). Carneiro Leão, diretor da FNFfi na época, Fernando de Azevedo, diretor da Sociedade Brasileira de Sociologia, e Gilberto Freyre, compuseram a Presidência da Comissão organizadora do evento. Alceu de Amoroso Lima, Lourenço Filho, Costa Pinto, Ciro Berlinck (diretor da ELSP) e Guerreiro Ramos formaram o Conselho Diretor (JORNAL DO BRASIL, 19/04/1953, p. 6).

Para ilustrar as tendências teóricas dominantes neste congresso, podemos nos referir ao temário do mesmo. Dos 12 pontos centrais do evento, quatro se referiam diretamente à agenda de pesquisa desenvolvida pela Escola de Chicago, eram eles:

- 5) Estrutura de comunidade: a) pré-letrada; b) rurais; c) urbanas [...];
- 8) Teoria de problemas da aculturação;
- 9) Relações étnicas, culturais e sociais nos países latino-americanos [...];
- 11) Mudança e desorganização social” (A NOITE, 24/04/1953).

Os aspectos gerais da sociologia eram abordados em dois tópicos: “1) Sociologia Geral - Teoria sociológica”, “2) Metodologia sociológica” (A NOITE, 24/04/1953). Outros pontos tratavam

de questões aplicadas de sociologia: “10) Conceito de problema social e critérios de identificação”; “12) Contribuição da sociologia para a solução dos problemas sociais” (A NOITE, 24/04/1953)

Na execução e no desenvolvimento do evento, houve uma íntima relação entre o campo sociológico e o político, indicando o interesse do governo pela sociologia. Por um lado, o Estado brasileiro patrocinou o evento, Vargas recebeu uma comitiva dos congressistas no Palácio do Catete e enviou representantes civis e militares ao certame; por outro, os organizadores do evento condecoraram autoridades políticas e militares¹⁸⁸ (JORNAL DO COMMERCIO, 13/07/1953; JORNAL DO BRASIL, 11/07/1953; JORNAL DO BRASIL, 23/07/1953; A NOITE, 07/07/1953). Esses fatos indicam duas coisas importantes: primeiro, que o mercado da sociologia, ainda que restrito, era muito mais amplo do que o dos especialistas nesta área, despertando o interesse do leigo para a nova ciência em formação no Brasil; segundo, que o baixo grau de desenvolvimento do campo acadêmico da disciplina, forçava seus representantes a buscar consagração e recursos no espaço político.

Participaram do certame cerca de 150 delegados, quase a metade composta de intelectuais de outros países da América Latina. Parte significativa dos congressistas tinham interesses voltados para a constituição de um mercado acadêmico na América Latina em torno da sociologia¹⁸⁹. Por exemplo, o sociólogo argentino Alfredo Poviña mencionou, listando os resultados do encontro, entre outras coisas, a proposta de criação de cadeiras de sociologia nas Escolas Militares da América Latina, a instituição de um departamento de sociologia rural ligado à Associação Latino Americana de Sociologia, o estabelecimento de um Instituto Sociográfico da América Latina, a institucionalização de cátedras de sociologia no ensino secundário e a introdução da mesma nas escolas primárias (JORNAL DO BRASIL, 23/07/1953, 1953). Todos esses elementos indicam que

188 As seguintes palavras de Carneiro Leão evidenciam parte dessas relações: “O governo brasileiro não regateou esforços para prestigiar o Congresso, a começar pelo Presidente da República Getúlio Vargas, os ministros da Marinha, Educação, da Guerra, da Aeronáutica, do Exército, o governador de São Paulo e os prefeitos da capital federal e da capital paulista. Aliás, fato interessante a assinalar, e que impressionou profundamente os representantes estrangeiros, foi a solicitude das Forças Armadas na colaboração com o Congresso. O fato de haver, na Escola Naval, uma cadeira de Sociologia — criação feliz do atual ministro Renato Guillobel, e as recepções e homenagens prestadas pelos três ministros das Forças Armadas do Brasil aos congressistas mereceram os maiores elogios e o maior reconhecimento dos delegados estrangeiros” (JORNAL DO BRASIL, 29/07/1953, 1953, p. 1)

189 Por exemplo, Antonio Rubbe Müller, diretor da Comissão Organizadora do Congresso, professor de antropologia da Escola de Sociologia e Política de São Paulo, disse as seguintes palavras: “pertencendo a uma escola devotada desde 1933 à investigação objetiva, estou interessado em conhecer as pesquisas em andamento nos demais países da América Latina, tendo em vista, entre outras, a possibilidade de intercâmbio de alunos post-graduados para a coleta de dados e de observação de métodos do trabalho de campo” (A MANHÃ, 09/07/1953, p. 16)

a estruturação de um mercado acadêmico para a sociologia era uma das principais preocupações dos congressistas.

A dinâmica do Congresso não ocorria por comunicações de resultados diretos de pesquisa, simpósios ou seminários, mas por “processo de exame, aprovação ou condenação de teses” (JORNAL DO BRASIL, 29/07/1953, 1953, p. 1). Reuniam-se, nas manhãs do evento, comissões que se dedicavam ao debate de um conjunto de teses. Guerreiro Ramos foi presidente da Comissão de Estruturas Nacionais e Regionais. A essa Comissão cabia discutir uma única tese sobre a sociologia na escola primária. Após aprovada essa tese “a Comissão considerou a necessidade de ser realizado um estudo sobre o tema que constituía o seu objetivo principal e, em consequência disto resolveu reunir-se em seminário” (RAMOS, 1953b, p. 1).

Para o espanto de Ramos, o Plenário do Congresso recusou, por 22 votos contra 9, as 7 recomendações levadas por ele. Nelson Werneck Sodré, um dos observadores do evento, notou certa ingenuidade nas posições de Guerreiro Ramos, já que suas teses não consideraram as hierarquias e os interesses acadêmicos que ligavam os participantes. Caracterizava-se sua posição “pela forte sinceridade de que está impregnado, pela ausência de respeito a alguns tabus, constituídos por fatos, teorias, doutrinas ou pessoas” (SODRÉ, 1954, p. 4).

Se nos atentarmos para os processos de socialização pelos quais passou o sociólogo veremos que sua posição e suas teses pareciam para ele perfeitamente naturais, como ele próprio afirmou sobre uma delas:

Admito que se trata, verdadeiramente, de uma sentença digna do Marques de Maricá, pela sua evidência. Não é mau, porém, que os congressos adotem verdades à moda de Maricá. É, aliás, o que ocorre com frequência [...]. Os documentos finais de congressos, via de regra, se constituem predominantemente de lugares-comuns em curso entre os especialistas (RAMOS, 1995a [1957], p. 112–113).

No entanto, o que ele pensava ser um lugar-comum, estava muito longe dos interesses dos congressistas, dado que as suas teses extrapolavam os muros acadêmicos em construção, devido às suas ênfases pragmáticas. Tamanho era o entusiasmo de Ramos pela audácia intelectual da teoria cepalina, que esta constituía, implicitamente, para ele, o ponto de partida de qualquer teorização vinda da periferia do sistema mundial. De tal modo que, os argumentos do artigo inaugural de Presbisch justificam cada uma das teses que ele apresentou ao Plenário do referido Congresso.

A primeira tese apresentada por Ramos foi a seguinte:

As soluções dos problemas dos países latino-americanos devem ser propostas tendo em vista as condições efetivas de suas estruturas nacionais e regionais, sendo desaconselhável a transplantação literal de medidas adotadas em países desenvolvidos (RAMOS, 1953b, p. 1).

Essa tese ressoa fortemente com o clima intelectual do DASP, preocupado em adaptar práticas internacionais aos problemas brasileiros. No entanto, com ainda mais força, essa proposta se ligava ao espírito da pesquisa da CEPAL. Esta propunha uma série de medidas para aumentar a produtividade do trabalho e para evitar os efeitos negativos dos ciclos econômicos, considerando sempre as condições particulares da economia dos países latino-americanos. Prebisch indicou a necessidade de rever os axiomas e as medidas econômicas vindas da experiência dos centros da economia mundial, pois o contexto periférico exige propostas singulares adaptadas a especificidade dessa realidade (PREBISCH, 2000).

Da seguinte maneira, Ramos proferiu sua segunda tese diante da plateia de sociólogos latino-americanos:

A organização do ensino da sociologia nos países latino-americanos deve obedecer ao propósito fundamental de contribuir para a emancipação cultural dos educandos, equipando-os de instrumentos intelectuais que os capacitem a interpretar de modo autêntico, os problemas das estruturas nacionais e regionais a que se vinculam (RAMOS, 1953b, p. 1).

Essa tese está intimamente relacionada com a anterior, pois como construir soluções específicas para os problemas latino-americanos sem pessoas preparadas para isso? Apontando para a falta de intelectuais preparados para enfrentar os desafios da realidade latino-americana, Prebisch alertava que enviar estudantes para as faculdades e universidades europeias e estadunidenses não era suficiente para garantir uma boa formação, na medida que ali os discentes se imbuíam frequentemente de um “falso sentido de universalidade”, ou seja, aprendiam generalidades teóricas que não se aplicavam às condições de vida na periferia (PREBISCH, 2000, p. 80, nota 1). No entanto, ele acreditava que a intelectualidade latino-americana começava a se apropriar das ideias estrangeiras de maneira autônoma¹⁹⁰ e começava a considerar, com a devida importância, a realidade dos países periféricos. Segundo ele, essa seria a grande responsabilidade intelectual das novas gerações:

Compete primordialmente aos próprios economistas latino-americanos o conhecimento da realidade econômica da América Latina. Somente se viermos a explicá-la racionalmente e

190 Isso fica evidente nas seguintes palavras suas: “Não se deve confundir o conhecimento ponderado do que é do outro com uma submissão mental às ideias alheias, submissão esta que estamos muito lentamente aprendendo a nos livrar” (PREBISCH, 2000, p. 80, nota.1).

com objetividade científica é que será possível obtermos fórmulas eficazes de ação prática (PREBISCH, 2000, p. 80, nota 1).

Ademais, essa orientação pedagógica, que Ramos¹⁹¹ assumiu prontamente, se confundia com os propósitos maiores da própria CEPAL, constituída para compreender os processos econômicos na América Latina. Sobre esse propósito educativo da CEPAL, Prebisch afirmou:

Se conseguirmos realizar a investigação delas com imparcialidade científica e estimular a formação de economistas capazes de irrem captando as novas manifestações da realidade, prevendo seus problemas e colaborando na busca de soluções, teremos prestado um serviço de importância incalculável para o desenvolvimento econômico da América Latina (PREBISCH, 2000, p. 136)

Com as seguintes palavras, o presidente da Comissão de Estruturas Nacionais e Regionais enunciou sua terceira tese:

No exercício de atividades de aconselhamento, os sociólogos latino-americanos não devem perder de vista as disponibilidades da renda nacional de seus países, necessárias para suportar os encargos decorrentes das medidas propostas (RAMOS, 1953b, p. 1).

Dado que para conseguir “o objetivo primordial de aumentar o bem-estar das massas” (PREBISCH, 2000, p. 119), seria preciso elevar a produtividade do trabalho, o que só seria possível mediante acúmulo de capital para investimento em tecnologia, a questão da renda nacional era uma pedra angular no projeto desenvolvimentista proposto pela CEPAL. A extração do máximo de eficiência dos capitais disponíveis seria condição necessária para a melhoria das condições de vida; os raciocínios acerca desse tema são radicalmente instrumentais: “a poupança é escassa. Assim, é necessário utilizá-la de forma a que ela renda o aumento máximo da produção” (PREBISCH, 2000, p. 120); “O capital é escasso e seria realmente lamentável deixar de investi-lo onde ele pode aumentar a produtividade total, para aplicá-lo em setores em que ele irá diminuí-la” (PREBISCH, 2000, p. 121).

Guerreiro Ramos, na sua proposta, não fez mais do que estender esse raciocínio também para a prática da sociologia, visto que, em sua visão, ela deveria estar comprometida com esse processo de aumento da produtividade nacional. Ele não queria que a sociologia fosse uma prática descapitalizante, tal como aquelas praticadas pelos grupos de alta renda dos países periféricos. Esses grupos tenderiam ao consumo descapitalizante, visto que imitam o consumo dos setores de alta renda dos países centrais. Aqui, Ramos apontou para um argumento que ele desenvolveu mais

191 Guerreiro Ramos, em 1954, reuniu suas teses apresentadas no II CLAS e os argumentos que as sustentavam, inicialmente expostos numa série de artigos no jornal Diário de Notícias, num livro significativamente chamado de *Cartilha brasileira do aprendiz de sociólogo: prefácio a uma sociologia nacional*.

adiante, qual seja, que a sociologia brasileira tenderia a ser uma espécie de prática ostentatória de uma elite intelectual descomprometida com o desenvolvimento do país, ou seja, desvinculada do processo de acúmulo de capital para investimentos em bens de produção.

É justamente para evitar que a sociologia se tornasse uma prática descapitalizante, que Ramos pretendia direcionar as investigações sociológicas para a compreensão estrutural dos problemas da periferia da América, daí sua quarta recomendação:

No estágio atual de desenvolvimento das nações latino-americanas, e em face das suas necessidades cada vez maiores de investimento em bens de produção, é desaconselhável aplicar recursos na prática de pesquisas sociais sobre detalhes da vida social, devendo-se estimular a formulação de interpretações genéricas dos aspectos global e parciais das estruturas nacionais e regionais (RAMOS, 1953b, p. 1).

A primeira dificuldade enfrentada pela CEPAL foi a ausência de dados sobre a economia latino-americana (FURTADO, 2014; GONÇALVES, 2011). Sem esses dados não se poderia formular um diagnóstico preciso dos problemas da região e muito menos propor soluções adequadas às questões do desenvolvimento econômico nesses países. Ao transpor essa questão para o domínio da sociologia, Ramos afrontou diretamente o modelo dos estudos de comunidade, onde as particularidades culturais constituíam o centro das análises. Ao priorizar as estruturas gerais, ele indicou que os elementos macroeconômicos deveriam ter prevalência sobre essas particularidades. Basta olhar para o temário do II CLAS que incluía temas ligados ao estudo de comunidades, para inferir como essa proposta Ramos era temerária do ponto de vista de sua aceitação acadêmica.

A posição da sociologia diante do processo de industrialização foi o foco da quinta proposição do sociólogo desenvolvimentista, segundo ele “o trabalho do sociólogo deve ter sempre em vista que a melhoria das condições de vida das populações está condicionada ao desenvolvimento industrial das estruturas nacionais e regionais” (RAMOS, 1953b, p. 1).

Essa questão tem a conexão direta com o diagnóstico principal da CEPAL, segundo o qual o desenvolvimento técnico dos países periféricos mudou de direção: antes se dava de fora para dentro, através das exportações; a partir do início do século XX e, principalmente depois da II Guerra, ele passou a operar de dentro para fora através da industrialização e da constituição de um mercado interno. Isso porque diante das novas condições mundiais que levaram à deterioração dos preços dos produtos primários em relação aos industriais e da vulnerabilidade das economias agroexportadoras diante dos ciclos econômicos, a exportação de bens primários, embora importante, pois traria divisas para a substituição de importações, não é mais suficiente para transferir

tecnologias e melhorar a vida nos países periféricos. Por isso, a industrialização se torna uma meta fundamental, “ela não constitui um fim em si, mas é o único meio de que estes [países latino-americanos] dispõem para ir captando uma parte do fruto do progresso técnico e elevando progressivamente o padrão de vida das massas” (PREBISCH, 2000, p. 72).

A sexta recomendação proposta pelo presidente da Comissão de Estruturas Nacionais e Regionais não se vinculava diretamente aos avanços teóricos feitos pela CEPAL, mas estava ligada à militância de Guerreiro Ramos no TEN¹⁹² e ao seu modo de entender a questão racial no Brasil. Quanto a isso sua recomendação era a seguinte:

É francamente desaconselhável que o trabalho sociológico, direta ou indiretamente, contribua para a persistência, nas nações latino-americanas, de estilos de comportamento de caráter pré-letrado. Ao contrário, no que concerne as populações indígenas e afro-americanas, os sociólogos devem aplicar-se no estudo e na proposição de mecanismos de integração social que apressem a incorporação desses contingentes humanos na atual estrutura econômica e cultural dos países latino-americanos (RAMOS, 1953b, p. 1).

Essa proposição, de um lado, aponta para a necessidade da sociologia contribuir para o inacabado processo de libertação do povo negro mediante sua inserção justa no mercado econômico e cultural em emergência no capitalismo brasileiro; e, de outro, era uma crítica aos estudos sobre “o problema do negro” que tratavam essa população como mero objeto de pesquisa, sem preocupações com suas condições econômicas (RAMOS, 1981b [1954]).

Por fim, da experiência de pesquisa de Ramos no DNCr e no DASP deriva a sétima recomendação recusada pelo público do II CLAS. Ele trata de como as condições materiais de uma investigação sociológica influenciam nas escolhas dos procedimentos metodológicos. Essa recomendação era a seguinte:

Na utilização da metodologia sociológica, os sociólogos devem ter em vista que as exigências de precisão e refinamento decorrem do nível de desenvolvimento das estruturas nacionais e regionais. Portanto, nos países latino-americanos, os métodos e processos de pesquisa devem coadunar-se com os seus recursos econômicos e de pessoal técnico, bem como com o nível cultural genérico de suas populações (RAMOS, 1953o, p. 1).

Novamente a influência da CEPAL se fez presente na ênfase dada aos aspectos econômicos e na necessidade de reinvenção dos métodos científicos para pensar a periferia. Novamente se colocou a questão da relação da produção científica na periferia e nos países centrais. A feitura da sociologia na periferia não deveria imitar os métodos e as técnicas de pesquisa utilizadas nos países centrais, sobretudo, nos EUA. Isso pelo simples fato de que as condições históricas diferem,

192 Tratamos dessa militância no capítulo anterior.

sobretudo, as econômicas. Novamente, Guerreiro Ramos se defrontou com os modelos de pesquisa desenvolvido na ELSP e baseado em procedimentos e técnicas vindos da prática de pesquisadores estadunidenses.

Após ter suas propostas derrotadas por larga margem, Ramos se sentiu atacado e excluído da corporação dos sociólogos. Para se defender, apelou para os jornais, tornando público o debate que se travava no restrito evento. Ele escreveu uma série de artigos, entre 26 de julho e 4 de outubro de 1953, publicados no Suplemento Literário do jornal Diário de Notícias, expondo seu ponto de vista e argumentando em favor dele. Ele termina o primeiro desses artigos apontando para a distância que separava, naquele momento, o gesto teórico da CEPAL e aquele dos sociólogos brasileiros:

Sob os auspícios de um organismo como a CEPAL realiza-se a descolonização do economista latino-americano e a contribuição de brasileiros para esta mudança é das mais ilustres. Todavia, tudo indica estar muito longe nossa sociologia do estádio em que se encontra a ciência econômica no Brasil (RAMOS, 1953b, p. 4).

Ao relatar sua percepção do ocorrido, Sodré (1954) fez uma previsão sobre a carreira de Guerreiro Ramos que infelizmente se confirmou. Ele previu a exclusão e o banimento do sociólogo da corporação acadêmica da sociologia brasileira. O próprio Ramos mostrou consciência de suas heresias quando terminou o referido artigo afirmando que: “quem quiser fazer carreira e não estiver disposto a suportar agressões e ódiozinhos sistemáticos que escolha o caminho do conformismo. Caso contrário, será um incômodo para os bem pensantes e um execrável como o autor dêste artigo” (RAMOS, 1953b, p. 4).

Se da perspectiva da carreira acadêmica, a resposta de Ramos nos jornais à reprovação de suas propostas no II CLAS foi desastrosa, do ponto-de-vista da coerência intelectual, ela foi de grande valia, como o próprio autor avaliou no fim de sua empreitada:

Ao terminar esta série de artigos, cumpro, com satisfação, o dever de formular os meus agradecimentos àqueles que me derrotaram no II Congresso Latino Americano de Sociologia, na noite em que apresentei as teses aqui largamente focalizadas. A análise do meu dramático fracasso, a que procedi, muito serviu para que tomasse plena consciência das idéias sôbre as quais venho baseando a minha atuação profissional. Não fosse aquela derrota e eu provavelmente até hoje não tivesse tido oportunidade de sistematizar as diretrizes do meu pensamento no campo da sociologia, de maneira tão categórica (RAMOS, 1953j, p. 1).

No mesmo artigo, Ramos apontou para uma nova organização do campo sociológico brasileiro nos anos de 1950, dividido entre uma sociologia pragmática (que terá no Instituto Superior de Estudos Brasileiro —SEB— seu centro de irradiação) e outra acadêmica (cujo polo será a cidade de São Paulo):

Há, hoje, no Brasil, duas sociologias: uma ‘enlatada’, que se faz, via de regra, nos quadros escolares e no âmbito confinado de reuniões e entidades particularistas de caráter acadêmico; e outra que se exprime predominantemente em comportamentos e que se ‘pensa’, por assim dizer, ‘com as mãos’, no exercício de atividades executivas e de aconselhamento nos quadros dos negócios privados e governamentais (RAMOS, 1953j, p. 4).

Essa divisão da sociologia brasileira nos anos 1950 corresponde a uma cisão comum no interior dos campos intelectuais, em que uma metade do campo se volta para si, numa espécie de busca da arte pela arte, ou seja, no caso tratado, de uma teoria pura e gratuita; e a outra parte se aproxima do universo econômico e político e defende posturas mais pragmáticas. Em geral, na primeira metade tem-se muito capital cultural acumulado no campo, os agentes conseguem um afastamento mais radical das necessidades materiais e uma maior autonomia de pensamento, porém retêm-se poucos benefícios econômicos e políticos, o que torna a consagração mais limitada e lenta; no outro lado do campo, há mais dependência em relação à política e à economia, a quantidade de bens culturais disponíveis é menor, porém o reconhecimento ocorre, frequentemente, de maneira mais rápida e ampla¹⁹³ (BOURDIEU, 1996).

Não foram somente as posições estruturais do campo sociológico que sofreram alterações no início dos anos 1950, a recepção da sociologia alemã no país impôs uma reformulação dos paradigmas teóricos. Tanto no polo acadêmico, quanto no pragmático, essa sociologia contribuiu para uma grande mudança nas categorias do pensamento sociológico no país. Uma série de contingências históricas tornaram a sociologia alemã atraente para intelectuais da periferia, sobretudo, para aqueles que estavam à margem da academia como Guerreiro Ramos.

Em primeiro lugar, devemos considerar as afinidades estruturais entre os dois países: ambos estiveram sujeitos à violência simbólica exercida a partir de imperialismos etnocêntricos que se transvestiam de universalistas, o francês na Alemanha e o francês e, depois, o estadunidense no Brasil; ambos se caracterizavam por um atraso, depois por uma aceleração, no desenvolvimento da indústria e dos campos intelectuais; ambos demandaram uma ciência social ligada às práticas de governo.

193 Essa divisão do campo sociológico é bastante problemática, de fato, tanto em São Paulo, quanto no Rio de Janeiro, os sociólogos e as sociólogas fizeram tanto carreiras acadêmicas, quanto investimentos no campo da política e da economia; no entanto, parece-nos que os sociólogos de São Paulo, não se aproximaram tanto do campo político como Guerreiro Ramos que esteve na burocracia estatal federal, no bojo dos acelerados processos de modernização, também esteve na referida Assessoria Econômica da Presidência da República e depois no ISEB e no PDT. De tal modo que, da perspectiva desse agente, essa divisão do campo funcionava como mecanismo de classificação dos sociólogos do período. Como já estava angariando posições de prestígio, o autor tornava-se capaz de impor regras de visão e divisão do campo, de tal modo que sua percepção se tornou, em grande medida, realidade nos anos 1950.

Também era importante que, como veremos no último capítulo, a ênfase nos processos de racionalização como promotores de uma nova ordem social, eram temas centrais da sociologia alemã que respondiam às necessidades do DASP e de outras instituições em superar as (ir)racionalidades oligárquicas particularistas, e às demandas do grupo que orbitava em torno da Assessoria Econômica de usar a racionalidade instrumental para transformar a economia do país.

Além disso, as reflexões epistemológicas contidas na sociologia alemã e sintetizadas no modelo da sociologia do conhecimento forneceram instrumentos tanto para a crítica do saber acadêmico nomotético, tal qual se desenvolveu na ELSP, quanto para a importação crítica de conhecimentos, duas necessidades impostas pela posição em que Guerreiro Ramos se achava inserido no campo da produção sociológica brasileira (este será o tema do próximo capítulo).

É provável que a sociologia alemã tenha propiciado os meios para que a primeira geração de sociólogos formados no Brasil, com auxílio de professores estrangeiros, assumissem as rédeas dessa disciplina no país, assumindo as posições superiores do campo nas próximas décadas. Por estar na periferia do campo acadêmico em surgimento, mas próximo do centro da política, Ramos esteve na vanguarda desse processo de crítica da sociologia estadunidense que imperava nos anos 1940. Para fazer essa crítica, Ramos sentia-se motivado e capacitado pelos instrumentos teóricos da CEPAL, que se orientavam em favor da existência de racionalidades econômicas específicas na periferia, que demandavam uma teorização própria, adaptada à realidade local. No entanto, as posições heterodoxas de Ramos no campo da sociologia não foram possíveis sem um lento trabalho de produção intelectual que constituiu as bases mais importantes de sua teoria social que lhe serviu de arma teórica para os conflitos deflagrados depois do I Congresso do Negro Brasileiro e do II CLAS. Esse processo de reelaboração conceitual da sociologia alemã em uma teoria social adaptada à periferia é o tema dos dois últimos capítulos deste trabalho.

5 A SOCIOLOGIA DO CONHECIMENTO NA PERIFERIA

Em 1956, em uma entrevista que deu ao jornal carioca *A Última Hora*, Guerreiro Ramos afirmou que:

A nova teoria sobre relações de raça no Brasil, que consegui fazer vitoriosa em nosso meio, representa a indução de uma *praxis*, O Teatro Experimental do Negro me possibilitou a *praxis* do ‘problema’ e depois dela é que cheguei à teoria (RAMOS, 1995a, p. 360–261).

No entanto, não é imediatamente evidente o trabalho que o levou da prática para a teoria. Vimos anteriormente que essa *praxis* do problema racial estava condicionada pela luta dos movimentos negros (inter)nacionais, bem como pelas estratégias de entrada da *intelligentsia* do TEN no campo da produção simbólica. Esses elementos são condições de possibilidade históricas fundamentais do desenvolvimento da referida teoria, mas não são condição suficiente, já que para a elaboração teórica é necessário um trabalho propriamente teórico, um labor sobre as ideias ou ideologias.

Neste capítulo trataremos desse trabalho teórico que demandou novas ferramentas teóricas vindas da sociologia do conhecimento alemã. Criticar a sociologia e a antropologia estadunidense, nas formas em que vigoravam no campo brasileiro, estando dentro desse mesmo paradigma, equivaleria a levantar-se puxando os próprios cabelos; muito mais efetivo era utilizar-se de outro paradigma capaz de ver os pontos cegos do primeiro.

A partir da recepção e adaptação da sociologia do conhecimento ao contexto em que vivia, às lutas intelectuais que travava e às suas premissas metateóricas, Guerreiro Ramos construiu os alicerces da teoria social que lhe ajudou a teorizar a realidade brasileira nos anos 1950 e 1960. Dentro desse paradigma de pesquisa, vieram um conjunto de relações conceituais que foram o produto de longos embates no pensamento europeu. A sociologia do conhecimento está relacionada diretamente ao Romantismo alemão e a todo movimento historicista dele surgido que, segundo José Carlos Reis (2003), ressaltava a ideia da multiplicidade dos modos de pensar e sentir dos diferentes povos. O embate entre Iluminismo e Romantismo forjou as bases da sociologia do conhecimento e muitos traços desse combate continuaram presentes em seus desenvolvimentos. Neste capítulo apresentaremos brevemente as origens e as evoluções fundamentais que levaram ao desenvolvimento da sociologia do conhecimento na Alemanha; em seguida mostraremos como o

campo sociológico brasileiro recebeu e retrabalhou esses elementos; por fim, descreveremos como Guerreiro Ramos laborou sobre essas noções de modo a constituir um dos pilares de sua teoria social

5.1 O DESENVOLVIMENTO DAS CIÊNCIAS SOCIAIS NA ALEMANHA E A SUA RECEPÇÃO NO BRASIL

Entre 1946 e 1950, quando era funcionário do DASP, e nos anos de sua militância no TEN, sobretudo, entre 1948 e 1953, Guerreiro Ramos incorporou os dois modelos teóricos fundamentais para a constituição de sua teoria social, a saber, o modelo das teorias da racionalidade e o da sociologia do conhecimento¹⁹⁴, ambos derivados da tradição alemã do pensamento sociológico. A incorporação dessas teorias não foi uma introjeção passiva e sim um processo por meio do qual os agentes posicionados no campo sociológico brasileiro compatibilizaram, à realidade nacional, as relações históricas, próprias à sociologia alemã, que vieram condensadas em relações conceituais. Tendo isso em vista, devemos nos perguntar que relações sociais estavam condensadas nos conceitos importados da sociologia alemã, não apenas por Ramos, mas por grande parte dos produtores de ciências sociais na América Latina¹⁹⁵.

Para entender como os paradigmas da sociologia alemã emergiram, bem como para atinar sobre suas nuances conceituais, devemos nos remeter para o contexto de surgimento das ciências modernas na Europa e, dentro desse processo, compreender a força que a reação romântica, contra as ciências sociais com pretensões nomotéticas e universalizantes, teve na constituição da problemática específica da sociologia nesse país.

De maneira geral, a institucionalização das ciências sociais na França, Inglaterra e Alemanha ocorreu por um processo de autonomização e diferenciação dos campos que envolveu relações, de um lado, com o campo das ciências naturais e biológicas e, de outro, com a literatura. As Revoluções Científicas ocorridas na Europa Ocidental, a partir do século XVI, contribuíram decisivamente para a destruição da visão de mundo aristotélica-cristã baseada na finitude, no

194 As teorias da racionalidade advindas da sociologia alemã serão abordadas no último capítulo desta tese, elas estão profundamente ligadas às experiências de Guerreiro Ramos no DASP e na Assessoria Econômica da Presidência da República, onde ele tratava diretamente com os processos de racionalização da sociedade brasileira.

195 Alejandro Blanco (2009, 2007) trouxe algumas informações de como ocorreu esse processo de recepção da sociologia alemã na América Latina.

acabamento e na imutabilidade tanto do cosmos (SILVA, 2005), quanto da ordem social (MANNHEIM, 1986).

No seio das descobertas científicas, Galileu Galilei desferiu golpes mortais a essa concepção aristotélica-medieval do mundo. Com a redução do real ao matemático, Galileu distinguiu a experiência científica da comum, sendo a primeira uma atividade preparada, isto é, uma pergunta feita à natureza em linguagem geométrica. Com essa matematização, Galileu operou uma cisão entre o mundo objetivo (regido por leis físico-matemáticas) e o subjetivo (definido pelas características sensíveis dos objetos, por exemplo, cor, odor, sabor, rugas, etc.). Essas categorias da percepção sensível foram relegadas, pela Revolução Científica, para um plano ontológico inferior (KOYRÉ, 1991).

O próprio espaço começou a ganhar uma nova interpretação. Se no cosmos tomista, a distribuição espacial dos entes se fazia de acordo com uma hierarquia baseada na perfeição de cada um deles, o novo espaço trazido pela Revolução Científica era homogêneo, indeterminado e infinito, regidos em todas as suas partes pelas mesmas regras da geometria euclidiana e completamente neutro do ponto de vista valorativo. Como consequência, o novo pensamento científico abandonou “todas as considerações baseadas em conceitos de valor, como perfeição, harmonia, significado e objetivo, e, finalmente, a completa desvalorização do ser, o divórcio do mundo do valor e do mundo dos fatos” (KOYRÉ, 2006, p. 6).

Buscando conquistar autonomia, de um lado, frente ao campo teológico (que monopolizava o domínio moral) e, de outro, frente à experiência comum, as ciências físicas construíram suas identidades e práticas a partir da busca de leis gerais extraídas da realidade empírica a partir de experiências racionalmente elaboradas. Assim, seguindo essa tendência, fez-se notar um afastamento do entendimento racional do campo dos valores éticos e também da estética. Por meio dessa estratégia e graças às grandes conquistas no campo da tecnologia, os cientistas naturais adquiriram a hegemonia simbólica sobre o mundo natural (FUNDAÇÃO CALOUSTE GULBENKIAN, 1996).

Com a Revolução Francesa ganhou força a ideia de mudar a sociedade através dessa razão científica, o que implicava um conhecimento das leis subjacentes à estruturação do social. Na França e também na Inglaterra, os humanistas e os revolucionários adotaram os procedimentos das ciências naturais como modelo de produção do conhecimento também sobre as relações humanas. Deste modo, é sob o signo da busca de leis gerais válidas para todo espaço e tempo social que

nasceram as ciências sociais, sobretudo, nos dois últimos países mencionados (FUNDAÇÃO CALOUSTE GULBENKIAN, 1996).

Em toda Europa houve oposições à pretensão iluminista das ciências sociais em compreenderem a vida humana a partir de leis gerais, no entanto, na Alemanha elas foram mais fortes e resistentes. Em grande medida, essas oposições surgiram tanto para resistir ao imperialismo francês que se justificava pelas ideias de universalidade e de progresso, quanto como resignação à situação de atraso da Alemanha em relação à Inglaterra e à França (LEPENIES, 1996; REIS, 2003).

No campo ideológico, essa oposição se apoiava numa constelação de ideias em que a intuição se sobrepunha ao racionalismo; a subjetividade, à objetividade; a poesia, às ciências; e a vida privada, à pública. Assim se constituiu ideologicamente na Alemanha um vitalismo heroico irracionalista que servia para opor resistência aos avanços da racionalização, via ciência, via industrialização e via democratização. Nesse contexto, formou-se uma atmosfera de ceticismo com relação aos procedimentos científicos e uma valorização dos saberes ligados à vida, entendida como elemento ontológico fundamental (LEPENIES, 1996).

Emergindo nessa configuração intelectual, as ciências sociais na Alemanha desenvolveram-se de maneira singular. Tendo que conquistar seu espaço enquanto ciência em meio às críticas do campo artístico acerca da impossibilidade de transpor os procedimentos das ciências naturais para a explicação das relações humanas. Com isso, ainda que as ciências sociais na Alemanha tenham conseguido estabelecer sua cientificidade, elas guardaram uma grande dose de ceticismo e crítica quanto aos procedimentos universalistas do racionalismo. De tal modo que um dos seus temas centrais foi o debate entre o irracionalismo da vida e a racionalidade da mente humana (LEPENIES, 1996).

Parece-nos verossímil que essa recusa do universalismo, intimamente ligada à oposição ao imperialismo francês, inscrita na sociologia alemã, é um dos fatores estruturais que tornaram essa tradição de pensamento relevante para intelectuais de países colonizados, submetidos constantemente à violência simbólica contida nos universalismos imperialistas carregados de etnocentrismos. Não é á toa que Ramos tenha utilizado a sociologia alemã para criticar os supostos procedimentos universalistas das ciências sociais estadunidenses (RAMOS, 1995a [1957], 1956d).

O debate vigente na Alemanha do século XIX entre racionalismo e irracionalismo, intuição e entendimento, poesia e ciência, cultura e civilização, particular e universal, produziu:

a única grande tentativa feita no século XIX no sentido de desenvolver uma ciência social que não fosse nem nomotética nem idiográfica, mas antes uma busca de leis subjacentes a sistemas sociais caracterizados por uma especificidade histórica própria, [...] um campo do saber chamado *Staatswissenschaften* [Ciência do Estado] (FUNDAÇÃO CALOUSTE GULBENKIAN, 1996, p. 36).

Essa conexão entre as ciências sociais alemãs e a *Staatswissenschaften* é muito importante. Ela decorre da capacidade do historicismo em aliar a racionalidade científica com a compreensão da contingência histórica; também está relacionada com o culturalismo alemão e a hermenêutica que dele se desenvolveu; ela explica também as possibilidades pragmáticas da sociologia alemã. É verossímil que uma ciência ligada à arte do governo e capaz de compreender as contingências históricas de um país responde com exatidão às necessidades impostas pela busca de soluções concretas para o problema do negro, bem como pela necessidade de acelerar o desenvolvimento, que o DASP exigia de seus principais quadros. De modo que nos parece plausível que essa afinidade estrutural explique, ao menos em parte, o interesse de Ramos nas teorias originadas da *Staatswissenschaften*.

A ciência do Estado abrangia saberes que hoje ligamos à economia, à jurisprudência, à sociologia, à história e às ciências políticas. Ao contrário do que aconteceu na França e na Inglaterra, a ciência do Estado abstinha-se da demarcação rígida das fronteiras disciplinares. Um dos últimos representantes dessa ciência foi Max Weber que terminou por fazer a passagem da *Staatswissenschaften* para a *Sozialwissenschaften* (ciências sociais) (FUNDAÇÃO CALOUSTE GULBENKIAN, 1996). A visão de Ramos sobre Weber enfatizou neste elementos próximos à *Staatswissenschaften*:

O salão do segundo Max Weber não foi apenas lugar onde se discutiam as questões de ciência e de filosofia [...]. Em primeiro lugar, cada um desses homens [que frequentava o salão de Weber], como quase todo pensador alemão, por mais abstratas que fôsem as suas preocupações, era afetado pela consciência da especificidade do destino alemão. Em segundo lugar, o animador deste círculo foi um pensador militante. Dou a maior importância a este fato, pois ele demonstra que há um tipo de militância que não prejudica, antes estimula o trabalho filosófico e sociológico. Max Weber, uma das figuras mais completas de sociólogo, jamais se distraiu em seus estudos e em sua vida prática do problema nacional alemão (RAMOS, 1961, p. 187–188).

Max Weber foi muito influenciado pela crítica dos intelectuais alemães às ciências sociais. Ele levou adiante essa crítica a partir de uma delimitação rigorosa dos limites tanto da racionalidade humana, quanto das esferas sociais. Assim, ele distinguiu-se de outros críticos alemães das ciências sociais por não opor a vida à ciência e a intuição à racionalidade. Sua proposta era de uma crítica vinda do próprio interior das ciências sociais que delimitariam autonomamente seu particular

espaço de racionalidade. Weber concebia a vida como “irracional e fluida”, de tal modo que a racionalidade e a objetividade resultavam do “confronto do homem com uma realidade de vida, com seu esforço heróico de conferir sentido a pelo menos uma parte da vida” (LEPENIES, 1996, p. 243).

Nos anos de 1920, Weber contribuiu para a consolidação de uma tradição sociológica em Heidelberg. No entanto, essa tradição permaneceu restrita a uns poucos intelectuais; o próprio Weber se posicionou contra a criação de cátedras de sociologia, valorizando o cultivo dessa ciência no âmbito individual, isto é, “como instrumento de autoconhecimento e de desencantamento” (WEBER *apud* LEPENIES, 1996, p. 246). Foi o judeu-húngaro Karl Mannheim quem contribuiu decisivamente para a mudança desse cenário.

Entre 1926 e 1929, Mannheim tratou o problema da ideologia, das gerações e do conservadorismo, desafiando, em todas essas pesquisas, a intelectualidade a enfrentar o irracionalismo com o intelecto e a não lhe sucumbir, como os poetas costumavam fazer. Em 1932, Mannheim publicou *As tarefas da sociologia do presente*, texto que partia do reconhecimento de que a sociologia conquistara seu espaço como disciplina específica e que exigia, porém, a tematização das seguintes questões: a) a sociologia seria a abordagem universal capaz da síntese da visão de mundo moderna?; b) a sociologia seria apenas uma formação acadêmica ou uma educação voltada para a vida prática? Nesse trabalho Mannheim defendeu a tese de que a sociologia era “a orientação de vida apropriada às necessidades do homem da sociedade industrial” (LEPENIES, 1996, p. 318).

Devido a essa concepção ampliada, que adentrava os domínios da filosofia e da política, Mannheim fez com que a sociologia na Alemanha não fosse “mais um clube de debates sociológicos”, mas um programa de pesquisa sólido e definido que encontrou ampla repercussão pública, à medida que se empenhava cada vez mais em fazer diagnósticos acerca da situação hodierna (LEPENIES, 1996, p. 311).

Mannheim presenciou a batalha intelectual entre Weber e seus discípulos e o círculo do influente poeta Stephan George. Mais uma vez as posições do debate eram, de um lado, a defesa da ciência, do intelecto e da universidade e, de outro, a valorização da arte, da intuição e das seitas artísticas. Os conceitos de Mannheim devem muito a esse debate, visto que, ainda que ele se posicionasse do lado do racionalismo científico, ele também pretendia disciplinar cientificamente as

faculdades e as visões da intuição poética para tornar quem pratica sociologia uma espécie de sismógrafo da realidade social¹⁹⁶.

Como veremos ainda, a divisão do mundo em um plano de irracionalidade e outro de racionalidade, a busca dos princípios gerais subjacentes à formação das sociedades particulares, o empenho em fazer diagnósticos do presente e o uso da sociologia como uma ciência do Estado, foram elementos conceituais incorporados na teoria social de Ramos, em meio ao processo de recepção do pensamento social alemão no Brasil. Passemos a uma análise mais detida desse processo.

Na segunda metade dos anos 1940, os cientistas sociais brasileiros começaram a incorporar a sociologia alemã. Segundo Lepenies (1996), na Alemanha, tanto o desenvolvimento da sociedade industrial quanto o da sociologia caracterizam-se primeiro pelo atraso, depois pela pressa. Guardadas as devidas proporções, o mesmo aconteceu no Brasil dos anos de 1940 até 1960, onde a institucionalização acelerada da sociologia caminhou lado a lado com o acelerado desenvolvimento da sociedade industrial no país. Esse caráter retardatário da sociedade e da sociologia, bem como a necessidade de acelerar o desenvolvimento, são características estruturais comuns que provavelmente facilitaram a aproximação dos sociólogos brasileiros com as ciências sociais alemãs.

Como mostra Gláucia Villas Bôas (2006), a sociologia alemã não foi meramente reproduzida no Brasil. Pelo contrário, ela sofreu todo um processo de reelaboração conceitual durante sua importação. A apropriação do instrumental conceitual dessa tradição intelectual visava legitimar um desejo de, ao mesmo tempo, produzir conhecimento objetivo da realidade social e intervir nos processos de mudança dessa. Esse fato produziu toda uma agenda de pesquisa, já que para produzir tal conhecimento objetivo era preciso conhecer “a identidade da sociedade”, não mais apenas através de um paradigma culturalista como o norte-americano¹⁹⁷, mas também por um modelo atento aos processos econômicos e políticos. Em seguida, era preciso comparar essa identidade com os diversos processos de modernização acontecidos no mundo Ocidental e, por fim,

196 Muitos conceitos de Mannheim, por exemplo, o de *principia media*, que abordaremos mais adiante neste capítulo, procuram compreender objetos singulares por meio tanto do entendimento, quanto da intuição disciplinada. Sobre isso consulte toda a discussão de Mannheim (1962) sobre o pensamento por descoberta e erro, o pensamento inventivo e o pensamento planejado, bem como sobre *principia media*.

197 Guerreiro Ramos distinguiu nitidamente a tradição culturalista norte-americana daquela originada na Alemanha, segundo ele “há que distinguir no culturalismo dois ramos: o antropológico e o histórico-sociológico. No primeiro ramo, incluem os autores que se preocuparam principalmente com os estudos monográficos das culturas. No segundo ramo, incluem os que se preocuparam sobretudo em formular uma teoria geral do desenvolvimento histórico-sociológico vendo na história universal um teatro de várias culturas monumentais” (RAMOS, 1956c, p. 1)

estabelecer um mapa de mudanças que levariam à transformação das relações sociais no Brasil no sentido de sua modernização (VILLAS BÔAS, 2006, p. 70, 2008).

Os sociólogos alemães com maior circulação no Brasil, a partir da segunda metade dos anos de 1940, foram Max Weber, Hans Freyer, Karl Marx e Karl Mannheim. Tendo em conta a data da publicação das traduções desses autores, a obra de Mannheim foi a que mais cedo recebeu atenção dos cientistas sociais brasileiros — Emílio Willems traduziu em 1950 o livro *Ideologia e Utopia*, a partir de sua versão expandida publicada na Inglaterra em 1936, antes de qualquer tradução das obras de Karl Marx, Max Weber e Émile Durkheim (VILLAS BÔAS, 2006). No entanto, graças às traduções feitas pelos refugiados da guerra civil espanhola no México, a obra central de Mannheim sobre a planificação, bem como a tradução de *Economia e Sociedade* de Weber, já circulavam entre os sociólogos latino-americanos desde o início dos anos de 1940.

Esse processo de incorporação das tradições do pensamento social alemão não estava restrito ao Brasil, visto que ocorria em diversas partes da América Latina; o Brasil foi um dos beneficiários de um amplo projeto acadêmico de renovação das ciências sociais, dirigida por intelectuais europeus que imigraram para a referida região. Figura chave nesse processo foi José Medina Echevarría, refugiado da Guerra Civil Espanhola que chegou ao México em 1939, que assim como Gino Germani na Argentina, Guerreiro Ramos¹⁹⁸ e Florestan Fernandes no Brasil, procurou combinar a tradição empírica norte-americana com as teorias sociais europeias (BLANCO, 2009). Ainda em 1939, Echevarría assumiu a Sección de Obras de Sociología, na editora mexicana Fondo de Cultura Económica; nessa função ele editou Weber, Mannheim, Tönnies, Veblen, entre outros (BLANCO, 2007).

Devido à Fondo de Cultura Económica, que se consolidou como a casa editorial mais importante na área das ciências sociais em toda a América Latina e também devido aos intelectuais do subcontinente que tomaram a sociologia alemã como uma de suas principais referências, foi que Karl Mannheim se tornou um dos autores mais difundidos estabelecendo um paradigma de pesquisa

198 Como temos visto, a relação de Guerreiro Ramos com a sociologia e a antropologia anglo-saxã é complexa. No final dos anos 1940, ele tentou conciliar essa perspectiva com a alemã; já no início dos anos 1950, ele teceu críticas contundentes a essa tradição de pesquisa e a seus epígonos no Brasil, porém refirmou seu caráter subsidiário nas pesquisas desenvolvidas nos países subdesenvolvidos. O texto que melhor explica essa relação é *Reflexões de um amador em antropologia* (1954), ali se lê que: “devido aos seus procedimentos metodológicos (abstratos, empiristas e positivistas) e as suas tendências legitimadoras do imperialismo, a antropologia anglo-saxã está desatualizada e ideologicamente comprometida, devendo ser utilizada pelo intelectual latino americano apenas como subsídio em seu trabalho, como matéria prima para uma nova fabricação conceitual e não ser consumida no seu todo” (RAMOS, 1954e, p. 2). Como argumentaremos ainda neste capítulo, o método da redução sociológica foi uma tentativa de generalização dos procedimentos adotados por Ramos em relação à sociologia e à antropologia estadunidense que ele teve contato.

com seus conceitos de sociologia do conhecimento, planificação, racionalidade, *intelligentsia*, entre outros; essas categorias permitiram associar uma tradição empírica de origem norte-americana com a teoria social europeia, sobretudo, a alemã¹⁹⁹ (BLANCO, 2009, 2007).

Nesse contexto, os sociólogos brasileiros se apropriaram da discussão entre racionalidade e irracionalidade para pensar as possibilidades de uma elite intelectual orientar a mudança social no sentido da transição da tradição para a modernidade. Em consonância com isso, afirmou Villas Bôas que:

as idéias de Mannheim serviram para justificar a atribuição de um papel histórico à sociologia, como técnica social capaz de distinguir as tendências racionais e irracionais da sociedade — não no sentido que Mannheim dava a estes termos, mas no sentido atribuído pelos sociólogos brasileiros às tendências tradicionais e modernas (VILLAS BÔAS, 2006, p. 138).

Apesar dessa “identidade cognitiva” na recepção da sociologia alemã no Brasil, com relação àquela feita por outros cientistas sociais, a realizada por Guerreiro Ramos diferiu em certos aspectos. A primeira diferença decorre do fato de que a tensão presente no campo intelectual alemão entre poesia e ciências humanas também estava presente na subjetividade desse intelectual. Além de toda a sua juventude vivida no campo literário, ainda em 1946, Ramos (1946a) escreveu pequenos ensaios sobre poetas alemães como Rainer Maria Rilke; além disso, com vimos, nos anos 1950, ele se aproximou da poesia da negritude francesa. Essa abertura para a poesia e, conseqüentemente, para intuição e para a sensibilidade, teve conseqüências importantes e duradoras na sua teoria social, pois, a partir do final dos anos 1940, assim como os sociólogos alemães, ele também foi bastante precavido quanto aos limites das ciências sociais, às generalizações apressadas e à importação de métodos das ciências naturais. Além disso, a preocupação com as experiências vividas, com as formas da intuição e com o saber local foram características essenciais de sua obra, a partir do início dos anos 1950.

Esses elementos ficam evidentes na sua apropriação de conceitos mannheimianos que valorizavam a singularidade e a intuição, por exemplo, o conceito de *principia media*; e nos debates

199 Segundo Villas Bôas (2002), de diversas maneiras se pode medir a importância de Mannheim no Brasil: pelo interesse do mercado editorial em suas obras no período de 1950 a 1980, quando traduziu-se, editou-se e reeditou-se a maior parte de suas obras; pelo uso de sua terminologia no mundo científico, por exemplo, a noção de *intelligentsia* ou, mais prosaicamente, “intelectual mannheimiano”; pela aparição de seu nome e de seus conceitos em artigos de Emilio Willems, Roger Bastide, Antônio Cândido e Costa Pinto publicados na revista Sociologia da ELSP e nos ensaios de Guerreiro Ramos editados na RSP. Além disso, ele aparece em importantes obras da sociologia brasileira como *A redução sociológica* (1958) de Guerreiro Ramos, *Sociologia e desenvolvimento* (1963) de Costa Pinto, *Sociologia geral e aplicada* (1976) de Florestan Fernandes.

sobre a existência de uma estética da negritude e de uma patologia da branca — como vimos anteriormente. Essa abertura para as formas da sensibilidade favoreceu o entendimento de Ramos acerca do racismo e de sua possível superação através da negritude. O campo sociológico de sua época, ainda marcado pela busca de leis gerais, com pouca abertura para os fenômenos estéticos, não compreendeu as complexas posições teóricas desse autor sobre a agenda de uma sociologia nacional e sobre o racismo.

A segunda diferença foi que Ramos usou, sobretudo a partir do início de 1950, as posições da sociologia alemã para combater tanto a hegemonia cultural norte-americana irradiada por Pierson desde a ELSP, quanto as posições francófonas defensoras da neutralidade e da universalidade vindas da FFCL-USP²⁰⁰. Assim, ele pode se aproveitar de grande parte da herança do pensamento alemão, constituído em relação ao pretense universalismo francês, para construir suas próprias posições na sociologia brasileira, jogando sempre um paradigma contra o outro.

Uma terceira diferença diz respeito à desconfiança acerca da sociologia acadêmica. Por um lado, Ramos fez eco à afirmação de Weber segundo a qual “a maior parte do que aparece sob o nome de sociologia é fraude” (WEBER *apud* LEPENIES, 1996, p. 246), dizendo que “a ciência social é um blefe, exceto Max Weber” (RAMOS, 1995b, p. 145–146). Por outro lado, assim como Weber e também Mannheim, considerou a sociologia um “instrumento de autoconhecimento e de desencantamento [...] uma arte da maturidade” (WEBER *apud* LEPENIES, 1996, p. 146), sobre isso Ramos afirmou que “a ciência não é coleção de livros, nem tampouco gesticulação. É estilo de vida” (RAMOS, 1995a, p. 168).

Existe uma quarta diferença que também é da maior importância para a compreensão da obra de Guerreiro Ramos. Segundo Villas Bôas (2006, p. 137–138), na apropriação que os sociólogos brasileiros fizeram de Mannheim, “a questão da objetividade e/ou vínculo do pensamento com o ser nunca foi em objeto de reflexão”, além disso, “Mannheim não concorreu, como fizera Durkheim, para a instauração das regras do *métier* do sociólogo, podendo-se descartar a possibilidade de que suas idéias teriam causado impacto na fundação *stricto sensu* da disciplina” (VILLAS BÔAS, 2002, p. 139).

Já os interesses de Guerreiro Ramos “consideravam em Mannheim, sobretudo, suas proposições relativas à crítica das idéias com base na ‘ligação do pensamento com o ser’” (VILLAS

200 Sobre isso, ver, por exemplo, o debate entre Roger Bastide e Guerreiro Ramos envolvendo a sociologia do conhecimento (CALDAS, 2018).

BÔAS, 2002, p. 139), fato que fez nascer toda uma complexa reflexão sobre a objetividade e a intencionalidade das teorias sociológicas, como parte de um programa de assimilação crítica das teorias importadas, denominado de redução sociológica. Ademais, o historicismo de Mannheim, foi central para a constituição das regras sociológicas na obra sociólogo brasileiro²⁰¹.

5.2 OS CONCEITOS FUNDAMENTAIS DA SOCIOLOGIA DO CONHECIMENTO E SUA APROPRIAÇÃO POR GUERREIRO RAMOS

A origem do historicismo está ligada à necessidade de colocar a razão iluminista na história, despojando-a de seus caracteres supostamente universais. Diante da proliferação de valores decorrentes da derrocada da visão medieval do mundo, da estruturação de uma sociedade capitalista na Europa, do contato dos europeus com povos culturalmente diversos, o Iluminismo procurou encontrar na razão um elemento de unificação dessa multiplicidade humana. Para isso, separou forma e conteúdo, buscando nas formas puras da racionalidade humana um elemento comum a partir do qual a humanidade poderia se reconhecer. Além disso, tal pretensão de uma razão eternamente idêntica a si mesma correspondia a uma formalização da estrutura conceitual das ciências físicas e matemáticas que se preocupavam com a busca de leis gerais para os fenômenos dados em um espaço homogêneo. Já o historicismo pretendeu mostrar que essa forma abstrata e estática da razão é apenas um elemento de uma sociedade muito particular: a europeia dos séculos XVII e XVIII, sobretudo, a francesa e a inglesa. Ademais, apontou para a existência de outras formas de se fazer ciência que não aquelas de matriz newtoniana (FUNDAÇÃO CALOUSTE GULBENKIAN, 1996; MANNHEIM, 1982).

O historicismo responde ao problema de formar uma nova visão de mundo própria à época moderna pós-iluminista, uma totalidade de sentido que constituiu a atmosfera a partir da qual todos os elementos do pensamento moderno começam a ganhar significado. Para Mannheim (1982), era essa visão historicista que daria unidade ao pensamento a partir do século XIX, seria ela que impediria o relativismo excessivo surgido com a derrocada das visões de mundo anteriores. Assim, a tentativa de superar o relativismo de todos os valores, por meio da compreensão da historicidade

201 Os textos de Villas Bôas (2006, 2002) não são inequívocos o suficiente para dizer se, na obra de Guerreiro Ramos, Mannheim contribuiu ou não para o estabelecimento das “regras do *métier* sociológico”. Nossa posição é que sim, Mannheim foi fundamental para a teoria social de Ramos, tanto na questão da construção da objetividade, quanto na problemática da relação do “vínculo do pensamento com o ser”, conforme mostraremos ainda neste capítulo.

desses, é o problema central do historicismo e da sociologia do conhecimento, entendida como o método capaz de levar adiante esse projeto de historicização radical.

Tendo se desviado do eterno e do imutável, seja ele representado por Deus ou pela razão, o historicismo desenvolveu-se tentando compreender os objetos em fluxo e constituindo-se no interior da temporalidade. O historicismo não pretendia ser irracionalista, pelo contrário, ele buscava compreender como “as definições e categorias mais gerais da razão variam e passam por um processo de alteração de significado — assim como quaisquer outros conceitos — no curso da história intelectual” (MANNHEIM, 1982, p. 145).

Paradoxalmente, o historicismo levou adiante a racionalidade iluminista mostrando que seria possível uma teoria dinâmica da razão, fundamentada em uma filosofia da história, em que o conceito de verdade continua a existir, porém, envolvido no tempo e na diversidade dos pontos de vista. Em vez de contentar-se em assinalar os pressupostos diferentes entre os sistemas de ideias em disputa, o historicismo pretendia mostrar que elementos extra-teóricos encontram-se envolvidos nos axiomas desse ou daquele grupo. Em relação a isso, segundo Mannheim (1982, p. 151), o problema essencial do historicismo consiste na “conexão básica das premissas teóricas de uma época com a estrutura total da realidade sócio-cultural”.

Na condição de visão de mundo (*Weltanschauung*) da modernidade pós-iluminista, o historicismo é “um princípio metafísico e metodológico universal”, à proporção que supõe a existência de uma “visão *a priori* da totalidade histórica” (MANNHEIM, 1982, p. 141). Seu elemento básico é a “capacidade de experimentar todos os segmentos do mundo espiritual e intelectual em seu estado de fluxo e crescimento”(MANNHEIM, 1982, p. 140). Seu segundo elemento é necessidade de construir estruturas no interior desse fluxo, ou seja, a capacidade de “retirar dessa aparente anarquia de mudanças um princípio de ordenação — quando consegue penetrar na estrutura profunda dessa mudança que tudo abrange” (MANNHEIM, 1982, p. 140).

O terceiro elemento desse conceito é a totalidade. O historicismo compreende cada acontecimento a partir de “uma lei de estruturação”, ou seja, através das condições de possibilidade histórica que tornam tal acontecimento possível enquanto objeto estruturado²⁰² (MANNHEIM, 1982, p. 143). Por fim, o quarto elemento do conceito de historicismo diz respeito à analogia da

202 Para constituir as estruturas temporais, o historicismo acompanha a evolução de diversos objetos a princípio desconectados entre si, tentando compreender as regularidades que incidem nesse processo. Depois que se traça diversas linhas de evolução para diferentes objetos, busca-se compreender como esses se relacionam entre si de modo a formar uma totalidade submetida a um processo regular de mudança (MANNHEIM, 1982).

estrutura dos objetos temporais com a estrutura da vida, na qual “a forma e a configuração (*Gestalt*) da planta cresce e varia com o ‘conteúdo’ auto-renovador” (MANNHEIM, 1982, p. 146).

Durante cerca de nove anos, entre 1945 e 1953, após tomar contato com a sociologia alemã a partir da rede de sociólogos formada na América Latina, cujo centro de distribuição do conhecimento era a editora Fondo de Cultura Económica, em meio a diversas disputas intelectuais, Ramos construiu uma contra-sociologia em que o modelo historicista foi um subsídio fundamental. A partir dessa perspectiva, Ramos minou os conceitos-chave da sociologia nomotética dominante. Enquanto essa última se apoiava na neutralidade, universalidade e objetividade da ciência, o historicismo proporcionou-lhe a noção de condicionamento social da ciência. Com isso ele pode mudar as tarefas da sociologia brasileira: em vez de buscar leis gerais para os fenômenos de maneira axiologicamente neutra, se deveria apreender os condicionantes tanto do objeto, quanto do sujeito do conhecimento; isto é, no mesmo movimento que se compreende a sociedade a partir de categorias sociológicas, deve-se também compreender as categorias sociológicas a partir da sociedade, quer dizer, apreender o processo de condicionamento histórico-social das formas de pensamento.

A visão historicista está no centro da teoria social de Guerreiro Ramos, possuindo diferentes níveis e significados. Para sistematizar os usos que ele fez desse conceito, podemos estabelecer sete níveis de desenvolvimento dessa noção. Com exceção da sétima tese, todas as outras encontram-se presentes, resumidamente, na seguinte transcrição de uma palestra de Ramos, realizada em 1955, num evento coordenado pelo Instituto de Altos Estudos da América Latina da Universidade de Paris:

A radicalidade da sociologia científica se exprime enquanto esta disciplina admite o incessante condicionamento histórico-social dela mesma, de seus conceitos, de seu método e não apenas da problemática ou dos fatos em cujo exame se aplica; enquanto não absolutiza o primado de nenhum fator (o econômico, o racial, o geográfico etc.), mas entende a efetiva preponderância deste ou daquele fator num determinado período como ocasional e resultante da dinâmica total do processo societário; e, finalmente, enquanto admite que a essência da realidade social é transitividade (RAMOS, 1995a, p. 62).

Nesse enunciado estão sintetizadas as ideias de que sociologia é uma das formas do raciocínio historicista, portanto, estuda relações históricas em processo constante de estruturação, que se desenvolve segundo regras próprias a cada fase histórica, que determinam tanto o objeto, quanto o sujeito do conhecimento.

Primeira tese: O historicismo é um modo de estudar as relações que compõem um objeto.

Para Guerreiro Ramos, a sociologia, na grande maioria das vezes, deveria exercer uma racionalidade funcional, visto que seu objeto está em constante estruturação, não possuindo uma essência. Desse modo, a busca de interrelações habilitaria o “estudante para o exercício funcional de uma atitude sociológica” (RAMOS, 1953b, p. 4). Ramos viu com nitidez um ponto comum em grande parte da epistemologia moderna, pois, como nos lembra diversos teóricos da sociologia como Vandenbergue (1999), as ciências modernas investigam relações. Tendo em mente esse princípio, Ramos defendeu o estudo da interdependência estrutural, por exemplo, quando afirmou, na resenha que fez da obra de Weber, que “o que se poderá dizer, com segurança, a respeito da teoria do capitalismo de Max Weber e, aliás, de sua teoria sociológica geral, é que ela repugna o princípio de causa e efeito, que substitui pelo princípio de interdependência estrutural” (RAMOS, 2006 [1946], p. 277).

São diversas as passagens da obra desse cientista social brasileiro nas quais ele aponta para o princípio da funcionalidade do objeto sociológico, isto é, para ele, o sociólogo deveria reconstruir as relações que formam seu objeto e não abordar os fenômenos sociais isoladamente. Sobre isso é significativa a seguinte passagem: “não se pode explicar um fenômeno social isoladamente. Sua explicação terá de ser multidimensional, em termos de interdependência ou de sua articulação funcional com outros fenômenos” (RAMOS, 1950e, p. 2).

Apoiado em Ernst Cassirer e Alfred Korzybski, Ramos defendeu que o processo de “transformação da estrutura conceitual da ciência ocidental” caminhava no sentido de uma “superação progressiva do ontologismo”, na medida que não se buscaria mais, como no aristotelismo, os predicados essenciais e particulares que compõe um objeto empírico (substância primeira), mas sim um construto ideal, formado por relações conceituais, a partir das quais pode-se interpretar a realidade (RAMOS, 2008 [1950], p. 82). Em outro texto, o autor falou da “substituição da teoria unilinear pela teoria funcional” (RAMOS, 1947h, p. 2). Segundo ele, “esta matriz possibilitou uma nova cosmovisão, pela qual as ‘coisas’ não são, simplesmente, mero suportes de ‘qualidades’, mas também centros de relações, com capacidade de ‘troca’” (RAMOS, 1947h, p. 5).

Resenhando trabalhos de Mario Lins, Ramos argumentou em favor de uma teoria dos campos constituída a partir da sociologia das relações, de acordo com “a teoria do campo ou situacional, baseada na predicalização das relações, tem-se revelado uma técnica operacional adequada para apanhar o caráter dinâmico da realidade existencial” (RAMOS, 1947h, p. 5). Nessa perspectiva, “o campo situacional é uma determinada configuração de fenômenos sociais,

relativizada num sistema de referência espaço-temporalizada”, dentro desse campo, a sociologia procurar apreender as regras de estruturação dos acontecimentos (RAMOS, 1947h, p. 5). Em síntese, o objeto sociológico não possui essência, apenas relações históricas.

Segunda tese: os pressupostos historicistas estão presentes, em maior ou menor medida, nas principais teorias sociológicas.

Na percepção do sociólogo latino-americano que estamos estudando, teorias sociais diversas, por exemplo, o estruturalismo de Dilthey, o materialismo dialético de Marx, o estrutural-funcionalismo inglês e a teoria do fato social total de Marcel Mauss, teriam como seu pressuposto a ideia de organicidade herdada dos pensadores românticos alemães. Ele explicou da seguinte maneira essa conexão profunda entre as teorias:

Considerando a história como uma realidade dotada de uma razão imanente, [...] a ideologia romântica vê os objetivos [objetos?] na história articulados uns aos outros por laços de organicidade. Política, direito, religião, moral, arte, economia, costumes, idioma, são produtos inter-relacionados de uma razão histórica [...]. Esta noção de organicidade é um antecedente necessário de muitas outras. Do estruturalismo de Dilthey, que sublinha a articulação que existe entre os vários setores da cultura [...]. Da conexão universal dos fatores, sustentada pelo idealismo e pelo materialismo dialéticos. Da noção de ‘fenômeno social total’, devida ao etnólogo Marcel Mauss. E finalmente do funcionalismo de B. Malinowski e Radcliffe-Brown (RAMOS, 1956e, p. 1).

Aprofundando essa questão, ele distinguiu o modo com que a sociologia e a antropologia anglo-saxãs tratam essas relações e a maneira como o pensamento social alemão o faz, valorizando mais a esse último em detrimento da primeira. Evidência dessa distinção na abordagem das relações é a seguinte passagem:

Enquanto o monismo sociológico americano vê, entre as partes da cultura, relações mecânicas de interdependência, o compreensivismo germânico vê, entre as mesmas, relações dinâmicas de sentido. As culturas são totalidades de sentido e devem ser examinadas, à luz do método da compreensão [sic]. As relações estruturais lógicas, e não a contiguidade, devem ser o critério de análise da cultura (RAMOS, 1946b, p. 4).

Apesar das críticas que realizou ao marxismo ao longo de toda a sua obra, Ramos não deixou de evidenciar que a teoria social marxista valorizava o princípio do objeto como totalidade de relações. Sobre esse ponto são significativas as seguintes palavras do autor:

Ora, o marxismo é uma teoria globalista da sociedade, para a qual os diferentes aspectos desta se compenetraram ou estão em estreita conexão, e assim qualquer intuito de compartimentalizar um daqueles aspectos é alienante, isto é, a perder de vista o sentido unitário do desenvolvimento histórico-social [...]. Além disto, para o marxismo, os fatos sociais não estão indenes do condicionamento histórico e assim devem ser considerados em suas condições concretas (RAMOS, 1955e, p. 1).

Vemos, portanto, que o pensamento do sociólogo que estamos acompanhando encontrou no historicismo, entendido como a busca das relações que constituem a totalidade de um objeto histórico, um ponto comum que lhe permitiria conciliar diversas teorias vistas como antagônicas segundo outros pontos de vista. No entanto, Ramos soube distinguir as diferentes maneiras de abordar as relações espaço-temporais e deu preferência pela maneira germânica de tratar a realidade. Tendo aberto em sua mente esse campo de possibilidades teóricas, ele provavelmente optou pelo modo alemão de proceder devido aos seus embates teóricos com as teorias antropológicas das relações raciais ainda dominantes no final dos anos 1940 e início dos anos 1950²⁰³.

Terceira tese: a sociologia é uma modalidade particular do raciocínio historicista.

Provavelmente, devido às suas pressuposições metateóricas segundo as quais a realidade é mero produto da alienação do espírito humano, Ramos tinha uma tendência a ver os processos sociais em devir constante, como cristalizações precárias desse processo perpétuo de alienação. Isso, provavelmente, o levou a identificação entre pensamento historicista e pensamento sociológico, como fica evidente nesta transcrição abaixo: “o presente modo sociológico de vêr a sociedade é o que a considera como um processo, isto é, o que a considera como algo em mudança, em devenir, e não como um conjunto de instituições naturais, estabelecidas de uma vez por tôdas” (RAMOS, 2012 [1946], p. 100).

Na sua juventude, no entanto, o seu personalismo radical o impediu de ver regularidades no devenir das instituições humanas. Com sua adesão ao historicismo, ele percebeu a necessidade de compreender as regras de estruturação da sociedade em seus diversos momentos históricos, e fez disso a tarefa fundamental da sociologia. As seguintes palavras revelam tal necessidade: “a sociologia é uma ciência histórica e, assim, aplica-se na descoberta das leis particulares de cada fase de desenvolvimento econômico e social” (RAMOS, 1953g, p. 4).

Para compreender essa sociedade em constante processo de estruturação, a abordagem sociológica deveria encaminhar-se para a construção de totalidades de relações, sendo essa capacidade de totalização das relações a especificidade da sociologia no interior das ciências históricas. Foi tendo esse princípio em mente, que o autor escreveu as seguintes frases:

O sociólogo, de todos os especialistas, é o que está mais habilitado, pelos instrumentos intelectuais que possui, a superar a visão parcelada das necessidades do país, substituindo-a por uma visão unitária de sua contextualidade integral (RAMOS, 1953d, p. 2).

203 Tratamos dessas disputas teóricas no terceiro capítulo desta tese.

Sendo assim, para ele, o raciocínio sociológico seria uma modalidade do raciocínio historicista, portanto, o objeto dessa forma de pensamento não só está imerso no tempo, por isso sujeito a reestruturação constante, como também deve ser estudado segundo as regularidades de sua estruturação num dado momento histórico.

Quarta tese: as regularidades que marcam a estruturação de um objeto histórico constituem fases temporais que condicionam todas as relações em seu interior.

As leis que regem a estruturação de um determinado conjunto de fenômenos históricos, não são nem universais, nem necessárias. Elas são relativas a um determinado momento ou ao que Ramos chamou de fase. Em termos mais gerais, o método que estuda as fases de uma sociedade, isto é, o método faseológico, na terminologia de Ramos, consiste justamente em supor que, em cada momento histórico, um sentido singular perpassa cada sociedade e orienta a sua estruturação, isto é, parte-se do pressuposto de que todos os elementos de um momento histórico só fazem sentido se correlacionados numa totalidade que os engloba e que lhes dá significado.

Nas ciências sociais, Karl Marx teria sido o precursor desse método:

Marx demonstrou que os fenômenos sociais transcorrem dentro de condições históricas e somente em função das mesmas podem ser explicados. As leis sociais tem uma vigência limitada por essas condições. Marx pode ver bem que não existe a *sociedade*, e sim estruturas sociais limitadas, ‘cujas partes estão dinamicamente interrelacionadas de modo que a mudança de uma resulta na mudança de todas as outras’ (RAMOS, 1955a, p. 13, trad. nossa).

Caracteriza-se cada fase por um determinado processo de estruturação social que vai configurando cada parte da sociedade: “cada fase possui suas *linhas diretrizes*, que estabelecem a forma que os fenômenos adquirem dentro dela” (RAMOS, 1955a, p. 14). As determinações de cada um desses elementos variam de momento a momento. Dessa maneira, menos do que uma estrutura definitivamente objetivada, a realidade social estaria em estruturação constante, tendo, portanto, a totalidade da vida societária um caráter dinâmico e totalmente aberto às contingências da história²⁰⁴. Cada fase constituiria um conjunto de regularidades que limitaria as possibilidades de desenvolvimento das estruturas econômicas e sociais (RAMOS, 1955a).

204 Em um texto escrito em 1957, ele exemplifica essa dinamicidade da totalidade que se desdobra em fases societárias: “Elementos de estruturas históricas e sociais [...] [operam] como ‘momentos’ de totalidades em contínua transformação. A sociedade constitui um fenômeno total, cujos ingredientes, geográficos, biológicos, econômicos, sociais, políticos, psicológicos, se compenetraram num esforço coletivo que incessantemente se supera a si próprio. Nenhum desses ingredientes permanece estável. A história o demonstra, através das variações de toda espécie que assinalam a vida dos povos sobre a terra” (RAMOS, 1960, p. 53).

A definição das fases históricas é particularmente importante na teoria social que estamos compreendendo, na medida que dentro de uma mesma estrutura ocorrem eventos que se ligam às fases passadas ou futuras, que indicam os bloqueios que o passado impõe ao presente, ou as possibilidades nascentes, ainda em estado virtual:

a categoria de fase também é utilíssima na diferenciação dos arcaísmos, das sobrevivências, e das antecipações dentro das estruturas econômicas e sociais que conduzem para aquela situação chamada por W. Pinder de ‘contemporaneidade do não coetâneo’, e se constitui em um fato de perturbação do processo evolutivo (RAMOS, 1955a, p. 15, trad. nossa).

A problemática da delimitação das fases sociais conduz ao problema da totalidade social, por isso Ramos defendeu que a sociologia deve ser uma “ciência do processo total da sociedade” (RAMOS, 1947c, p. 3). Em cada fase de uma dada sociedade, essa totalidade se expressaria de uma forma específica. Ainda que a ideia de todo seja um pressuposto fundamental da teoria social de Ramos, somente aplicada à experiência, seu uso se justifica. Para isso, usa-se o método comparativo na constituição das evidências empíricas que marcam uma fase:

A delimitação das fases é obtida de modo comparativo [...]. A fase não é, portanto, uma categoria lógica formulada *a priori*. É caracterizada *a posteriori*, pela observação empírica de fatos selecionados em diferentes sociedades, e tomando-se uma ou um conjunto delas como termo de comparação (RAMOS, 1996 [1958], p. 134–135).

Existem dois procedimentos empíricos para o estabelecimento de uma fase. Primeiro deve-se supor que “os fatos tendem a compor relações de sistema ou de coerência uns com os outros”, ou seja, “que esses fatos não são fortuitos ou arbitrários, mas ocorrem como se leis estruturais os governassem” (RAMOS, 1996, p. 135). Assim, procura-se organizar os diferentes acontecimentos históricos, de um mesmo período, mostrando as conexões de sentido que existem entre eles e o sistema lógico que essas relações formam. Em seguida, compara-se, de modo analógico, as relações entre os acontecimentos de uma determinada fase com as de outras fases, da mesma sociedade ou de uma distinta, de modo a perceber qual é a direção tônica dos processos de estruturação em cada um desses seccionamentos do acontecer histórico.

Podemos sintetizar esses argumentos de Ramos afirmando que o objeto da teoria social investigada aqui é uma totalidade em movimento, cujo sentido particular constitui uma fase com uma determinada linha diretriz empiricamente verificável pelo modo como os acontecimento se conectam logicamente em seu interior formando um sistema de relações passíveis de comparação com outras fases.

Quinta tese: o historicismo estuda totalidades cuja determinação pode provir de diferentes esferas sociais.

Dada a inesgotabilidade da realidade, o historicismo almeja compreender principalmente as tendências dominantes no processo de estruturação de uma época. Em vista disso, é preciso selecionar relações e estabelecer quais delas são mais determinantes nos fenômenos de uma época. Nos seus diagnósticos concretos, Guerreiro Ramos percebeu que, em momentos diversos, diferentes esferas determinavam com mais força a vida social. Ainda assim, ele apontava que, independente da esfera determinante em um contexto, os processos de racionalização, frequentemente, direcionavam o movimento histórico:

Em outras palavras, a alteração das bases materiais do ‘agregado vital’, decorrente da racionalização, em geral e, em particular, do progresso técnico, faz-se necessariamente acompanhar de ‘mudanças sociológicas’, expressão com a qual são designadas não só as modificações da estrutura social quanto as de caráter ideológico, jurídico, político e institucional (RAMOS, 1996 [1958], p. 134).

De um modo mais geral do que fazia o marxismo, por vezes, ele distinguiu uma infraestrutura e uma superestrutura, indicando que as racionalizações nas esferas econômicas e tecnológicas foram dominantes durante o processo de formação da estrutura urbana e industrial do país (RAMOS, 1957a). Consonante com este dado, ele afirmou que seria por meio da infraestrutura que se poderia compreender o caráter ideológico das abordagens do social, sendo, portanto, ela que daria a “vetorialidade ou a direção tônica, ou dominante, dos acontecimentos”, isto é, permitiria definir uma dada fase histórica (RAMOS, 1995a [1957], p. 35–36). Também afirmou que, no contexto de uma sociedade capitalista, “a infraestrutura da sociedade política é a sociedade econômica”, isto ocorreria porque “no contexto capitalista, a dinâmica das relações de poder [...] [se explica] pelas transformações materiais, pelas transformações das relações de produção, as quais condicionam a ascensão, o domínio e a decadência das classes e grupos sociais” (RAMOS, 1995a [1955], p. 67).

No contexto da sociologia latino-americana, ele defendeu a importância do conhecimento da infraestrutura das sociedades da região; orientado pela produção cepalina, segundo ele, essa “consciência dos fatores infra-estruturais” permitira ir além do véu ideológico montado pelas teorias do centro global para justificar a exploração dos países periféricos (RAMOS, 1996 [1958], p. 119).

Ainda assim, ele evidenciou que, apesar de se apoiar na teorização marxista no que tange à determinação, essa teoria seria insuficiente para compreender as relações entre as esferas sociais. Apontando essa limitação afirmou ele que:

Em resumo, a sociologia marxista das idéias não é satisfatória, nisto que as explica como meros reflexos das transformações das relações de produção, sem atentar para uma outra componente do seu processo genético — que é cosmovisão ou *Weltanschauung*. Não se trata aqui de negar *in limine* a participação dos fatores materiais no condicionamento das idéias. Trata-se, antes, de alcançar a complexidade de tal condicionamento, dando lugar, nêle, a certos fatores ideais que a sociologia marxista negligenciou (RAMOS, 1955f, p. 2).

Apesar de considerar a infraestrutura um elemento determinante na estruturação da sociedade brasileira dos anos de 1950, devido ao poder técnico-racional do processo industrial em transformar a realidade, ele deixou em aberto a possibilidade de outras esferas determinarem o processo social, quando disse que “alterações ideais e reais se dão, simultaneamente, em processo total” (RAMOS, 1995a [1953], p. 37). No mesmo sentido, se encaminha a afirmação a seguir:

as soluções dos problemas são menos atos de vontade de um ou de alguns do que um processo social mesmo, de caráter total, em que se compenetraram os diferentes aspectos da sociedade: o econômico, o social, o político e o cultural (RAMOS, 1995a [1957], p. 282).

Na aproximação que o autor fez entre a totalidade histórica e o fato social total encontramos a mesma ideia, expressa nas seguintes palavras:

O *potlach* não é fato que possa ser definido estritamente econômico, pois reflete as características gerais da sociedade; é, simultaneamente, um fato econômico, jurídico, religioso, estético, militar, político. É um fenômeno social total [...]. Os fenômenos sociais são, de modo geral, fenômenos totais (RAMOS, 1996 [1958], p.132).

Essa visão *a posteriori* e não dogmática da determinação social, desenvolvida entre 1946 e 1955, permaneceu no centro da teoria social do autor durante toda a sua obra. Por várias vezes, principalmente no início dos anos 1960, quando esteve bastante envolvido com a política partidária, ele relativizou a determinação do processo de estruturação social pela esfera econômica, trazendo ao primeiro plano as determinações políticas como condicionantes fundamentais da organização societária: “o critério econômico é de significação subsidiária para os povos portadores do projeto de desempenho de um destino histórico independente. Para êsses povos, o valor político se torna envolvente, englobante” (RAMOS, 1960, p. 63–64).

Em sua última obra escrita no Brasil, *Administração e estratégia de desenvolvimento* (1966), ele também defendeu que o elemento estruturante principal é frequentemente a decisão política. Isto se relaciona intimamente com sua noção processual do real, segundo a qual “não há propriamente

estrutura. Há, sim, estruturação” (RAMOS, 1966, p. 19); desse modo, as decisões políticas são elementos intermediários entre as forças estruturais, irracionais ou de entropia do sistema social, e as forças estruturantes ou racionalizantes.

Ainda nessa obra, Ramos explicitamente associou a necessidade de uma totalidade aberta e multideterminada aos processos de modernização que poderiam ocorrer por diversas vias. Assim, para ele, a teoria da modernização estaria sempre aberta a múltiplas causalidades que não são predeterminadas, de modo que a determinação varia de um momento para outro. Sem essa compreensão, das múltiplas determinações dos períodos históricos, muito provavelmente se chega a uma teoria etnocêntrica da modernização, pois se deixa de lado a especificidade da estruturação das sociedades periféricas. Por exemplo, para se traçar os pré-requisitos de um projeto de modernização, o processo de estruturação específico de uma sociedade deve ser descoberto:

Por isso é necessária imaginação sociológica ou a prática da redução sociológica, a fim de, em cada específica temporalidade e estrutura social global, descobrir os pré-requisitos e requisitos que lhe sejam adequados (RAMOS, 1966, p. 168).

A partir dessas premissas não se pode comparar “unidades históricas heterogêneas” através de analogias simples, já que cada fator possui papel determinante conforme a temporalidade e a estrutura específica em que se encontra. Desse modo, a teoria social que estamos analisando admitiu uma alternância das esferas de determinação histórica, por exemplo, mesmo a industrialização varia seu poder de determinação em cada contexto, de modo que:

O fator m1, digamos, a industrialização, assume nas sociedades atrasadas importância primordial e dela são dependentes a urbanização (m2) e a alfabetização e educação (m3). Em momento posterior de desenvolvimento e diferenciação da estrutura social global, podem adquirir maior importância como determinantes a urbanização e a educação (RAMOS, 1966, p. 69).

Podemos concluir essa questão afirmando que para Guerreiro Ramos não existem leis necessárias e universais para os processos de estruturação social, visto que eles ela é um processo sempre em *status nascendi*, tanto fatores econômicos, quanto políticos e culturais podem alterar a maneira como a realidade se processa²⁰⁵.

205 Se nos atentarmos apenas para os textos publicados entre 1953 e 1958 podemos acreditar que o historicismo de Guerreiro Ramos é de tipo etapista, isto é, supõe uma linearidade histórica das fases de desenvolvimento de uma sociedade, dado sua defesa, muito próxima da CEPAL, da necessidade de industrialização dos países periféricos para a aceleração do seu progresso. No entanto, se olharmos o conjunto dos textos do autor, tantos os anteriores, quanto os posteriores a esse período, como fizemos nos parágrafos acima, percebemos que sua teoria social lhe dá a maleabilidade de buscar em cada conjuntura as leis que orientam o desenvolvimento de uma sociedade particular. Portanto, não há contradição que, em um dado momento, a industrialização seja a regra que dá a tônica do processo de desenvolvimento (sobretudo, porque concomitantemente com a industrialização, há um aumento da racionalização de outras esferas sociais), e, em outro instante, por exemplo, nos anos 1960, seja o campo político que mais têm influência na

Sexta tese: o historicismo implica que os próprios saberes e categorias de conhecimento estão condicionados historicamente.

Se os fenômenos sociais são sempre interdependentes entre si, não é possível desconsiderar que a totalidade social condiciona também a atividade intelectual. Ramos é bastante incisivo acerca desse condicionamento histórico-social da ciência, por exemplo, quando afirmou que:

As atividades intelectuais obedecem, em cada sociedade, às leis particulares de sua estrutura, não só quanto aos temas que incidem como quanto à função que desempenham. Nada está solto na estrutura social, mas todos os seus aspectos estão dinamicamente relacionados (RAMOS, 1953c, p. 2).

Nessa historicização das categorias do conhecimento, Ramos viu uma das principais falhas do marxismo, tendo em vista que essa abordagem do social não teria tratado do condicionamento histórico das suas próprias formas de pensamento, se restringindo a denunciar os aspectos ideológicos das ideias dos seus adversários. Contra essa ilusão do marxismo, provocada por uma espécie de encanto dogmático com as suas próprias categorias, Ramos defendeu o que chamou de um “historicismo radical” que coloca todas as formas de pensamento no fluxo da história. Convém citar uma longa passagem desconhecida sobre esse ponto:

Uma das teses importante do historicismo radical é a de que as categorias de pensamento elas mesmas estão sujeitas a mudanças, não se podem pretender finais, pois são contrapartes, no nível científico, do processo modelador da época. As formas mentais, os métodos, são condicionados pelas pautas eidéticas da época em conexão com sua problemática objetiva. Cada época é uma totalidade de sentido e não mera justaposição de objetos. É uma totalidade de sentido que condiciona os modos de compreender e o significado do que acontece. É deste condicionamento que o marxismo tem escassa consciência e, na medida em que nos per[c]atamos dêle, estamos transcendendo o marxismo (RAMOS, 1955g, p. 2).

A teoria social em tela trazia outra pressuposição ligada à determinação social do conhecimento, qual seja, a de que cabia à própria sociologia conhecer suas determinações, o que implicava compreender o processo de estruturação dominante em uma época. Por esse motivo, Ramos falou da necessidade da sociologia conquistar “o autodomínio do meio brasileiro” (RAMOS, 1953j, p. 4). É desse pressuposto teórico que parte sua condenação, feita depois do episódio ocorrido no II CLAS, que relatamos anteriormente, de que as pesquisas pormenorizadas eram secundárias porque não permitiram compreender os processos mais importantes pelos quais passava a estrutura social dos países latino-americanos (RAMOS, 1953c). É também desse pressuposto da

estruturação social. Ainda assim, podemos notar, em muitos textos, uma diretividade do processo social que decorre não propriamente da esfera econômica, mas do grau de racionalização técnica desse domínio.

interdependência dos fenômenos que decorreu o imperativo de buscar uma “teoria geral da sociedade brasileira” (RAMOS, 1953j, p. 4).

Assim como o historicismo de Mannheim, essa a teoria social desenvolvida no Brasil considerou que a própria verdade não existe senão banhada pela história, portanto, também em processo de mudança, por isso Ramos considerava a crença em “uma verdade sociológica eterna, imutável, ‘au-dela’ da contingência histórica”, um dos grandes obstáculos epistemológicos da sociologia latino-americana (RAMOS, 1953b, p. 4). Por conseguinte, ele questionou o sonho dogmático dos sociólogos que não haviam acordado, tal qual ele havia feito (ao se distanciar da teoria social norte-americana), “para o fato de que os meios e resultados do trabalho sociológico são condicionados por estruturas nacionais e regionais” (RAMOS, 1953b, p. 4). Para ele somente pela iniciação em um pensamento histórico que articula a sociologia a uma totalidade sintética em desenvolvimento, podia-se realizar “uma posição sociológica na discussão da sociologia” (RAMOS, 1953b, p. 4).

As críticas de Guerreiro Ramos à sociologia brasileira têm dois fundamentos: seu posicionamento no campo intelectual, isto é, o enfrentamento da *doxa* do campo a partir de uma posição até então marginal; e a defesa da reflexividade histórica que o leva a criticar a intelectualidade produtora de sociologia por não considerar a ciência como parte da estrutura social, que, no caso brasileiro, era marcada pelas relações entre centro e periferia, que determinariam o seu processo de estruturação.

Sétima tese: o historicismo estuda a gênese do sujeito enquanto ser-no-mundo.

Em todo o seu processo de formação, a teoria social de Ramos se preocupou com a questão de teorizar sobre a relação entre indivíduo e sociedade. Com o desenvolvimento do historicismo em seu pensamento, as categorias que compõem a visão de mundo dos indivíduos passaram a ser condições de possibilidade históricas e *a priori* da experiência desses. Sobre essa relação é elucidativa a seguinte passagem:

É iniludível que existe em cada época uma axiomática do saber, constituída de determinados postulados implícitos na convivência humana e que condicionam inexoravelmente as possibilidades eidéticas. Estes postulados, ou melhor, êstes axiomas são realmente mais implícitos que explícitos e bem assim, em larga escala, inexprimíveis em termos racionais. É certo que tais axiomas não adquirem vigência sem determinados suportes objetivos. Uma vez vigentes, porém, tornam-se conformadores da visão do mundo de modo tal que os fatos não são apreendidos pelo homem senão enquanto ser historicamente constituído por tais axiomas. Esses axiomas são o *a priori* da época, a partir dos quais o sujeito organiza os dados de sua percepção (RAMOS, 1955f, p. 2).

Foi somente, entretanto, no seu livro *A redução sociológica* (1958) que o autor construiu, articulando o historicismo com a fenomenologia, uma conceituação mais sofisticada dessa relação entre indivíduo e sociedade. Conforme Nunes (1996, p. 190), o método da redução sociológica se fundamentou sobre os conceitos “de razão histórica de Dilthey” e “de mundo, tal como se encontra, hoje, na filosofia de Heidegger”. O conceito de razão histórica ou razão sociológica é exatamente o que estamos chamando do historicismo incorporado na teoria social de Ramos, do qual Nunes deu a seguinte definição bastante sintética e apropriada:

[a razão histórica é] estruturadora. Não se trata de uma entidade abstrata, mas de uma forma global, da totalidade dos fatos inter-relacionados que compõem um dado contexto. Por isso é que ela se fundamenta numa espécie de ‘lógica material’ imanente à sociedade, e só é concebível em correspondência estrita com um ‘âmbito em que os indivíduos e os objetos se encontram em complicada e infinita trama de referência’ (NUNES, 1996, p. 192).

É para explicar parte dessa “complicada e infinita trama de referência” entre indivíduos e objetos, que a teoria social em questão incorporou a ideia de mundo, para estabelecer uma nova relação entre esses dois conceitos. Comumente se pensa o indivíduo e o mundo como dois entes distintos, mas com a noção fenomenológica de intencionalidade estabelece-se uma relação de constituição recíproca entre o eu e o fora, de tal modo que um não existe sem o outro. De fato, o eu é a própria abertura para o mundo e o mundo é a abertura da consciência para o fora (NUNES, 1996).

Desse modo, fica bem evidente que a totalidade social, enquanto estrutura aberta ao devir, não existe sem a mediação humana, pois:

é o homem que, pela mediação, efetiva a realidade social. É ele que faz a sociedade, não segundo o seu arbítrio, não como lhe apraz, mas de acordo com as possibilidades do contexto de que faz parte. A mediação do homem é o aspecto fundamental, a ressaltar em uma teoria não dogmática da realidade social (RAMOS, 1960, p. 83–84).

Nessa posição humanística, a metateoria do autor ressoa com sua teoria social, porém há o refinamento de ambas, pois não há mais cisão entre o eu e a sociedade, já que um se torna imanente ao outro. Nas palavras de seu autor:

a visão dialética entre o indivíduo e a sociedade, [coloca-os como] dois aspectos inseparáveis de uma mesma totalidade, ou de um mesmo processo de totalização. Um e outro não constituem realidade cindida, hipostáticas, mas se implicam reciprocamente. No Nós coletivo, está imanente o Eu individual, que não nasce e se desenvolve, sem aquele plural. No Eu individual, está imanente o Nós coletivo, que careceria de dinamismo e aptidão autocriadora e autotransformadora, sem as consciências individuais (RAMOS, 1966, p. 40).

Apesar da incorporação da noção fenomenológica de ser-no-mundo na teoria social de Ramos ser posterior à 1955, ela era uma possibilidade aberta pela metateoria do autor, visto que a relação entre o espírito e sua alienação na matéria é mais bem compreendida como reciprocidade, como constituição mútua. Por meio do historicismo se compreende que “o homem, êle mesmo, é uma criação da história”, entendida como “realização do contínuo esforço humano” (RAMOS, 1947b, p. 3); por meio da fenomenologia se pensa a relação recíproca da consciência com a sociedade: de um lado, o espírito do tempo molda o caráter, dá forma à natureza caótica e indeterminada do humano, individualizando-a; e, de outro, é o ser individualizado e organizado em grupos, com seu potencial criador irreduzível às determinações sociais, que produz a história. Há uma imanência do social onde os indivíduos se constituem e, ao mesmo tempo, por não se reduzirem a essa constituição histórica (devido à sua origem transcendente), constroem com certa liberdade, nessa imanência, o mundo em que vivem (RAMOS, 1966).

O ser humano enquanto consciência particular aberta e abridora de um mundo histórico e o fora como abertura dos sujeitos particulares, encontram sua unidade sintética e empírica na vivência. Falaremos dessa categoria a seguir.

O historicismo propõe uma visão sintética da vida social, buscando compreender as condições de possibilidade da experiência em uma época a partir de uma totalidade de sentido, que conecta os diversos acontecimentos numa mesma atmosfera. O conceito de vivência articula o mesmo tipo de visão, porém do ponto de vista do indivíduo, daquele que vive o mundo a partir de uma determinada perspectiva.

A categoria “vivência”, formulada por Dilthey, no interior do historicismo, possui grandes repercussões epistemológicas e éticas que convém retomar brevemente. Enquanto as formas de pensamento influenciadas por Kant estavam todas voltadas para a categoria representação, de modo que elas se interessavam por todas as relações possíveis entre sujeito, representação e objeto. Por sua vez, segundo Maria Nazaré de Camargo P. Amaral (1987, p. 9), Dilthey sentiu a necessidade de “de banir o conceito de representação da concepção da vida psíquica, substituindo-o pelo de vida ou vivência”. Assim, a vivência mostraria para todo sujeito humano que o mundo em si mesmo existe imediatamente, independente da representação, e, sabemos disso, porque vivemos as resistências e as coerções que ele nos impõe.

A vivência para Dilthey é a categoria que permite ir além da representação e fundar outra epistemologia. Ela é responsável pela síntese empírica do conhecimento, da ética e da estética.

Dentro dela está sintetizada e imbricada toda a visão de mundo de uma época, expressa tanto no conjunto das categorias mentais, quanto na objetivação dessas na cultura. A vivência indica que o sujeito está integralmente posto em cada experiência, tanto conhecendo e agindo, quanto sentido. De maneira muito similar, Mannheim enfatiza a “íntima relação entre o objeto e o sujeito que o percebe” (MANNHEIM, 1986, p. 16). Desse modo, a intencionalidade do sujeito é aspecto fundamental da constituição do objeto. Por isso, uma nova categoria de objetividade, que não é restrita às leis gerais que o sujeito impõe para os objetos da representação, se tornou possível. Louis Wirth, comentando a obra Mannheim, expressou essa objetividade com as seguintes palavras:

No domínio do social, particularmente, a verdade não é meramente uma questão de simples correspondência entre pensamento e existência, mas é permeada pelo interesse do investigador na questão, por seu ponto de vista, por suas valorações, em suma, pela definição de seu objeto de atenção (WIRTH, 1986, p. 16–17).

Na filosofia historicista de Dilthey, as vivências são como se fossem átomos a partir dos quais se constroem as realidades humanas²⁰⁶. A vivência estabelece o limite crítico que não se pode transgredir, nada está além dela. Evidentemente, a vivência não é apenas individual, mas algo construído na inter-relação das consciências num dado contexto histórico. Portanto, ela “é tecida em meio a uma atmosfera onde valores, significados, expressões, idéias e ideais são apreciados em comum”, tudo isto indica que ela já traz em si um critério de objetividade (AMARAL, 1987, p. 44). Em uma fórmula simples a vivência é a “medida de todas as coisas” (AMARAL, 1987, p. 44).

A sociologia do conhecimento, parte fundamental da teoria social do autor que estamos investigando, apoia-se nessa categoria para inter-relacionar, de maneira não causal e mecânica, mas por meio do sentido, o vivido pelo indivíduo ao seu mundo histórico. Neste sentido, diz Mannheim que na sua sociologia do conhecimento:

assume sua dimensão própria a abordagem que, seguindo Dilthey, eu gostaria de designar como compreensão da interdependência primária da experiência. Nesta abordagem, pela utilização da técnica da compreensão, a interpenetração funcional recíproca entre as experiências psíquicas e as situações sociais torna-se imediatamente inteligível. Aqui nos confrontamos com um domínio de existência no qual a emergência das reações psíquicas interiores se torna necessariamente evidente, e não é compreensível meramente como o é uma causalidade externa (MANNHEIM, 1986, p. 71).

Através da categoria de vivência, Dilthey deu uma resolução ao problema da existência do mundo em si, sem recair no idealismo (segundo o qual o real é produto da mente humana), nem no

206 Para Dilthey, conforme Amaral (1987, p. 43), “conceber algo, atribuir valor e estabelecer fins para algo são atitudes vitais interdependentes que configuram as vivências e, assim sendo, nos ajudam a construir a própria realidade em que vivemos”.

positivismo (para o qual o mundo é um objeto externo ao ser humano), indicando ser na vivência que a vida se sintetiza, o passado vem ao presente objetivado em objetos e em categorias mentais e o presente se faz e se refaz na interação entre os membros de uma cultura. Neste sentido, encontra-se uma ontologia em Dilthey, já que, para ele, “a realidade confunde-se com a vivência, isto é, o que é real é vivenciado e o que é vivenciado é realidade” (AMARAL, 1987, p. 43). Para alguns comentadores, entre eles José Carlos Reis (2003, p. 24), essa posição de Dilthey provocou uma nova “revolução copernicana”, à proporção que, para o teórico alemão, “a vida não gira em torno da razão” e, sim, “é a razão que gira em torno da vida. A razão se submete à vida e não a vida à razão”.

Nessa perspectiva, nem tudo que é vivido é consciente e racional. Existe um substrato de forças atuando em cada vivência e que se relacionam, em última instância, a “uma irracionalidade intrínseca ao viver” (REIS, 2003, p. 89). Mannheim (1962) associou essa irracionalidade a elementos sociológicos como a ideologia e psicanalíticos como a formação do inconsciente. Além disso, como veremos no último capítulo, ele atribuiu um peso relativamente grande à irracionalidade na vida humana. O projeto de Mannheim consiste justamente em iluminar esses aspectos irracionais da conduta do ser humano, mostrando que uma vez conhecidos, eles podem ser melhor regulados e, assim, favorecerem a emancipação dos indivíduos e grupos. Para isso, ele adotou um método que chamou de sociologia do conhecimento, o qual abordaremos um pouco mais adiante, ainda neste capítulo.

Há uma conexão íntima entre o conceito de historicismo e o de vivência, relação essa estabelecida no pensamento de Dilthey, como evidenciamos mais acima. Desde os primeiros anos de faculdade, Ramos já era leitor de Dilthey (MAIO, 2015), porém ele somente incorporou o pensamento desse teórico alemão em sua sociologia no final dos anos de 1940, no contexto de suas disputas como intelectual do TEN. Esse conceito é fundamental para entender as posições críticas tomadas por Guerreiro Ramos nos anos de 1950. O conceito de vivência, assim como o de historicismo, é multifacetado e tem diversas funções decorrentes da incorporação e do uso que o autor faz dele. Sintetizamos abaixo o fundamental dessa diversidade conceitual que aparece em vários momentos e segmentos da obra de Ramos:

Tese I: A vivência é a unidade sintética que expressa o espírito de uma época no nível das consciências, portanto, ela dá fundamento empírico e legitimidade ética para a sociologia. “A vida tem sempre razão. Sempre tomei o partido da vida. Os modestos conhecimentos que acumulei (e não cesso de adquiri-los) são vividos” (RAMOS, 1995a [1954], p. 266). Essas palavras de Guerreiro

Ramos evidenciam tanto a importância de Dilthey e da categoria vivência para a compreensão da sua teoria social, quanto o caráter sintético dessa noção, à proporção que para ele é a vida que coloca os problemas que a teorização deve responder, é na atividade prática do vivente que os conceitos ganham conteúdo e veracidade.

O sociólogo brasileiro foi radical ao identificar a prática científica a um trabalho sobre as vivências, já que seria no interior dessas que se poderia compreender o espírito de uma época ou, para usar palavras mais técnicas, seria através delas que poderíamos interpretar o processo de estruturação dominante da realidade num dado contexto histórico. Daí que ele pôde fazer o seguinte enunciado: “a ciência é uma consciência do real historicamente vivido e, assim, na medida em que é concreta, exprime a dinâmica objetiva dos fatores naturais ou sociais” (RAMOS, 1953j, p. 1).

Desse modo, por mais que exista um trabalho específico envolvido na teorização, esse é secundário diante da vida prática, tendo em vista que essa fornece a matéria-prima a partir da qual os e as intelectuais exercem seu ofício. Além disso, isso significa dizer que a ciência não é um processo individual, nem restrito aos campos intelectuais e, muito menos, apartado da realidade social. O sociólogo brasileiro expressou essas noções com as seguintes palavras:

é necessário, através de um processo de estilização científica, transportar para o plano abstrato dos conceitos, as realidades históricas efetivas. Na verdade, os conceitos sociológicos não saíram da cabeça dos sociólogos, não lhes foram revelados numa hora de inspiração; resultaram do exame crítico de situações vividas, dentro de limites históricos (RAMOS, 1953g, p. 4).

Para esse autor, a pessoa que se envolve com a sociologia deveria se banhar no seu tempo histórico, de modo a compartilhar e reviver as vivências coletivas que trazem consigo o sentido de uma época. Da relação entre o espírito do tempo e a vivência se produziria uma conexão íntima entre sujeito e objeto, conforme expresso na passagem a seguir: “na medida em que o sociólogo exercita vitalmente sua disciplina, é forçosamente levado a entrelaçar o seu pensamento com a sua circunstância nacional ou regional” (RAMOS, 1953b, p. 4).

Daí que o modelo de intelectual guerreiriano, “é um intelectual que tem *praxis*, isto é, que fundamenta sua produção de idéias numa prática social, na vivência direta de problemas de sua comunidade” (RAMOS, 1953c, p. 21). Assim, a vivência torna-se uma categoria que articula intuição e conceito, teoria e prática, cientista e comunidade. Ela é aquilo que podemos apreender empiricamente daquela “totalidade anímica [...] que consiste numa compenetração do sentir, do querer e do pensar humanos, oculta, sob um revestimento visível” (RAMOS, 1956a, p. 5).

Nessa teoria social, é através da “compenetração pela vivência” nas relações com os objetos e as pessoas, que se chega a uma “totalidade anímica”, expressão temporal do “torrencial fluxo da vida”, que é “a raiz da concepção de mundo que informa cada época, uma espécie de Logos imanente à história” que “a fecunda e a renova através de condutas efervescentes que logram tornar-se paradigmáticas” (RAMOS, 1956a, p. 2).

O que justifica essa relação entre visão de mundo e vivência é que a própria socialização, enquanto inculcação de valores, só ocorre, de fato, a partir da vivência individual. Daí que “a ‘cultura’ como um repertório de objetos e símbolos” é “algo que cada indivíduo tem de adquirir na e pela vivência” (RAMOS, 1981b [1954], p. 50). Assim, por exemplo, a negritude é “uma vivência” que expressa sua época, pois é “um elemento passional que se acha inserido nas categorias clássicas da sociedade brasileira” (RAMOS, 1950j, p. 11). Do mesmo modo, a experiência dos indivíduos num território unificado por um mercado interno, que garante a comunicação entre as populações e a melhoria do padrão de vida, que liberta das necessidades mais imediatas e permite deslocar energias para atividades mais sublimadas, constitui a base da nação, isto é, nada mais, nada menos, do que as vivências das pessoas que se sentem pertencentes a um território e que estão em relações comunicativas (RAMOS, 1995a [1957], 1996 [1958]). Ramos expressou, parcialmente, essa noção de nação com as seguintes palavras:

Não há cultura nacional senão quando lastreada por exigências autodeterminativas de caráter popular. O substrato da cultura nacional brasileira tem de ser o povo. A nossa cultura nacional tem de se formar, de baixo para cima, por intermédio de um processo de indução, da vivência coletiva para a esfera intelectual estilizada. Se o desenvolvimento está elevando o nível material do povo, conseqüentemente constitui fator positivo de emergência de nossa cultura nacional (RAMOS, 1957b, p. 1 e 15).

Em Dilthey, o conceito de vivência possui uma dimensão ontológica, logo, essencial e substantiva. Porém, na sua teoria social, Guerreiro Ramos não ressaltou essa dimensão e sim a relacional, de modo que entende a vivência como uma síntese de determinações, na qual o conhecimento prático, o sentimento e a socialização, possuem sentido primário, enquanto a dimensão teórica decorre de uma reflexão crítica *a posteriori* sobre as vivências.

A vivência é parte fundamental da dimensão empírica do objeto sociológico, ela é a matéria-prima da produção sociológica, porque ela é o material vivo usado para a constituição do mundo e da subjetividade. Já mencionamos, que a vivência não é nunca algo somente individual, na verdade, ela seria o laço que unindo o indivíduo ao mundo, constituiria ambos. Daí que, por exemplo, uma sociologia brasileira deveria estudar “a situação do negro tal como é efetivamente vivida”

(RAMOS, 1981b, p. 39), isto é, pesquisar as relações raciais a partir do modo como as vivem as pessoas que são por elas afetadas, tal como fez Ramos ao participar do TEN. De posse dessa matéria-prima, a pessoa que pratica a sociologia deve trabalhar sobre ela de modo a transportar “para o plano abstrato dos conceitos as realidades históricas efetivas” (RAMOS, 1995a [1953], p. 144). Dessa perspectiva, todos os conceitos sociológicos autênticos “resultaram do exame crítico de situações vividas dentro de limites históricos” (RAMOS, 1995a [1953], p. 144).

Conseqüentemente, a parte empírica do objeto sociológico, o conjunto das vivências, decorre da experiência do sociólogo na sua comunidade, portanto é aí que a sociologia encontra sua legitimação. Na teoria social em tela, a legitimação da sociologia não pode provir dela mesma, na medida que essa prática, como toda forma de racionalidade técnica e funcional, depende de um sentido que lhe vem de fora, no caso, das experiências comunitárias do sociólogo que procura reformar a sociedade em que vive. Ramos expressou essa ideia da seguinte maneira:

A essência de toda Sociologia autêntica é, direta ou indiretamente, um propósito de salvação e de reconstrução social. Por isso, inspira-se ela numa experiência comunitária vivida pelo sociólogo, em função da qual adquire sentido (RAMOS, 1953b, p. 4).

A partir das afirmações acima, compreendemos que o conceito de vivência possui uma dimensão epistemológica, enquanto unidade empírica microsociológica que expressa uma fase de estruturação do social (o espírito do tempo); e carrega também um índice ético, como comprometimento do e da cientista com valores comunitários que vem de fora da ciência e que dão sentido a essa prática. Esses fundamentos epistemológicos e éticos legitimavam teoricamente os posicionamentos de Ramos contra uma ciência mais positivista, hegemônica na época, que propunha um distanciamento e um esfriamento da relação sujeito e objeto, por meio da gratuidade e da neutralidade. Por outro lado, suas vivências na militância no TEN e no aparelho administrativo do Estado, davam cobertura existencial para seus posicionamentos posteriores ao I Congresso do Negro Brasileiro e ao II CLAS.

Segunda tese: A vivência é um critério de autenticidade. O caminho da vivência era, para Ramos, o único que poderia levar à descolonização do pensamento. A partir dele aceitar-se-ia o condicionamento histórico da sociologia, transformar-se-ia as teorias estrangeiras em “subsídio” para compreender os problemas nacionais e encontrar-se-ia a matéria singular para a elaboração conceitual capaz de expressar o período em que se vive. Conseqüentemente, ela é condição de um campo sociológico nacionalmente autônomo. Nas palavras do sociólogo historicista:

A produção sociológica, como toda espécie de produção, é historicamente condicionada. Portanto, a produção sociológica, direta ou indiretamente, reflete os caracteres específicos da sociedade particular do produtor, ou dos produtores. Todo produto sociológico é dotado de intencionalidade [...], [assim] devemos produzir e consumir a nossa sociologia em vez de consumir a dos outros passivamente. Para o autêntico profissional brasileiro, a produção sociológica estrangeira deve ser considerada como subsídio, jamais como norma ou critério de pensamento e ação. Quanto mais autênticos o pensamento e a ação, mais os seus critérios devem ser induzidos da circunstância imediatamente vivida pelo sujeito (RAMOS, 1956g, p. 15).

O próprio Guerreiro Ramos narrou sua experiência de desalienação ocorrida quando passou a viver o problema do negro, conforme essa passagem, já citada anteriormente:

O T.E.N. me deu uma oportunidade de viver o problema do negro, em vez de ler ou escrever coisas doutorais sobre ele. E segui a regra fecunda: '*on s'engage, puis on voit*'. E a partir de uma situação concretamente vivida, comecei a estudar a fundo o problema do negro, no Brasil. O meu *engagement* representou, inicialmente, uma fase de liquidação de certas fixações mentais de que era vítima até aquele momento e, em seguida, conferiu-me a capacidade de ver as relações de raça, desde uma perspectiva que não suspeitava existir (RAMOS, 1953n, p. 2).

Para ele, sem vivências não é possível a desalienação e a descolonização. Quanto a isso suas palavras são peremptórias: “o sociólogo que não funda sua meditação numa experiência concretamente vivida e no tratamento dos fatos de sua circunstância histórica é um ser delirante” (RAMOS, 1954b, p. 2).

Somente a partir das vivências, as ficções acadêmicas se revelam enquanto tais. Sobre isso, mais uma vez, Ramos falou a partir de suas vivências, mostrando o potencial descolonizador das mesmas:

sendo de raça negra, e, além disto, natural de um Estado — o da Bahia — onde existe um forte contingente de pessoas de cor, percebia que aquilo que os ‘sociólogos’ e ‘antropólogos’ descreviam, em seus livros, como um ‘problema do negro’, era mais uma projeção de seus espíritos na realidade do que a realidade efetivamente vivida (RAMOS, 1953n, p. 2)

A experiência de alienação, descoberta nas ciências sociais brasileiras, não decorria de falta de formação especializada e sim do excesso; de modo que os cientistas não associavam as muitas categorias importadas às vivências comunitárias, as únicas capazes de dar funcionalidade a esse saber. Por isso, Ramos pintou o seguinte quadro melancólico do cientista e da ciência nacional:

Até a presente data, não temos, senão em pequeníssima escala, uma ciência brasileira. Nestas condições, o trabalho científico, entre nós, carece, em larga margem, de funcionalidade e de autenticidade. De um lado, porque não contribui para a autodeterminação da sociedade nacional; de outro lado, porque o cientista indígena é, via de regra, um *repetiteur*, hábil muitas vezes, um utilizador de conceitos pré-fabricados, pobre de experiências cognitivas genuinamente vividas e, portanto, uma vítima dos ‘prestígios’ dos centros de investigação europeus e norte-americanos (RAMOS, 1953m, p. 1).

Como fica evidente nas passagens citadas acima, Ramos percebeu uma dimensão nova tanto da vivência, quanto do processo de colonização. Para um povo não colonizado, são suas vivências que servem de abertura para o mundo, de “medida para todas as coisas”, até mesmo para as percepções estéticas, como evidenciou o autor, com estas palavras: “o valor estético primário para todo povo autêntico é vivido imediatamente. Os padrões estéticos de uma cultura autêntica são estilizações elaboradas a partir da vida comunitária” (RAMOS, 1981b [1954], p. 58).

De outro lado, a colonização opera pela destruição das vivências dos povos dominados:

O processo de europeização do mundo tem abalado os alicerces das culturas que alcança. A superioridade prática e material da cultura ocidental face às culturas não-européias promove, nestas últimas, manifestações patológicas. Existe uma patologia cultural que consiste, precisamente, sobretudo no campo da estética social, na adoção pelos indivíduos de uma determinada sociedade de um padrão estético exógeno, *não induzido diretamente da circunstância natural e historicamente vivida* (RAMOS, 1981b [1954], p. 58–59, grifo nosso).

Na situação colonial, uma representação conceitual supostamente universal, imposta pelos povos colonizadores aos dominados, colonizam os aspectos não discursivos da vivência, como a sensibilidade e a vontade, de modo que se formaliza a sua seiva em categorias estáticas que sufocam a experiência vivida, produzindo uma alienação do aqui e agora e a valorização de modelos conceituais hipoteticamente atemporais. Desse modo, o que se opõe à colonização é a própria vida coletiva em toda a sua riqueza, na medida que essa forma de dominação só pode acontecer se ocorrer um achatamento da experiência, uma homogeneização da variedade infinita das vivências num padrão normativo que se diz universal.

Trataremos agora da sociologia do conhecimento, que é um método para abordar o modo como os seres humanos pensam na vida prática, como eles constroem suas visões de mundo e como disputam posições intelectuais. Como parte da perspectiva teórica historicista, ela também deu respostas para a crise intelectual vivida pela Europa decorrente da proliferação de valores nos diversos campos sociais. Assim, ela quer entender como a diversidade de valores surge de dentro dos grupos sociais e, tendo compreendido isso, produzir sínteses que possibilitem espaços de comunicação e entendimento, necessários à democracia.

Para Mannheim (1986), a derrocada da visão aristotélica-cristã, a mobilidade social no capitalismo, a autonomização da esfera científica, o confronto das ideias de diversos grupos na arena pública através de argumentos que visam a posição da pessoa, mais do que o conteúdo e a forma de suas falas, contribuíram para evidenciar as tendências ideológicas de todo pensamento.

Em vista disso, a pergunta fundamental da sociologia do conhecimento é saber como, após a história europeia ter evidenciado a ligação íntima e, muitas vezes, inconsciente, do pensamento com o aparelho orgânico, com a sexualidade, com os interesses de classes e com o período histórico, podem os seres humanos saírem de seus particularismos em direção a interesses mais universais? Por detrás dessa problematização está o problema da democracia, já que tendo perdido as características ontológicas e metafísicas, o debate público desgastou todas as visões de mundo indicando a relatividade delas em relação a certos grupos. Nesse sentido, com a sociologia do conhecimento, Mannheim construiu uma nova teoria da verdade capaz de reordenar o espaço da discussão pública na Europa, em especial, na Alemanha do entreguerras.

De maneira resumida as teses fundamentais da sociologia do conhecimento, por ordem de generalidade, são os seguintes:

1. O pensamento exerce funções relacionadas à vida, sendo a mais importante delas “proporcionar orientação para a conduta quando se tem de tomar decisões”, o que envolve sempre juízos valorativos “relativo ao bem e ao mal, concernente[s] ao sentido da vida e da mente” (MANNHEIM, 1986, p. 47).

2. A vida cooperativa cria consensos sobre o mundo, a partir dos quais os grupos e os indivíduos agem e transformam a realidade. Os indivíduos só parcialmente tomam consciência desse “mundo comum”, em que vivem buscando satisfazer seus interesses vitais, decorrentes de seu lugar na estrutura social; essa consciência só ocorre quando certos aspectos da realidade se tornam problemáticos para um determinado grupo (MANNHEIM, 1986, p. 56–7).

3. Para se compreender os modos de pensamento, sobretudo, os práticos, deve-se desvelar suas origens sociais. Portanto, a gênese do pensamento individual encontra-se no grupo que lhe fornece os quadros básicos de sua compreensão e ação no mundo. Assim, “os modos de pensamento concretamente existentes” são inseparáveis de um “contexto de ação coletiva” em que os “homens vivendo em grupos [...] agem com ou contra os outros, em grupos diversamente organizados, e, enquanto agem, pensam com ou contra os outros” (MANNHEIM, 1986, p. 31–2).

4. O fio condutor para compreender os modos de pensamento é colocá-los em relação à vontade de um grupo (ou de pessoas distribuídas em posições semelhantes na estrutura social) de “transformar o mundo da natureza e da sociedade” (utopia) ou de “mantê-lo em uma determinada situação” (ideologia); é a partir desta vontade coletiva que se pode compreender os problemas, os conceitos e as formas de pensamento (MANNHEIM, 1986, p. 32).

5. Todos os axiomas válidos para o pensamento em geral, valem reflexivamente para a própria sociologia. Sendo assim, a sociologia do conhecimento é também uma sociologia da sociologia ou uma sociologia da ciência. Ainda que as ciências sociais, como qualquer ciência, investiguem um determinado objeto buscando distinguir nele a verdade e falsidade, esse exame não é um ato meramente especulativo, pelo contrário, está envolvido em valores e impulsos volitivos vindos da história, muitas vezes inconsciente, do grupo ao que pertence o cientista. Além disso, em vista do que dissemos acima, é o envolvimento nas práticas sociais que dá à ciência as questões gerais, as hipóteses de pesquisa e os modelos de pensamento.

A sociologia do conhecimento constitui todo um programa teórico de análise do mundo social. Além disso, ela habilita a busca da emancipação dos indivíduos e dos grupos, já que se apoia sobre o pressuposto de que quanto mais conhecemos nós mesmos, isto é, quanto mais compreendermos nossas determinações históricas e sociais, mais condições temos de ser livres. O compromisso último da sociologia do conhecimento com a emancipação está expressa nas seguintes palavras de Mannheim:

Não é desistindo de sua vontade de ação e colocando suas avaliações em suspenso, mas no confronto e no exame de si mesmo, que o homem consegue objetividade e conquista um *self* com referência à sua autoconcepção de seu mundo. O critério para este auto-esclarecimento é o de que não só o objeto, mas nós mesmos entramos totalmente em nosso campo de visão. Tornamo-nos visíveis para nós mesmos, não apenas vagamente como um sujeito conhecedor em si, mas em um determinado papel até então escondido, em uma situação até então impenetrável e com motivações de que não tínhamos até então consciência. Em tais momentos, a conexão interna entre nosso papel, nossas motivações e nossos tipos de maneira de experimentar o mundo aparecem-nos repentinamente. Daí o paradoxo subjacente a estas experiências, que é o de que a oportunidade para a relativa emancipação da determinação social aumenta proporcionalmente à percepção desta determinação (MANNHEIM, 1986, p. 74).

A sociologia do conhecimento realiza o “descobrimento gradativo do fundamento irracional do conhecimento racional” (MANNHEIM, 1986, p. 58), evidencia com cada vez mais nitidez os condicionamentos sociais do pensamento, para contribuir para o esclarecimento mais amplo, já que representa um conhecimento mais nítido daquilo que nos constitui e dos limites que devemos ultrapassar para que nossa liberdade encontre condições de se realizar. Isto aconteceria à medida que a sociologia do conhecimento forneceria instrumentos para compreender a “interdependência interna do processo vital”, quer dizer, os laços íntimos que unem os indivíduos e suas ações na estrutura social (MANNHEIM, 1986, p. 60). Esta compreensão da teia das relações recíprocas, poderia fazer o sentimento e a percepção da responsabilidade individual aumentar, visto que os

indivíduos se interessariam pelos efeitos complexos de sua ação na estrutura social. Possivelmente, o aumento dessa responsabilidade levaria a uma nova forma de atuação, mais capaz de dominar os elementos irracionais do agir.

Desde os anos de 1946, Ramos utilizou o termo sociologia do conhecimento no sentido de um método sociológico revolucionário capaz de auxiliar na planificação social. Por um lado, esse método permite compreender as origens das formas de conduta, sem referi-las às forças sobrenaturais ou à psicologia dos indivíduos, entendidos como entidades autônomas, como faziam, respectivamente, o discurso religioso e o discurso liberal. Por outro lado, enquanto permite compreender as determinações sociais das condutas, ela ajuda a resolver o “problema da organização de sua sociedade, da direção de suas fôrças”, ou seja, contribuiria para a planificação democrática (RAMOS, 1946c, p. 1). Desse modo, além de uma metodologia sociológica, a sociologia do conhecimento seria também parte de uma terapêutica social.

Para Ramos, embora o problema da relação entre pensamento e situação social seja antigo na tradição filosófica ocidental, remontando aos sofistas gregos, foi o marxismo que melhor elaborou “o método de determinação social do pensamento” (RAMOS, 1946c, p. 1). Seguindo Mannheim, o sociólogo brasileiro afirmou que esse método surgiu, na disputa política, para mostrar como o discurso do outro estava condicionado pelo seu lugar na estrutura social. A sociologia, porém, começou a generalizar esse método para todos os seus objetos e, com a obra de Mannheim, ele alcançou a forma de sistema.

Guerreiro Ramos viu no tema da sociologia do conhecimento, assim como viu no historicismo, outro ponto comum das teorias sociais modernas. Para ele, pensadores como Marx, Weber, Durkheim, Nietzsche, Scheller, Pareto, Freud, Mannheim e Merton são todos representantes, de certa forma, desse modo de conhecimento, já que tentaram mostrar, de diferentes maneiras, os vínculos que unem o pensamento à existência. Além disso, é interessante notar, que ele viu a sociologia produzida na América Latina, por José Medina Echevarría e por Francisco Ayala, como um importante desenvolvimento desse modelo mental, que se firmava como uma espécie de paradigma transnacional (RAMOS, 1946c, p. 1).

Também na teoria social de Ramos, o método da sociologia do conhecimento opera a partir da “tese fundamental” de que “todo pensamento é existencialmente condicionado” (RAMOS, 1946c, p. 1), assim como também “tôda modalidade de conduta é situacionalmente configurada” (RAMOS, 1946e, p. 106). O funcionamento genérico da sociologia do conhecimento consistiria em,

gradativamente, “mostrar os fatores irracionais na elaboração do conhecimento, ou sejam, os resíduos ideológicos e utópicos do pensamento humano” (RAMOS, 1947g, p. 119).

Para ele, a assimilação da sociologia do conhecimento era condição fundamental da crítica sociológica, conforme se depreende do seguinte texto:

Um método de crítica objetiva não pode deixar de assimilar as categorias da atual sociologia do conhecimento e de sistemas correlatos [...]. Dentro da orientação aqui delineada, ser crítico é ser capaz de enxergar o significado indireto ou implícito do produto intelectual, ou ser capaz de surpreender as verdadeiras ‘forças motrizes’ que ‘movem’ o produtor; é, em suma, ser apto a ver a estreita vinculação do pensamento com a situação existencial do pensador (RAMOS, 1995a [1953], p. 51–52).

Inspirada pela sociologia do conhecimento de Mannheim, a teoria social que estamos analisando assumiu que não se pode examinar as ideias e as atitudes em si mesmas, mas apenas a partir de um contexto social. Consequentemente, não se pode contentar com uma análise interna das obras, ideias e atitudes, tendo em vista que várias tradições de pensamento verificaram, teórica e empiricamente, que há um condicionamento social do agir e do pensar. Portanto, a investigação deve seguir “indagando quais as situações existenciais de que decorrem [essas ideias e atitudes], que classe ou grupo as representa e em que momento elas aparecem” (RAMOS, 1995a [1955], p. 62). Ainda que não aja uma determinação necessária da esfera econômica, uma das formas mais úteis para ir além da estrutura interna de uma ideia ou de uma atitude consiste, segundo a teoria social em questão, em buscar a “posição na estrutura econômico-social dos que as representam e a época em que eles vivem” (RAMOS, 1995a [1955], p. 62).

Também foi largamente comprovado pela teoria social moderna e incorporado por Ramos, que os grupos e as classes usam das ideias para “justificar seus interesses particulares”, ou seja, eles “racionalizam a sua situação mobilizando um arsenal de noções às quais atribuem a qualidade de científicas ou uma validade no plano universal” (RAMOS, 1995a [1955], p. 61). Isso pode acontecer muitas vezes de maneira inconsciente, portanto, irracional, até que a sociologia lance luzes sobre esses vínculos obscuros.

A teoria social desenvolvida por Ramos tem como diretriz metodológica estabelecer o maior número de relações possíveis entre, de um lado, as posições na estrutura social dos diversos grupos, e, de outro, as posições ideacionais assumidas por eles. Assim se pretende “formular uma concepção configurada da realidade social, atenta a todas as tendências que a constituem” (RAMOS, 1995a [1955], p. 61); o que é o mesmo que realizar “uma síntese dinâmica e compreensiva dos diferentes pontos de vista” (RAMOS, 1995a [1955], p. 61). Essa síntese é sempre

provisória e aproximada, nunca se confundindo com a realidade em si mesma. Referindo-se a essa síntese, Ramos afirmou que ela “jamais é feita de uma vez por todas, mas sempre aberta a retificações, desdobramentos e incorporações, uma tarefa verdadeiramente interminável” (RAMOS, 1995a [1955], p. 61).

Após o estabelecimento do campo dinâmico das relações entre as posições sociais e as ideacionais, deve-se procurar “o sentido dominante do desenvolvimento global da sociedade” (RAMOS, 1995a [1955], p. 61). Para realizar essa síntese, não bastaria um olhar externo sobre o objeto, pelo contrário, seria preciso uma interpretação hermenêutica da realidade, isto é, o sociólogo e a socióloga deveriam “assumir, de maneira experimental, várias posições partidárias, tendo em vista alcançar o sentido do desenvolvimento progressivo, global, da sociedade” (RAMOS, 1995a [1955], p. 61). Por exemplo, foi esse procedimento que Ramos adotou ao assumir a posição de *niger sum*, como ponto de vista de alta rentabilidade científica no processo de decifração da realidade nacional.

Seguindo esses procedimentos metodológicos, a pessoa que pratica a sociologia passaria por um processo de “desideologização”. Na segunda metade dos anos de 1940, em consonância com a ciência dominante no campo brasileiro, Ramos acreditou na possibilidade de que esse processo levasse não apenas à objetividade, mas também à neutralidade (RAMOS, 1946e; RAMOS, 2012). Posteriormente, no início dos anos 1950, como desdobramento dos conflitos intelectuais em que esteve envolvido, Ramos radicalizou sua posição e afirmou que todo conhecimento e toda conduta seriam inevitavelmente ideológicos, pois condicionados tanto pelo tempo histórico, quanto pela estrutura social.

Indicando a impossibilidade do sujeito do conhecimento sociológico se colocar de maneira neutra e desinteressada diante de seu objeto, Ramos argumentou que “não existe um posto arquimédico [...] fora do universo histórico a partir do qual se possa elaborar uma concepção absoluta, definitiva, da sociedade” (RAMOS, 1995a [1955], p. 61). De maneira um pouco mais demorada ele expressou esse mesmo sentido com essas outras palavras:

O fato é que em todos os sistemas sociológicos criados até agora se flagrancia o impacto de contingências espacio-temporais. Foram imperativos práticos que suscitaram o aparecimento da sociologia e são ainda êstes imperativos que estimulam, atualmente, o seu desenvolvimento, nos vários países. Imperativos práticos peculiares a cada um desses países. Daí que em cada país se registra uma direção e uma problemática específicas do pensamento sociológico [...]. As sociologias têm sido instrumentos de decifração nacional, mesmos nos seus aspectos aparentemente mais abstratos. Seus conceitos são historicamente condicionados (RAMOS, 1953a, p. 8).

A sociologia do conhecimento no Brasil foi recepcionada simultaneamente tanto por Guerreiro Ramos, quanto pela nova geração de sociólogos que produziam em São Paulo e começavam a se afastar das posições mais positivistas caracterizadas pela ênfase no objeto em detrimento do sujeito do conhecimento. Em linhas gerais, essas duas recepções compartilhavam muitos dos procedimentos descritos acima. Porém, diferiam em dois pontos fundamentais: a forma de abordar o papel da vontade no conhecimento científico e a de vincular pensamento e estrutura social (CALDAS, 2018).

Em São Paulo, intelectuais como Roger Bastide, pensavam em usar a sociologia do conhecimento para atingir a neutralidade, à medida que essa metodologia permitiria conhecer e neutralizar os principais condicionantes do pensamento científico. Isso equivaleria a eliminar o papel da vontade, da razão prática no processo do conhecimento. Com isso, a sociologia se restringiria à racionalidade funcional (BASTIDE, 1953). Já para Guerreiro Ramos, a partir de 1953, o elemento volitivo era inseparável do processo de conhecimento e não poder-se-ia neutralizá-lo, cabendo ao sociólogo, depois que houvesse compreendido a dinâmica social de seu tempo a partir de diversas perspectivas, tomar partido a favor de alguma das forças sociais em jogo. Com isso, ele destacou a questão da escolha, das finalidades práticas do conhecimento e da necessidade de legitimação da racionalização funcional da sociologia por alguma racionalidade ética (RAMOS, 1954b).

Ambas as posições acima encontram fundamentação na obra de Mannheim. A posição de Ramos é consonante com a afirmação de que “a vontade orientada para um objetivo é a fonte de compreensão da situação”, assim pode-se falar de “uma ciência do que se acha em processo de transformação, uma ciência da prática e para a prática” (MANNHEIM, 1986, p. 73, 195–196). Essa posição se funda no seguinte pressuposto, não valorizado por representantes da sociologia paulista como Roger Bastide:

em certas esferas do conhecimento, [é possível que] seja o impulso para a ação que inicialmente torne os objetos do mundo acessíveis ao sujeito que age, e pode ser, além disso, que seja este fator que determine a seleção daqueles elementos da realidade que participam do pensamento (MANNHEIM, 1986, p. 32).

Além dessa avaliação diferencial acerca do elemento volitivo no processo de conhecimento, a recepção de Ramos diferia ainda pelo modo de vincular o pensamento à estrutura social. Roger Bastide e seus discípulos vinculavam o pensamento, sobretudo, às classes sociais. Já Ramos o vinculava não apenas às classes, mas também à formação da nação e à situação colonial do país,

inovando, dessa forma, no uso da sociologia do conhecimento, feita para pensar as realidades do centro e não da periferia mundial (CALDAS, 2018).

São esses dois elementos, a afirmação da relação íntima entre vontade (poder) e saber, e a percepção de que a situação colonial afetava decisivamente o pensamento, que singularizam a sociologia do conhecimento encontrada na teoria social de Guerreiro Ramos. Para esse peculiar uso da sociologia do conhecimento, ele deu o nome de redução sociológica.

A redução sociológica começa com uma questão ética decorrente do diagnóstico do Brasil como um país periférico: como o elemento volitivo na ciência é ineludível, como a colonização condiciona efetivamente as formas de pensamento, cabe à e ao cientista uma escolha: se comprometer com a descolonização completa do país ou com o *status quo*.

A racionalidade técnica da sociologia, visto que envolvida sempre numa vontade, deve colocar uma finalidade para si, um valor substantivo que vem de fora dela. Isso significa que para Ramos, assim como para Mannheim, o pensamento sociológico deve orientar-se por valores, já que um pensamento técnico é incapaz de resolver os problemas das sociedades modernas. Então, a redução sociológica é mais que sociologia é um método existencial, um modo de vida adequado aos e às intelectuais que desejam superar sua colonização mental. As seguintes palavras expressam esse papel fundamental da vontade na configuração do objeto sociológico:

nos países periféricos, a idéia e a prática da redução sociológica somente podem ocorrer ao cientista social que tenha adotado sistematicamente uma posição de engajamento ou de compromisso consciente com o seu contexto (RAMOS, 1996 [1958], p.105).

Essa vontade de transformação, que ajuda a configurar o objeto sociológico, deve envolver-se intimamente com os procedimentos da sociologia do conhecimento, para que não seja voluntarista ou ingênua. Como afirmou Ramos (1996 [1958], p. 106), “a posição de engajamento é baseada numa crítica radical, ou seja, numa reflexão sobre os fundamentos existenciais da ciência em ato ou da produção científica”.

De maneira sintética, podemos dizer que as relações incorporadas pelo autor no campo sociológico, no do Estado e no da militância antirracista, foram as condições de possibilidade históricas da redução sociológica; o intelectual retrabalhou essas condições de modo a produzir uma teoria social singular, voltada para a descolonização intelectual e política da intelectualidade periférica. Ramos conhecia essas bases sociais de seu pensamento, conforme se verifica nas seguintes palavras:

O sociólogo chega à redução sociológica quando torna sua uma exigência de autoconformação surgida na sociedade em que vive. A redução sociológica é um ponto de vista que tem consciência de ser limitado por uma situação e, portanto, é instrumento de um saber operativo e não da especulação pela especulação. Por aí se revela o caráter coletivo de seus suportes (RAMOS, 1996 [1958], p. 73).

Guerreiro Ramos usou uma metodologia similar à redução sociológica muito antes de sua sistematização e publicação em livro em 1958. Exemplo disso é que ele utilizou, desde o final dos anos de 1940, a sociologia do conhecimento para compreender o desenvolvimento do pensamento social no Brasil (RAMOS, 1953a; RAMOS; GARCIA, 1949); ela foi um instrumental fundamental para criticar os estudos sobre “o problema do negro” (RAMOS, 1981b [1954]); ele a usou também para pensar o desenvolvimento da racionalidade técnica no mundo do trabalho ocidental (RAMOS, 2008 [1950]); além disso, ele fez análises da sociedade brasileira correlacionando posições na estrutura social, sobretudo de classe e *status*, com certas tendências de pensamento (RAMOS, 1995a [1957]).

A redução sociológica consistiu numa generalização do fazer sociológico que Ramos desenvolveu no DASP, no TEN e na Assessoria Econômica. O próprio Ramos reconheceu essa anterioridade prática da redução sociológica, como se verifica nesta passagem do livro que sistematiza o seu método:

Tal como se encontra exposto neste livro, a redução sociológica não representa momento final de um processo de indagação. É certo que marca o amadurecimento de uma concepção que se encontrava fragmentariamente formulada e aplicada em estudos anteriores do autor, notadamente os reunidos em *Cartilha brasileira do aprendiz de sociólogo* (1954), depois republicada em *Introdução crítica à sociologia brasileira* (1957) [...]. *A redução sociológica*, publicada em 1958, estava implícita em todos os meus trabalhos anteriores a essa data (RAMOS, 1996 [1966], p. 9–10).

Desse modo, no livro *A redução sociológica*, o autor sistematizou e sintetizou sua teoria social desenvolvida até aquele momento. A redução sociológica foi, em sua época, uma teoria bastante heterodoxa, pois era contrária aos princípios de neutralidade e objetividade que vigoravam no campo intelectual brasileiro. Ela teve significativa repercussão nos meios intelectuais do período (NUNES, 1996).

A redução sociológica é tanto um método, quanto uma terapêutica. Ramos a publicou com o intuito de combater a alienação intelectual nos países formados por colonização. Uma das principais manifestações dessa alienação era a importação acrítica de ideias estrangeiras, por isso a redução era, inicialmente, um método crítico de importação de bens culturais, seu objetivo era contribuir para a descolonização intelectual, de modo que a intelectualidade pudesse, concomitantemente à sua

emancipação, contribuir na descolonização do país. Ramos expressou isso de diversas formas, como na passagem a seguir: “A redução sociológica] pretende formular um conjunto de regras metódicas que estimulem a realização de um trabalho sociológico dotado de valor pragmático, quanto ao papel que possa exercer no processo de desenvolvimento nacional” (RAMOS, 1996 [1958] p. 41).

As matérias-primas da redução sociológica, além das vivências de Ramos, foram o historicismo, a sociologia do conhecimento e a fenomenologia. Ramos utilizou três princípios da fenomenologia que deram maior sofisticação às suas posições: o princípio da redução, o da intencionalidade e o do ser-no-mundo. Ele interpretou com grande liberdade esses conceitos e buscou operacionalizá-los sociologicamente. Enquanto na fenomenologia, esses conceitos se referiam direta ou indiretamente ao campo do transcendental, na redução sociológica eles se restringiam ao domínio histórico social.

A redução fenomenológica é um método que mantém a experiência em toda a sua riqueza, porém suspende o juízo, temporariamente, quanto à existência dos elementos que compõem uma dada vivência. Essa suspensão chama-se *epoché* e significa algo como “colocar entre parênteses”. Na obra de Husserl, a redução tem diferentes sentidos, porém o que mais se aproxima do adotado por Ramos é aquele que diz respeito à função dos parênteses numa equação matemática, ou seja, a separação de uma expressão do seu contexto, de modo a considerá-la em si, o que torna possível, após analisá-la, recolocá-la no seu lugar de origem para compreender sua função na totalidade da qual faz parte. Segundo Jean-Michel Salanskis (2006), essa fórmula aponta para o projeto husserliano de tratar a vivência nela mesma e só posteriormente cuidar de sua validade objetiva.

Apropriando-se desse procedimento, Ramos defendeu que diante de um produto cultural estrangeiro, antes de considerá-lo verdadeiro ou falso, útil ou inútil, belo ou feio, devemos suspender o juízo e colocá-lo entre parênteses. Em seguida devemos fazer uma série de perguntas: quais são os pressupostos históricos desse objeto? Qual sujeito o produziu e com qual intencionalidade? Quais são seus elementos ideológicos, isto é, seus condicionantes de classe, de nação, de raça, de época? Como ele funcionava no seu contexto nacional de origem, isto é, qual era a sua funcionalidade inicial? Ao chegar ao Brasil quais sentidos esse objeto adquiriu? Como ele se inseri no mercado cultural local? Quais são as suas potencialidades? Como ele pode favorecer ou não a sociedade que o recebe? Ele pode prejudicar essa sociedade? Quais os interesses dos agentes que o importam? Como usá-lo para desenvolver a produção intelectual nacional? Para Ramos, essa atitude crítica anulava a tendência do sociólogo indígena em sacralizar e colocar acima de si toda

teoria social e sociológica importada dos centros dominantes do pensamento. Ela equivaleria a um procedimento de desencantamento. Analisando-se essas questões percebe-se que elas sintetizam os principais componentes da teoria social do autor, de modo que, como já mencionamos, a redução sociológica é a sistematização e a síntese da teoria social de Guerreiro Ramos.

Desse modo, um produto cultural é sempre parte de uma vivência em que estão articulados, em um contexto específico, em uma rede de significados, uma comunidade de sujeitos e objetos. Explica-se essa articulação através do conceito de intencionalidade. Em Husserl, a intencionalidade configura o sujeito e o objeto. Essa configuração se dá no fluxo incessante das vivências, de forma que, em cada vivência, entendida como unidade mínima da vida, já existe necessariamente um modo do sujeito visar o objeto que o configura como uma abertura para o fora e faz do fora a abertura da consciência para o outro, de tal maneira que não é possível pensá-lo sem essa referência a algo distinto dele, no caso, um objeto (SALANKIS, 2006). Ramos interpretou e se apropriou desse princípio, como fica evidente no seguinte enunciado: “o conhecimento, descritivamente, é uma relação entre a consciência cognoscente e o objeto, na qual se verifica reciprocidade de influência” (RAMOS, 1996 [1958], p. 106).

Além desse sentido geral de intencionalidade, Ramos também utilizou esse conceito significando a instrumentalização do objeto pelo sujeito. Quer dizer, um sujeito sempre toma um dado objeto de sua consciência como um instrumento prático para resolver um problema ligado ao seu contexto particular. Esse elemento histórico da intencionalidade liga-se diretamente à valorização da vontade no processo cognitivo, algo que é mais próximo da tradição que vai de Dilthey à Mannheim, do que da fenomenológica que segue de Husserl (mais interessada no conhecimento transcendental). Ramos explicou da seguinte forma esses dois sentidos do conceito de intencionalidade:

É preciso distinguir a intencionalidade do eu puro da intencionalidade do eu concreto, episódico, historicamente configurado. O eu puro só é sujeito do ponto de vista da redução transcendental. Para a redução sociológica, o sujeito é, porém, o eu concreto, inserido na comunidade. O que a sociologia tem a fazer é transferir a noção husserliana de intencionalidade do plano da ontologia pura para o plano regional do social, onde os objetos não são intencionais, como pensa Husserl, apenas porque estejam, referidos à consciência. São objetivamente intencionais, são intencionais enquanto carregados de determinado sentido, de determinado propósito, enquanto veiculam um ‘para’, enquanto integrados em particular estrutura referencial [...]. Um produto sociológico qualquer (sistema, teoria, conceito, técnica de pesquisa, método), a menos que seja fruto de uma atividade lúdica ou ociosa, é sempre elaborada para atender a uma imposição. Esse para é que constitui o sentido do produto sociológico (RAMOS, 1996 [1958], p. 114–115).

A noção de ser-no-mundo é uma decorrência possível do conceito de intencionalidade, ela indica que, no interior das vivências, não apenas o sujeito e o objeto se configuram mutuamente, mas que o sujeito intenciona o mundo e não apenas o objeto. O sujeito está lançando no mundo e o sentido de cada coisa decorre, não de sua particularidade, mas da totalidade das relações. Ramos sintetizou esse princípio na seguinte fórmula: “cada objeto implica a totalidade histórica em que se integra” (RAMOS, 1996 [1958], p. 88). De maneira mais demorada, ele explicou a relação entre sujeitos e objetos no mundo da seguinte forma:

No plano histórico-social, essa reciprocidade de influências permite compreender a idéia de mundo, que torna inteligíveis as relações entre sujeito e objeto. O mundo não é uma coleção de objetos que possamos contemplar do lado de fora. Estamos necessariamente no mundo e por ele somos constituídos. O homem é ser-no-mundo, não, porém, como um par de sapatos está numa caixa, mas enquanto suas ações implicam o mundo, ou uma visão prévia do mundo (*Weltanschauung*) (RAMOS, 1996, p. 106).

Colocando entre parênteses uma dada produção cultural, perguntando como se dão as relações de funcionalidade que a ligam ao seu contexto, pode-se compreender a que interesses e problemas concretos, de um mundo histórico particular, ela responde, isto é, qual a sua intencionalidade. Em seguida, pode-se depurar tal produção de seus elementos ideológicos. Isso se faz suspendendo toda a sua intencionalidade e abstraindo os elementos mais contingentes ligados aos interesses particulares dos agentes, de modo a chegar ao que aquela produção tem de mais universal. No caso da sociologia chega-se ao “núcleo central do raciocínio sociológico”, ou seja, à caixa de ferramentas básicas da comunidade internacional de cientistas (RAMOS, 1996 [1958], p. 124).

Essas relações universais, contidas na produção humana, não servem para nada, a não ser como meios para novas produções. Por isso, outras vontades, outras intencionalidades, devem instrumentalizá-las em função de novos problemas colocados pelas particularidades históricas do mundo em que se vive, pela vida junto a um povo, cujo esforço paga o trabalho intelectual. Essa é, para Ramos, a condição da autenticidade intelectual na periferia.

Pelo menos em sua teoria social desenvolvida no Brasil, há uma valorização muito grande da diferença, das singularidades, e os universais possuem um papel secundário. Para ele o mundo se renova a cada dia, nunca se repetindo, já que “a particularidade [é] constitutiva de toda situação histórica”, ou seja, “não há possibilidade de repetições na realidade social” (RAMOS, 1996 [1958], p. 120). Assim, a cada dia, um novo mundo, além disso, o sol não nasce da mesma forma na periferia; sendo assim, a teoria social deve renovar-se a cada amanhecer, para que ela seja a parteira

do amanhã, para que ela contribua na renovação do mundo, e constitua para a humanidade um “saber de salvação”.

De modo mais prosaico, redução sociológica funciona por engenharia reversa, à medida que compreende como se produz historicamente um determinado bem cultural e como ele funciona em cada contexto histórico. Por isso é bem claro seu envolvimento com o processo de desenvolvimento dos países periféricos. Ramos viveu o aumento da racionalidade econômica no país a partir do desenvolvimento da produção industrial nacional. Para ele esse processo deveria ter como correlato o surgimento de um mercado cultural autônomo, não dependente, também preocupado em favorecer a intensificação da racionalização nas outras esferas sociais. Por isso, assim como a CEPAL selecionava os fluxos de produtos entre centro e periferia, em vista do desenvolvimento dessa última, também a questão da redução nunca foi “condenar a importação de conhecimentos [...]. O que se trata —\$!— é de como importar” (RAMOS, 1996, p. 2, p. 20).

A pergunta sobre como se produziu um determinado conhecimento é fundamental, sendo ela, possivelmente, a pergunta crítica por excelência. Mas, para Guerreiro Ramos, é o compromisso com um povo que deve orientar essa crítica, daí que não interessa o conhecimento puro, caso ele exista, apenas o saber que, conjugado com uma vontade de mudança ou de conservação, se torna mais apropriado para conduzir a vida coletiva num determinado momento histórico.

De posse dessa visão geral sobre a redução sociológica, vejamos agora como ela incorporou cada conceito da sociologia do conhecimento visando sua instrumentalização no contexto brasileiro.

O conceito mais importante da sociologia do conhecimento é o de ideologia. Vera Alves Cêpeda (2014) argumentou que o termo ideologia em Mannheim é tridimensional. Numa primeira dimensão, mais ampla, ideologia é toda produção do pensamento socialmente condicionada por elementos inconscientes derivados do pertencimento dos indivíduos a grupos e a períodos históricos. Numa segunda dimensão, a ideologia é parte do processo de formação das identidades dos agentes e dos grupos sociais. Por fim, numa terceira dimensão, ela significa a função relacional inconsciente que liga os grupos entre si em relações antagônicas, complementares, de cooperação ou de conflito.

Do ponto de vista que toma o conjunto das ideias de uma época como um sistema (sincronia), toda forma de pensamento, por estar ancorada na estrutura social e se envolver na constituição dos grupos, é ideologia (num sentido mais forte). Porém, do ponto de vista da sucessão histórica (diacronia), algumas ideias carregam uma temporalidade que as dirigem para o futuro,

para projetos de transformação social (utopias), enquanto outras apontam retroativamente para o passado ou, ao menos, para a preservação da ordem social (ideologias num sentido mais fraco) (CEPÊDA, 2014).

Como o conceito de ideologia encontra-se no coração da sociologia do conhecimento, Ramos não podia deixar de incorporá-lo à sua teoria social. Sua função é compreender como o social condiciona as ideias. Nesse sentido amplo, as ideologias são elementos perenes de todos os sistemas sociais. Sobre isso Ramos afirmou que “as ideologias existem e existirão necessariamente em qualquer sociedade porque é inconcebível que o pensamento e a conduta do homem possam superar suas limitações históricas e sociais” (RAMOS, 1960, p. 45).

Esse primeiro enunciado opera ainda em um nível muito abstrato, relacionando as ideias ao seu tempo histórico. Ramos foi adiante na determinação do conceito e precisou também que as ideias têm relação com a estrutura social, lhe parecendo um axioma sociológico incontestável aquele que afirma que existe “o condicionamento do pensar e do agir das pessoas e dos grupos pelas respectivas posições na estrutura social” (RAMOS, 1960, p. 45–46).

Contudo, o condicionamento pela estrutura social é ainda uma noção abstrata, por isso, ele precisou que esse condicionamento decorre também da divisão do trabalho:

nas sociedades em que se verifica a divisão social do trabalho, tem sido normal e inevitável a heterogeneidade ideológica. As diferentes maneiras de participação do homem e dos grupos na atividade coletiva têm, até agora, suscitado, necessariamente, a diversidade ideológica (RAMOS, 1960, p. 46).

Tornando essa determinação ainda mais concreta, Ramos ressaltou que o elemento fundamental desse condicionamento é a vontade dos grupos, sobretudo, os seus interesses econômicos e políticos (RAMOS, 1946c; RAMOS, 2012 [1946]).

Dada sua centralidade, o conceito foi recebendo outros refinamentos vindos da tradição sociológica. Assim, ele passou a envolver a tendência dos grupos dominantes em universalizar seus pontos de vista, assim, dissimulando seus interesses particulares na vontade geral da sociedade. Ramos expressou essa noção com as seguintes palavras: a ideologia tem “uma disposição a confundir sua perspectiva parcial com a perspectiva total da sociedade” (RAMOS, 2012 [1946], p.104).

Outra característica da ideologia, que, inclusive a distingue da utopia, é que ela tende a considerar a ordem social como “perfeita ou definitiva”, o que se reflete numa tentativa de paralisar o tempo histórico, de modo que as ideologias “absolutizam o presente” (RAMOS, 1953a, p. 4). Daí

que, muito frequentemente, as ideologias baseiam-se “em categorias estáticas de pensamento” (RAMOS, 1953c, p. 2). Esses enunciados gerais estiveram na base da crítica à sociologia e à antropologia importada dos EUA e veiculada no campo sociológico brasileiro, como vimos nos capítulos anteriores. Ramos destacou que qualquer conjunto de ideias, inclusive as vindas da sociologia, que naturalizem a ordem social, a olharem como um objeto externo, impermeável à ação humana, são ideologias nesse sentido mais restrito. Sobre isso ele propôs o seguinte argumento:

É fácil perceber como o naturalismo ou o positivismo sociológico, ocultando a mediação humana no campo social, confunde sempre uma determinação particular da sociedade com a sua natureza ou seja com a sociedade em si. Em última análise, a sociologia que permanece no marco do naturalismo ou do positivismo é uma forma velada de apologética pois que, sob a justificação de submeter o conhecimento aos fatos, privilegia a sociedade produzida em detrimento da sociedade efervescente ou em produção, ou ainda despista a percepção dos aspectos potenciais da sociedade, restringindo-se à consideração dos seus aspectos atuais, externos, aparentes (RAMOS, 1956f, p. 1).

As ideologias, em geral, fornecem justificações para as desigualdades. Elas fazem isso de diversas maneiras, em sua obra, Ramos destacou várias delas, vamos nos deter naquela que se utiliza do fenótipo que, portanto, podemos chamar de racismo. Para ele era evidente os aspectos ideológicos do racismo, já que se tratava de uma “ideologia de numerosos brancos interessados em racionalizar uma dominação política e social” (RAMOS, 1946d, p. 6). Uma originalidade de seu tratamento desse conceito, é que ele percebeu que as ideologias, frequentemente, precisam se justificar no campo estético, associando o modo de um corpo aparecer no mundo com um lugar na estrutura social. Por exemplo, o sistema escravista realizou a “desvalorização estética da côr negra, ou melhor a associação desta côr ao feio e ao degradante” de modo a associar as “pessoas pigmentadas” às “posições inferiores” (RAMOS, 1955c, p. 5). Atuando sobre a percepção estética, a autoridade colonial racista se apoiou “em sólidos pilares[,] o que sempre constitui para todo poder um valioso elemento de conservação”, de modo que “a afirmação dogmática da excelência da brancura ou a degradação estética da côr negra [fosse] um dos suportes psicológicos da espoliação” (RAMOS, 1955c, p. 5).

Certamente devido às suas vivências no DNCr, Ramos percebeu que o racismo também poderia tomar a forma de uma “ideologia médica”, visto que essa justificava problemas como a mortalidade infantil a partir “de uma diferença biológica qualitativa entre os membros da sociedade” (RAMOS, 1951c, p. 2). Tal modo racista de ver o povo brasileiro, tinha como objetivo satisfazer os interesses médicos, forçando o Estado a construir postos de puericultura, lactário,

hospital infantil, entre outros, para resolver problemas que, na verdade, tinham sua origem na desigualdade social do país. Daí a seguinte conclusão sobre a atuação do poder médico na sociedade brasileira:

Em resumo, portanto, o que se afirma nesta ideologia é que, grosso modo, a mortalidade infantil, como um todo, é biológica e socialmente seletiva. Assim, a ideologia médica da mortalidade infantil mostra a sua verdadeira fisionomia: ela é uma das formas do racismo cuja precaríssima base científica foi largamente demonstrada pela antropologia cultural, pela demografia e pela sociologia modernas. Ela confunde o imediato com o mediato, o determinando com o determinado, o efeito com a causa (RAMOS, 1951c, p. 2).

Como era muito preocupado com as relações entre a vontade e a verdade e como lidava com o fenômeno do racismo, Ramos percebeu nitidamente que a justificação ideológica poderia tomar formas muito refinadas, sendo a mais poderosa delas, a forma científica, dado as características de universalização inerentes a ela. O seguinte enunciado do autor é revelador desse índice ou nota do conceito de ideologia:

A teorização ideológica é necessariamente sectária nisto que visa a justificar os interesses particulares de um grupo ou de uma classe. Esta justificação, evidentemente, pode atingir um alto grau de refinamento, assumindo por vezes o caráter aparente de ciência. Os grupos e as classes racionalizam a sua situação mobilizando um arsenal de noções às quais atribuem a qualidade de científicas ou uma validade no plano universal (RAMOS, 1995a [1955], p. 61.).

Aliás, para ele, a ideia da neutralidade moral e prática da ciência era uma ideologia que remontava aos séculos XVI e XVII, momento em que os cientistas buscavam libertar a física da teologia. Essa ideologia teria perdido toda a sua função social de emancipação no século XX e só servia para mascarar interesses de uma casta intelectual (RAMOS, 1954b).

Ramos deu uma evidente autonomia para o fenômeno ideológico, tratou com atenção não apenas a dominação exercida pelas classes dominantes, mas também o papel da ideologia na estruturação dos interesses dos grupos dominados, como uma forma de luta ideológica. Assim, por exemplo, para ele o nacionalismo era uma força ideológica que agrupava diversos setores das classes dominadas na categoria de povo e, com isso, organizava não somente os interesses, como indicava um móbil da luta política que permitia formar um sujeito coletivo capaz de promover mudanças sociais contrárias às vontades dominantes (RAMOS, 1960).

Inclusive nos processos de descolonização dos povos, a construção tanto de uma ideologia nacionalista, enquanto a sistematização dos anseios de um grupo subalterno, quanto de uma ciência, entendida como compreensão total da estrutura social que organiza a ação e legitima os interesses dos dominados, constituiu para Ramos um dos momentos decisivos do processo de

autodeterminação dos povos (RAMOS, 1960). Para ele, o nacionalismo seria a ideologia mais racional dos tempos de então, por estar toda ela apoiada nas virtualidades do presente, por ir contra o centro do *status quo* e por se colocar do ponto de vista mais universal possível aos seres humanos até então. Em suma, por ser a ideologia mais propícia, naquele momento, à implantação da racionalidade na história, devido à sua maior universalidade.

No tema da ideologia, tal qual o abordou Ramos, há uma correlação entre a estrutura da verdade ou da objetividade e a da ação ou da vontade. De um lado, deve-se analisar sociologicamente as ideologias a partir do “ponto-de-vista da funcionalidade”, ou seja, recusando um julgamento ético e procurando relacioná-las à estrutura social e aos interesses dos grupos (RAMOS, 1960). De outro lado, após compreender o vínculo das ideias com os interesses sociais e as funcionalidades dessas em um contexto histórico, o e a cientista devem “ajustar sua atividade profissional à premissa ideológica que se lhe afigure mais válida” (RAMOS, 1960, p. 211).

Assim, a vontade de conhecer a relação entre a estrutura social e as ideias, influenciam as decisões éticas e essas alteram a maneira de visar o objeto. Isso decorre da teoria da objetividade do autor. Segundo ele, a objetividade aumenta conforme o sujeito cognoscente compreende a ordem social a partir do maior número de perspectivas possíveis. Com isso, ele relativiza os seus valores e condicionamentos, assim, pode mudar suas posições ideológicas de modo a se aproximar daquelas que considera mais universais e legítimas. Assim, as ideologias não formam uma falsa consciência, apenas uma consciência parcial da realidade, cabe ao cientista organizá-las numa totalidade de sentido para compreender e tomar partido nos processos sociais.

O conceito de ideologia abarca o exercício do poder. As ideologias organizam e desorganizam grupos e interesses. Por meio delas os indivíduos e grupos procuram impor sua vontade aos outros, de modo a conduzi-los conforme seus interesses. Nessa disputa, para Ramos, o grupo que tiver a visão mais ampla do todo social e que conseguir captar, em suas ideologias, as tendências do processo histórico tem maior probabilidade de conduzir a sociedade.

O conceito de classes sociais é fundamental para o modo da sociologia do conhecimento abordar a realidade, pois são importantes condicionantes ideológicos. Para Mannheim (1986, p. 141), as classes sociais são “forças irracionais, que decidem o lugar e a função do indivíduo na sociedade”. Esse conceito estabelece que há um forte correlação entre as transformações ideacionais e as econômicas “a estrutura ideológica não se modifica independentemente da estrutura de classe, e

a estrutura de classe não se modifica independentemente da estrutura econômica” (MANNHEIM, 1986, p. 156).

Parece existir uma correlação entre os processos de racionalização e as tendências de movimento na estrutura social. As classes ascendentes tendem a uma maior racionalidade, visto que precisam controlar o processo histórico que se desenrola sob seus olhos, para se consolidarem como grupo dominante, além disso, como possuem grandes expectativas com relação aos acontecimentos, frequentemente são utópicas. Já as classes em descenso, incapazes de moldar o fluxo histórico, costumam enfatizar os elementos irracionais da história e da conduta humana, delas surgem as visões de retorno ao passado mistificado em que detinham o poder. As classes dominantes procuram imobilizar o fluxo histórico, eternizando o presente, distraíndo-se do perpétuo devenir da história (MANNHEIM, 1986, p. 171). Em geral, as classes interessadas no desenvolvimento da industrialização (burguesia industrial e proletariado) costumam ser favoráveis aos processos de racionalização funcionais e, em menor medida, também aos processos substantivos de racionalização. Já pequenos industriais e artesões costumam ser contrários aos processos de racionalização que ameaçam sua existência econômica (MANNHEIM, 1962).

Mannheim, ao contrário do marxismo, não considera a luta de classes como algo inevitável. Ademais, para ele, a utopia da revolução pode comprometer as reformas sociais, nas quais se inspira sua ideia de planificação. A planificação somente é possível à medida que as classes médias e as baixas tenham interesse em preservar a ordem social, o que só pode ocorrer se elas mantiverem um nível de vida aceitável conforme os padrões vigentes. Deste ponto de vista, Mannheim colocou o antagonismo de classe como uma situação limite, já que as classes costumam formar alianças nos diversos momentos históricos. Em vista disso ele argumentou que:

do ponto de vista sociológico, não há antagonismos de classe absolutos, e a teoria marxista considera normal uma situação anormal de choque absoluto. As classes que, numa configuração, parecem ser irreconciliáveis, noutra situação marcham juntas (MANNHEIM, 1962, p. 350).

Ao associar as classes com formas específicas de pensamento e com os processos de racionalização, Mannheim aproximou o conceito de classe marxista e o weberiano de grupo de *status*. Na sua análise, as classes se correlacionam com particulares estilos de vida e de pensamento. Em alguns casos, Mannheim identificou classe e grupos de *status*; em outros, mostrou como o pertencimento a um grupo de *status* pode afastar da classe de origem. É característico da sua

análise, portanto, combinar uma compreensão dos estilos de vida e de pensamento com as relações na estrutura de classes²⁰⁷.

Como todo conceito em sua obra, para Ramos o de classe social determina tanto um fenômeno histórico, quanto um ponto de vista historicamente condicionado. Para ele, as classes são um fenômeno da modernidade Ocidental, tendo em vista que teria sido aí que, pela primeira vez, elas se constituíram como a principal forma de organização dos grupos sociais. No mesmo contexto, surgiu a sociologia como uma forma de explicar esse fenômeno. Sobre a especificidade do fenômeno e do conceito, ele afirmou que:

As sociedades de classe são aquelas em que a posição e a função dos indivíduos não são predeterminadas nem pelo nascimento, nem pelo costume, nem pela norma jurídica. Essas estruturas sociais, de fato, foram implantadas pelas revoluções burguesas. Por isso o objeto da sociologia, a sociedade, só aparece em data relativamente recente. A palavra sociedade, no sentido aqui delimitado, se refere a um tipo específico de convivência em que as relações entre as pessoas são eminentemente competitivas, relações de mercado (RAMOS, 1996, p. 164–165).

Na teoria social do sociólogo brasileiro, a classe é um conceito central, pois ela se refere ao processo de individuação dentro de uma estrutura social. Nesse sentido, a classe é a interiorização e a exteriorização de um lugar social determinado. Afirmando esse processo de individuação, ele argumentou que “a psique humana não existe abstratamente. É algo socialmente modelado dentro de uma configuração de classe” (RAMOS, 1949c, p. 10). As seguintes palavras evidenciam esse processo de interiorização-exteriorização:

A classe social é uma realidade que todo homem sente em sua carne e em seu espírito. Ela se interioriza sob a forma de hábitos, atitudes, opiniões, crenças, gostos e se exterioriza sob a forma de vestimentas, habitação, alimentação e uma multidão de outros objetos. Ela penetra, atravessa o homem (RAMOS, 1949c, p. 2).

A classe se manifesta até mesmo inconscientemente nos mínimos comportamentos, por exemplo, “certo vocabulário, certa inflexão de voz, certa postura de corpo, vestes, gestos [que] nos dão sempre a pista certa da classe de um indivíduo” (RAMOS, 1949c, p. 2). Ramos se esforçou por mostrar que até mesmo fenômenos considerados estritamente biológicos como “natalidade, mortalidade, estatura, peso, força mental são fenômenos que se comportam de maneira diferencial conforme as classes sociais” (RAMOS, 1949c, p. 2).

207 Evidência dessa combinação de abordagens é o modo como Mannheim concebeu os intelectuais que, embora pertençam a diferentes classes, poderiam, segundo a sua polêmica tese, manterem-se relativamente desconectados da estrutura social, de modo que sua posição de classe não seja tão influente no seu pensamento, quanto as exigências do grupo estamental do qual fazem parte.

Ele não chegou a sistematizar o conceito em questão, no entanto, ele é fartamente usado em sua obra e com uma importância capital como indicado pelos argumentos acima. Mesmo sem essa sistematização, podemos dizer algumas coisas acerca da função desse conceito em sua teoria social: há uma oscilação no seu uso, ora ele se refere à posição no sistema econômico, ora à posição em grupos hierarquicamente relacionados. Assim algumas vezes ele adotou uma divisão das classes em três estratos, falando de classe alta, média e baixa, como grupos de *status* separados por fronteiras relativamente bem delimitadas (RAMOS, 1949c). Porém, em sua análise da estrutura social brasileira, ele se aproximou do marxismo e falou de frações de classes segundo seu lugar na produção, neste sentido, distinguiu as frações dos proprietários de terra, da burguesia comercial, da industrial, da financeira, dos trabalhadores urbanos e dos rurais (RAMOS, 1995a [1957]).

Ele também notou o papel do sistema escolar na reprodução das classes, evidenciando uma correlação entre as posições de classe e os símbolos escolares. Sobre isso convém citar uma longa passagem em que analisa o sistema educacional brasileiro:

a nossa universidade, tanto no que se refere aos professores quanto aos alunos é, em grande escala, um centro de simulação cultural, muito mais um mecanismo de aquisição de ‘status’ ou de categoria social do que de efetiva preparação de profissionais. As cátedras do ensino superior são conquistadas pelo seu valor como cargos públicos ou insígnias, antes que como oportunidades para o exercício de um trabalho científico puro. Por outro lado, para os discentes, a universidade funciona preponderantemente como um rito de transição, um processo de aquisição de insígnias, um instrumento de mudança de classe. Coisa semelhante ocorre com respeito à escola secundária. Também ela funciona menos como uma agência destinada a introduzir os educandos no conhecimento das humanidades, a dar-lhes certas destrezas intelectuais, do que como um instrumento de confirmação de posições conquistadas ou de capilaridade para os indivíduos das classes menos favorecidas. O que lhe pedem os seus clientes não é propriamente um saber, um estilo mental, mas uma aparência vernácula que lhes possibilitem melhores resultados na estrutura social (RAMOS; GARCIA; SILVA, 2009 [1953], s.p.).

Ele se interessou pelas classes, sobretudo, de um ponto de vista dinâmico, isto é, percebendo os movimentos que cada classe fazia na estrutura social e como esse movimento influenciava suas ideias. Em vista desse interesse ele afirmou que :

as posições dos grupos [...] podem ser reduzidas a três: a de ascensão, a de domínio e a de decadência [...] cada uma destas posições condiciona formas específicas de pensamento político (RAMOS, 1995b [1955], p. 63).

As classes ascendentes tendem a uma perspectiva otimista sobre a estrutura social em que se acham inseridas, como se a ordem social estivesse, assim como elas, progredindo. Estão voltadas para as possibilidades do presente e para o vir a ser, sendo, em geral, contrárias ao *status quo*. Para se posicionarem contra a ordem vigente, usam da racionalidade, “a razão se torna mesmo um

instrumento de negação das instituições, nisto que as transcende, revelando sua precariedade histórica” (RAMOS, 1995b [1955], p. 63). Por fim, essas classes manifestam um claro elemento utópico enquanto veem, em algum momento, o fim da história, enquanto concretização dos seus ideais e, provavelmente, de sua ascensão social.

Os grupos dominantes, por sua vez, pretenderiam, com todas as suas forças, imobilizar os processos históricos em fórmulas jurídicas consolidadas. Consideram de certo modo que “as leis que presidem ao dinamismo social são leis naturais ou eternas”, as quais eles conheceriam o funcionamento e o modo de manejar. No máximo defendem posições reformistas que não alteram profundamente a estrutura social. Em resumo, “por um imperativo topológico, por assim dizer, são levados a uma concepção quietista, estática, da sociedade” (RAMOS, 1995b [1955], p. 63).

As classes em decadência voltam-se para o passado, mitificando o momento em que comandavam a sociedade, tendem, desse modo, a uma atitude restaurativa da ordem e, em geral, destacam mais os processos irracionais da história, do que as racionalidades que movem os indivíduos (RAMOS, 1995b).

As classes médias oscilariam no apoio às outras classes, segundo a seguinte dinâmica:

nos períodos em que lhe é assegurado um nível de vida mais ou menos estável e em que descortina possibilidades de sobreviver, seja pelas oportunidades de emprego, seja pelo parasitismo, mantém-se aliada[s] às classes dominantes ou em declínio. Quando se encontra[m] em pauperização progressiva, inclina[m]-se para a adoção da ideologia da classe ascendente (RAMOS, 1995a [1955], p. 64).

Desse modo, Ramos realizou uma análise topológica das classes, importando-se menos pelas suas características inerentes num dado momento histórico, do que pelas posições relacionais que umas estabelecem com as outras de modo a constituir a dinâmica social. Sobre isso ele afirmou que:

estas posições são, ao mesmo tempo, posições de coexistência e de sucessão. Em qualquer momento podem ser discernidos grupos em uma destas posições. Por outro lado, tais posições são também fases [de ascensão, domínio e queda] por que passam as classes sociais (RAMOS, 1995a [1955], p. 64).

Esses movimentos relacionais decorreriam, em última análise, “das relações de produção, as quais condicionam a ascensão, o domínio e a decadência das classes e grupos sociais” (RAMOS, 1995a [1995], p. 67).

Ramos incorporou o conceito de classes sociais à sua teoria social, de modo que ele serviu de instrumento para diversas análises da sociedade brasileira, sobretudo, a partir da segunda metade dos anos 1950. Ela serviu para relacionar estilos de pensamento e também posicionamentos

políticos com as posições na estrutura social de seus defensores. No entanto, esses aspectos referem-se mais diretamente à teoria sociológica desse autor sobre a sociedade brasileira e não tanto à sua teoria social, que está em um nível de abstração mais alto. Por isso, por mais interessante que sejam, não constituem o objeto desse trabalho, em que nos restringimos à sua teoria social.

Um grupo de *status* relativamente desvinculado de sua classe, é assim que Mannheim definiu os intelectuais ou a *intelligentsia*, nas palavras do autor: “Êste estrato desamarrado, relativamente sem classe, consiste, para usar uma terminologia de Alfred Weber na ‘*intelligentsia* socialmente desvinculada’” (MANNHEIM, 1986, p. 180).

A *intelligentsia* é um fenômeno tipicamente moderno, pois somente no “período da ascendência burguesa é que o nível da vida cultural vai-se tornando cada vez mais desligado de uma classe determinada” (MANNHEIM, 1986, p. 181). Com isso a base de recrutamento dos intelectuais aumentou significativamente trazendo novas perspectivas para o confronto de ideias. É esse recrutamento mais amplo, que produz uma diversidade maior de intelectuais e impede a monopolização da função por uma única classe, e é o caráter de estamento, de grupo de *status*, que garante à *intelligentsia* uma certa independência da estrutura social. A identidade de um grupo de intelectuais decorreria de “um vínculo sociológico de unificação, ou seja, a educação, que os enlaça de modo surpreendente”:

[Os intelectuais teriam uma] participação em uma herança cultural comum [que] tende progressivamente a suprimir as diferenças de nascimento, *status*, profissão e riqueza, e a unir os indivíduos instruídos com base na educação recebida (MANNHEIM, 1986, p. 180–1).

Isso não significa que as diferenças de classe simplesmente desapareçam quando alguém começa a participar desse estrato social, há sempre uma dupla determinação, de classe e *status*:

os intelectuais, além de portarem indubitavelmente a marca de sua afinidade específica de classe, são também determinados, em seus pontos-de-vista, por êste meio intelectual que contém todos os pontos-de-vista contraditórios (MANNHEIM, 1986, p. 182).

É justamente essa tensão entre as origens de classe e o pertencimento ao mundo intelectual que proporciona um papel essencial para a *intelligentsia* na vida social moderna. Uma estrutura de classes com mobilidade social favoreceria um “pensamento dinâmico, elástico, em estado de constante fluidez e perpétuamente confrontado com novos problemas”, quer dizer, Mannheim (1986, p. 181) acreditava que a mobilidade social movimentava as ideias. A origem social do intelectual proporciona uma perspectiva própria da ordem social. Ao adentrar no campo da

produção simbólica, a pessoa tem que sublimar essa origem de classe em ideias comunicáveis e, na medida do possível, compreensíveis aos seus pares. Desse modo, ainda que nenhuma pessoa dedicada à vida intelectual, por si, possa compreender a complexidade de uma estrutura social, já que ela tem apenas uma perspectiva bastante limitada sobre esse objeto, ela pode compartilhar dessa herança comum e ter acesso a outras perspectivas que a enriqueçam epistemológica e eticamente.

A partir dessa dinâmica, a intelectualidade traduziria os conflitos sociais para o campo intelectual e os tornariam conflitos de ideias – algo possível somente se as bases de recrutamento de intelectuais forem bastante amplas. Mannheim considerava que a sobrevivência na batalha das ideias, favoreceria uma síntese das perspectivas em confronto e, a partir dela, uma visão sinóptica das tendências da estrutura social. O embate social sublimado no campo intelectual, vivido intensamente pelos grupos de intelectuais rivais, proporcionaria “a sensibilidade social indispensável para que se tornassem sintonizados com as forças dinamicamente em conflito [na sociedade]” (MANNHEIM, 1986, p. 183). Com isso criar-se-ia condições mais amplas para a democracia, já que mais perspectivas, vindas de diversos grupos e classes, possivelmente entrariam no debate público.

A visão que Ramos (1995a) tem da intelectualidade é bastante ambivalente. De um lado, também para ele, ela é responsável pelas grandes sínteses teóricas que iluminam o caminho dos povos no sentido da efetivação da racionalidade na história. De outro, ela forma quase uma casta, que a sociedade paga para estudar coisas abstratas e gratuitas, que escamoteiam ou desviam o olhar das relações de poder fundamentais e, fazendo isso, impedem a crítica da ordem social.

O autor ressaltou diversas vezes a função legitimadora da ordem social exercida pela intelectualidade. Afastados das atividades econômicas devido à sua formação escolar, os grupos de intelectuais representam uma “carga de inquietude” e de “periculosidade”, pois possuem os instrumentos necessários para questionar a ordem social, por isso a estratégia dos grupos dominantes com relação a eles costuma ser “dar-lhes significados simbólicos ou envolvê-los em mecanismos sublimativos” (RAMOS, 1953c, p. 2). Nas seguintes palavras e de forma ainda mais contundente, Ramos denunciou essa cumplicidade dos intelectuais brasileiros com o poder:

o trabalho intelectual foi marcadamente orientado para objetivos mais ou menos pitorescos e jamais para o esclarecimento mesmo da essência da estrutura social vigente e sempre de modo a evitar a total ociosidade de cidadãos que, de outra forma, poderiam converter-se em fermentos de influências subversivas. Aliás, em nossos dias, é visível este compromisso entre a camada letrada bem-sucedida e a classe dominante do país (RAMOS, 1953c, p. 2).

Sobre o caráter sectário da vida intelectual, Ramos enunciou as seguintes palavras:

Os profissionais — salvo exceções — enclausuram-se em pequenos grupos e dir-se-ia que só se sentem bem quando pensam em côro. Há indícios de que êstes cliques têm seus regimentos onde estão previstos, entre outros, ritos de iniciação e de demonstração de fidelidade. Até de agentes sabotadores dispõem os líderes dos grupos mais poderosos. Além disto, não falta, no comportamento das figuras de mais relevo desses grupos, uma evidente nota paranóica, a qual, às vezes, atinge as raias da impostura (RAMOS, 1953h, p. 1).

Por outro lado, os grupos de intelectuais têm condições de estabelecer uma nova função para si. Para isso deveriam mudar seu objeto de estudo e direcionar-se para os problemas que afetam a sociedade de seu tempo mais amplamente. Para isso deveriam compreender, quais são os movimentos e as tendências dominantes dessa sociedade e fazer a síntese delas, então poderiam fazer a escolha ética de que grupos apoiar. Por fim, uma vez escolhida uma nova função social para si, conquistada a partir do árduo trabalho sociológico de compreender as diversas posições sociais, os agrupamentos de intelectuais podem encontrar meios de potencializar sua ação na estrutura social. Esse processo, no que se refere aos anos de 1950, consistia na transformação desses grupos em forças produtivas, como se vê nas seguintes palavras de Ramos:

[A estrutura da sociedade brasileira], tendo ampliado as suas possibilidades de crescimento, oferece ao trabalho intelectual a possibilidade de exercer um papel eminentemente criador e dêle carece como um fator decisivo de aceleração do progresso. Daí resulta o novo significado que está adquirindo, entre nós, tôda e qualquer atividade intelectual. Em consequência disto, os recursos intelectuais estão cada vez mais sendo regidos por critérios econômicos. Passaram à categoria de fatores produtivos que têm de ser aplicados segundo a lei do rendimento máximo. A conversão das atividades intelectuais à categoria de fatores econômicos tem forçosamente de operar-se no campo das ciências sociais [...]. É compreensível, pois, que a sociologia inicie também uma tomada de posição ajustada às recentes circunstâncias emergidas em nosso meio (RAMOS, 1953c, p. 2).

Essa dupla função intelectual, de compreender a estrutura social e de atuar sobre ela, está expressa no seguinte fragmento:

O trabalho sociológico em países como o Brasil deve ser conduzido para atingir dois alvos: a elaboração da[s] idéias, conceitos, teorias com as quais a nação possa compreender-se a si própria, decifrar objetivamente os seus problemas; e a conversão diuturna do sociólogo ao interesse nacional, através da promoção de uma planificação do ensino e do trabalho de campo, no âmbito da disciplina em aprêço (RAMOS, 1995a [1953], p. 2).

O sociólogo brasileiro utilizou a categoria de *intelligentsia* para designar o grupo intelectual que assume posições públicas. A *intelligentsia* se caracteriza por duas notas: o espírito livre que a permite superar, parcialmente, seus condicionamentos sociais e a militância em favor de determinadas forças sociais. Ramos identificou a liberdade de pensamento à autoanálise sociológica, à ascese para libertar-se das forças sociais e à conquista da verdade.

Consequentemente, ele associou numa mesma categoria a busca pela liberdade de pensamento, a compreensão das forças históricas que condicionam a consciência, a tentativa de neutralizar o poder dessas e a objetividade do conhecimento. Essa imagem da *intelligentsia* encontra-se, por exemplo, na seguinte passagem:

Sua conduta se funda num ‘pensar independente’, isto é, num pensar cujo sujeito se esforça, tanto quanto lhe seja possível, em pôr em suspensão as habituais influências condicionantes da conduta. Sobretudo o pensar da *intelligentsia* é um pensar que se esforça por ser liberto do ponto-de-vista exclusivo de uma classe, ou como diz Mannheim, ‘sensível à natureza dinâmica da sociedade e ao seu conjunto’. Pessoalmente, não creio num pensar imune de condicionamento social. Mas admito, com fortes razões, que todo pensamento ajudado pela consciência crítica dos fatores que o condicionam, alcança necessariamente maior objetividade do que o desservido de auto-reflexão (RAMOS, 1961, p. 186–187).

Ramos defendeu que essa ascese sociológica não visava a mera fruição intelectual, mas deveria ser posta a serviço da sociedade:

A *intelligentsia* procura obter a suspensão dos estereótipos a respeito dos temas e, assim, examiná-los de maneira crítica. Mas a visão que alcança dêste modo não é para a sua fruição pessoal, destina-se a servir de instrumento na modificação da realidade (RAMOS, 1961, p. 186–187).

A posição existencial de Ramos era coerente com seus conceitos. Por exemplo, a sua produção sociológica sobre a questão racial fundamenta-se na sua teoria da *intelligentsia*. Suas teses de que a ascensão das pessoas negras às posições intelectuais e que a identificação do sujeito de pesquisa com um grupo étnico subalternizado possibilitam uma perspectiva nova sobre o “problema do negro” fundam-se sobre o pressuposto de que a síntese de perspectivas só é possível mediante ampla seleção dos quadros intelectuais e do combate de ideias enunciadas de pontos de vista diferentes. Ora, foi justamente isso que ele fez, inseriu no debate sobre a questão racial, usando as mesmas regras de sublimação intelectual vigentes no campo, a perspectiva das organizações políticas negras, mesmo correndo grande risco de ostracismo intelectual. Essa nova intelectualidade recrutada nos grupos étnicos subalternos fazem, acrescenta Ramos, avançar a universalidade no campo científico, pois são mais propensos a notar os etnocentrismos decorrentes da monopolização do trabalho intelectual por um grupo étnico e também, por estarem em processo de ascensão social, estão mais inclinados a se comprometerem com a mudança social. Esse é um retrato sociológico da atuação do próprio Guerreiro Ramos no campo intelectual brasileiro; enquanto ele seguiu à risca as regras intelectuais para criticar a academia, inclusive as regras acadêmicas, os agentes no campo

não agiram da mesma forma com ele, usando de diversos subterfúgios para não reconhecer suas posições intelectuais²⁰⁸.

Neste capítulo mostramos as principais ferramentas teóricas que compuseram o núcleo metodológico da teoria social de Guerreiro Ramos, sintetizadas no conceito de redução sociológica. Essa teoria implicitamente fundamentou os posicionamentos desse intelectual durante sua atuação no TEN, no DASP e na Assessoria Econômica de Vargas, e os seus combates com a sociologia acadêmica. Buscamos compreender como o campo intelectual brasileiro, em especial Guerreiro Ramos, importou essas ferramentas da sociologia alemã e trabalhou sobre elas para que se tornassem funcionais no contexto brasileiro. Ramos importou e modulou essas ferramentas, sobretudo, para a realização de uma crítica ao campo intelectual brasileiro, denunciando a importação acrítica de teorias, as tendências de enclausuramento e falta de funcionalidade no contexto local. Mas, sobretudo, ele criou um método capaz de corrigir essas falhas do campo intelectual, que decorriam mais da condição periférica do país, do que de características individuais da intelectualidade brasileira. Nesse sentido, ele mesmo afirmou o caráter terapêutico desse método: “nos países sub-desenvolvidos, como os da América Latina, a assimilação desta metodologia sociológica assume o caráter de verdadeiro antídoto ao academicismo e ao epicurismo cultural de suas elites” (RAMOS, 1955a, p. 17–18).

No próximo capítulo veremos como outro aspecto da teoria social alemã, aquele que estuda os processos de racionalização, serviu para que Ramos teorizasse mais profundamente acerca do modo de funcionamento do mercado cultural na periferia e também formulasse mais detidamente a dimensão ética de sua teoria social.

208 Isso fica bem evidente na polêmica entre a *intelligentsia* do TEN e Costa Pinto, ainda não estudada em seus detalhes, em que esse último desqualifica as posições intelectuais dos primeiros com palavras como estas: “A despeito disto, neste caso, mais uma vez, o pesquisador teve de viver as experiências que singularizam a ciência das relações humanas entre todas as ciências: referimo-nos ao fato, às vezes sacrificante mas sempre fascinante, de lhe ser permitido *ver como o seu material, ou uma parte dele, reage às conclusões de um estudo sobre ele mesmo. Duvido que haja biólogo que depois de estudar, digamos, um micróbio, tenha visto esse tomar da pena e vir a público escrever toda sorte de sordices e sandices a respeito do estudo do qual ele participou como material de laboratório. Na grei dos cientistas só os que estudam o humano podem viver essa experiência de ver o que um bípede pensa a respeito das análises feitas sobre ele no laboratório sociológico*” (PINTO, 1954, p. 2, *grifo nosso*). Mais detalhes dessa resposta lamentável de Costa Pinto à produção do TEN encontram-se nos trabalhos de Elisa Larkin Nascimento (2003).

6 OS PROCESSOS DE RACIONALIZAÇÃO NA PERIFERIA

Neste capítulo tratamos de outro aspecto fundamental da teoria social de Guerreiro Ramos, qual seja, sua teoria da racionalização. Assim, como o modelo da sociologia do conhecimento, ele produziu sua teoria da racionalização a partir de um diálogo com os conceitos e os diagnósticos de Max Weber e de Karl Mannheim que, por sua vez, condensavam a herança filosófica e científica produzida na Alemanha desde o final do século XVIII. Em vista disso, mostraremos como a problemática da racionalidade trabalhada por Guerreiro Ramos constitui parte de uma herança intelectual que remonta a Immanuel Kant e que tem, após diversas reformulações, em Max Weber e Karl Mannheim seus principais representantes no campo sociológico do início do século XX.

Mais do que formar um sistema teórico, essa teoria da racionalização, em seus diversos momentos, respondia a problemas concretos ligados à ordem social e ao poder. Por exemplo, Immanuel Kant escreveu seu famoso texto *O que são as Luzes?* procurando uma espécie de acordo com o déspota esclarecido Frederico, o grande (FOUCAULT, 2010). Seu argumento principal era o de que a obediência às regras sociais só poderia ocorrer livremente se elas fossem sujeitas ao debate racional no espaço público (KANT, 2011).

Max Weber, vivendo a crise da República de Weimar, defendeu heroicamente a sociedade liberal e a separação formal das esferas sociais. Para ele a racionalidade instrumental das ciências e da administração do Estado não devia subordinar a política às suas regras. Posição paradoxal, em que os diversos usos da razão impõem-se mutuamente limites para que a própria racionalidade, no sentido substantivo, possa se impor às racionalidades instrumentais (BRUBAKER, 1991).

Karl Mannheim escreveu em meio à derrocada final da República de Weimar e à ascensão do Nacional-Socialismo, sua preocupação recaiu em como diminuir o descompasso entre a racionalidade técnica, que em si não traria avanços civilizacionais, com a racionalidade substantiva, de modo a assegurar uma sociedade de massas onde o Estado utilizar-se-ia dos meios de controle social sem ferir as liberdades individuais e as ideias de fraternidade duramente conquistadas nos séculos anteriores (MANNHEIM, 1962).

Guerreiro Ramos teorizou sobre o desenvolvimento das racionalidades na periferia do capitalismo mundial, ali notou que o incremento da racionalidade técnica, ao contrário do que

acontecia na Europa, podia resultar em avanços civilizacionais em diferentes esferas sociais, desde que o processo de racionalização da economia fosse também direcionado para outras áreas da vida social. Por isso defendeu a industrialização na periferia como um processo civilizacional, que se bem conduzido poderia levar a liquidação das racionalidades espoliativas vindas do colonialismo²⁰⁹ (RAMOS, 1995a [1957], 1996 [1958]).

Ramos laborou sobre essa tradição interessada no uso das formas de racionalidade como modo de produzir avanços civilizacionais, no contexto periférico, no momento em que trabalhava no DASP, que militava no TEN, que participava na Assessoria Econômica de Vargas e que debatia no campo sociológico. Esse modelo, posteriormente, durante toda a sua trajetória intelectual, recebeu uma série de desenvolvimentos e esteve no cerne de sua teoria social, às vezes de modo implícito. Enquanto a redução sociológica, apoiada na sociologia do conhecimento, serviu de método crítico, a teoria da racionalização operou não apenas para diagnosticar os impasses da civilização moderna, mas também para modelar projetos civilizacionais mais amplos. Algo que Guerreiro Ramos iniciou nos anos 1950 e só terminou com a sua morte em 1982.

Veremos que a racionalidade, na análise sociológica de Weber, Mannheim e Ramos, é um conceito perspectivista, depende tanto do sentido visado pelo agente, quanto da posição do observador. Ainda que se possa falar de uma irracionalidade absoluta relacionando-a às pulsões de vida, também esse conceito é relativista, por consequência, as racionalidades e as irracionalidades são múltiplas. Para apreendê-las podemos utilizar tipos ideais, por exemplo, distinguimos, com certa facilidade, a racionalidade utilitarista daquela preocupada com valores. A centralidade da teoria da racionalidade está na sua capacidade de interpretar os impasses dos processos civilizacionais, medindo por esses tipos ideais a malha das racionalidades e suas tensões, por exemplo, para Weber e Mannheim, a civilização europeia, no início do século XX, vivia um impasse entre o alto desenvolvimento das racionalidades técnicas e um baixo nível de moralidade. Guerreiro Ramos mostrou que as racionalidades vigentes nas metrópoles frequentemente produziam irracionalidades nas periferias e que o que produzia irracionalidade no centro (tecnicização da vida) poderia produzir racionalidade nas bordas.

209 Sabemos que a ideia de racionalidade é bastante complexa e árdua, pretendemos na discussão a seguir, indicar quais sentidos atribuímos aos termos ligados a essa problemática. Adiantamos ser central na nossa exposição a relação entre formas valorativas ou substantivas de racionalidade e as funcionais ou instrumentais.

6.1 RACIONALIDADE, DESENCANTAMENTO E IRRACIONALIDADE

Com a dessacralização do mundo ocorrida em meio ao surgimento de diversos campos científicos de pesquisa, ocorreu, no pensamento europeu, desde o final do século XVIII, uma guinada em direção à antropologia filosófica ou à analítica da finitude (FOUCAULT, 2000). O tema da racionalidade tal como posto na tradição alemã do pensamento é, sobretudo, um assunto antropológico, já que se refere à razão humana enquanto produtora de um mundo cultural em que o humano pode habitar.

Kant é um marco fundamental nesses estudos da racionalidade, em sua obra fica evidente a relação entre razão e antropologia. Evidencia disso é sua afirmação de que o problema fundamental da filosofia é “o que é o homem?” (KANT, 1992, p. 42). Implícita nesta pergunta está a questão de saber qual é a finalidade da vida humana. Em relação a isso, a revolução kantiana consistiu em afirmar que os fins superiores não se encontravam na harmonia com o Cosmos ou na religação com Deus, mas, sim, na própria razão, quer dizer, o ser humano não necessitaria para alcançar suas finalidades supremas, de nenhum objeto exterior, transcendente ou imanente; pelo contrário, essas finalidades estariam na imanência da racionalidade humana que possibilitaria todas as condições de conhecer, de agir e de se salvar.

Em vista disto à questão “o que é a Razão ou a racionalidade?”, Kant diria ser é aquilo que dá sentido ao mundo, que constrói o mundo da cultura onde os seres humanos vivem e agem e onde eles têm de se efetivar. A racionalidade é, portanto, produtiva, não no sentido de que ela idealisticamente produz as coisas em si, mas no de que dá ao mundo, tal como ele aparece ao ser humano, suas regras de funcionamento, e de que orienta a conduta humana por suas formas *a priori*. Sem essas regras e essas formas de moralidade, haveria apenas o silêncio do espaço e do tempo infinito resultante da matematização provocada pelas ciências da natureza²¹⁰.

Deste modo, como nossa razão não seria capaz de regular as coisas em si, caber-nos-ia dar, por meio do entendimento, as regras dos fenômenos tais quais aparecem dados na intuição e, assim, por intermédio da imaginação, produzir a síntese necessária ao conhecimento. Com isso, Kant

210 Mais precisamente, podemos dizer que, visto que Kant não podia mais invocar uma “harmonia preestabelecida” entre a ordem das ideias e a das coisas, restou-lhe defender que, no processo do conhecimento, é o espírito humano que “deverá introduzir a ordem num mundo que quase já não a oferece à primeira vista” (FERRY, 2009, p. 12), ou, nas palavras do próprio Kant, em vez de admitir-se “que o nosso conhecimento se devia regular pelos objetos”, devríamos supor a hipótese revolucionária, já usada nas ciências físicas, de que “os objetos tem de regular-se por nosso conhecimento” (KANT, 2015, p. 29.).

captou em sua teoria do conhecimento e deu respostas aos avanços provocados pelas Revoluções Científicas e pelas Revoluções Burguesas, à medida que atribuiu à razão a missão “de num trabalho, na elaboração ativa e até mesmo na construção de leis [...] conferir sentido ao universo desencantado” (FERRY, 2009, p. 12).

Essa tradição de pesquisa da racionalidade continua por diversos autores alemães, entre eles Max Weber. É provável que o problema unificador de toda obra de Weber também seja saber “O que é o homem?”; defendendo esta tese ressaltou Wilhelm Hennins (1983, p. 78): “o interesse ‘central’ de Weber se dirige ao desenvolvimento do ‘homem’, está orientado por um conhecimento antropológico”, todavia, ao contrário de Kant que se voltava, principalmente, para a razão pura para conhecer o humano, Weber se dirigiu às formas históricas da racionalidade por meio das quais os seres humanos se constituíam como tais.

Embora haja ampla discordância acerca do papel das análises sobre os processos de racionalização na obra de Weber, é um consenso que este é um tema-chave, que ele fornece um ponto de vista privilegiado para entrar em seu pensamento e, mais importante, oferece um instrumental para analisar o mundo moderno²¹¹. Segundo Carlos Eduardo Sell (2012), Weber não almejou construir uma teoria sistemática e geral dos processos de racionalização, pelo contrário, suas análises sobre esses são fragmentárias e dispersas; isso se explica porque ele conduzia essas investigações sempre a propósito de pesquisas históricas, empíricas e particulares, no campo da economia, da religião, do direito, da burocracia e da ciência. Ele próprio precavia o leitor, em diversas de suas obras, sobre o caráter polissêmico e, às vezes, contraditório, do conceito de racionalidade (SELL, 2012).

Weber se faz devedor da distinção kantiana entre fenômenos e coisa-em-si, visto que para ele, como diz Brubaker (1991, p. 35, trad. nossa), “a racionalidade não está nas coisas, mas é atribuída a elas”. No entanto, ao contrário de Kant e mais próximo de Nietzsche, para ele a racionalidade não é unívoca, já que a mesma coisa poderia ser racional de um ponto de vista e irracional do outro.

Segundo Kalberg (1980, p. 1556), esse perspectivismo está profundamente associado ao reconhecimento feito por Weber, em suas análises históricas, da existência de uma “infinitude de postulados de valor possíveis”, deste modo, seriam inumeráveis os pontos de vista últimos para os

211 Em Sell (2012) há um balanço das interpretações dos diversos comentadores acerca do problema da racionalidade em Weber, nesta pesquisa assumimos posições muito próximas das de Stephen Kalberg (1980) e de Rogers Brubaker (1991). São a partir desses intérpretes que trataremos da questão da racionalidade em Weber.

quais se podem dirigir a conduta, devido à capacidade humana de orientar-se por valores e, assim, dar origem a processos de racionalização substantivos. Do mesmo modo, a irracionalidade não é uma propriedade inerente das condutas, mas o “resultado de uma incompatibilidade típica ideal de uma constelação de valores últimos com outra” (KALBERG, 1980, p. 1556, trad. nossa). Assim, como veremos, uma conduta substancialmente racional pode ser irracional do ponto de vista da técnica, e vice e versa.

Karl Mannheim também colocou o problema da racionalidade em relação à antropologia, inserindo-o no plano histórico, tal como fizera Weber. Para ele, era evidente a possibilidade das ciências históricas construírem uma “auto-análise”, “uma nova atitude em relação aos acontecimentos sociais”, que teria a “história como um campo de experiências e reformas”, capaz de explicar “como o mundo presente fez de nós os homens que somos” (MANNHEIM, 1962, p. 159–160).

A distinção mais fundamental no pensamento de Mannheim é entre racionalidade e irracionalidade. Todavia, essa distinção não é estanque, a transição entre racionalidade e irracionalidade é contínua. Como em uma via de mão dupla, interesses racionais e irracionais se transformam um no outro conforme a situação. De tal modo que o que interessa para a análise não é se há interesses irracionais escondidos sob motivações racionais, ou vice e versa, mas que condições favorecem a explicitação das racionalidades e que situações beneficiam a compreensão das irracionalidades (MANNHEIM, 1962).

Por este caminho, na análise mannheimiana as condutas irracionais adquirem uma relevância não encontrada na obra de Weber. Ele considera a irracionalidade na vida social como uma força ambígua, pois, de um lado:

está entre as forças mais valiosas do homem, quando age como força motriz no sentido de finalidades racionais e objetivas, quando cria valores culturais pela sublimação ou quando, como puro impulso, intensifica a alegria de viver sem romper a ordem social com a falta de planejamento (MANNHEIM, 1962, p. 73).

Por outro lado, ela pode ser canalizada por grandes capitalistas, por burocratas e por líderes carismáticos de sistemas autoritários para criar a desorientação, o terror e a insegurança nas massas, fazendo-as clamar por alguém que as tutelem, conduzam e dirijam para a integração forçada que, por consequência, desconsidera as liberdades individuais e as formas de uso livre da razão (MANNHEIM, 1962).

A definição weberiana de irracionalidade é perspectivista visto que, com exceção dos tipos de ação apoiados nos sentimentos e na tradição, para Weber, nada é intrinsecamente irracional, sendo-o apenas em referência a outras formas de racionalidade diferentes daquela que deu origem à conduta em questão; em outras palavras, padrões muito variados de conduta e de maneiras de viver podem ser racionais se olhados a partir de seu próprio ponto de vista (KALBERG, 1980).

Em relação a Weber, para Mannheim, a força da irracionalidade na vida social era muita, algo profundamente ligado ao contexto em que escreveu e também às tradições alemãs de pensamento vitalista das quais se aproximou. O que é central para este trabalho é compreender que a teoria da racionalização, sobretudo a mannheimiana, definida como planificação democrática da sociedade, produz um projeto teórico e político, que é nada mais, nada menos, que o direcionamento racional das pulsões irracionais da sociedade em vista da produção de avanços civilizatórios. É sob essa perspectiva que Guerreiro Ramos incorporou essa tradição alemã em sua teoria social.

Enquanto membro da elite burocrática nacional, Ramos realizou a incorporação da teoria da racionalização desenvolvida pela sociologia alemã, sobretudo, através de Weber e Mannheim. Racionalidade e irracionalidade são dois conceitos centrais da teoria social do sociólogo do DASP. O plano dentro do qual se desenvolve a teoria social desse autor, como já vimos, é a história, assim como nos dois autores alemães mencionados. Esta é o palco do confronto entre as formas de racionalidade (muitas vezes vistas como irracionais da perspectiva umas das outras) e das tentativas de apropriação, por cada uma delas, das pulsões irracionais da vida.

A teoria da racionalidade tal como desenvolvida na tradição que vai de Kant à Mannheim não constitui uma ontologia no sentido estrito, pois não fala do mundo nele mesmo, mas do mundo tal qual constituído pelos seres humanos através de diversas formas de racionalidade. Assim, é bastante significativo que num texto de 1946, onde resenha a obra principal de Max Weber, *Economia e Sociedade*, escreveu Ramos, nas páginas da RSP, que:

A concepção típico-ideal da ciência exprime o desespero da consciência humana diante do fracasso da explicação religiosa ou mágica das forças do mundo histórico. Ela é representativa de uma época secularizada em que os padrões sagrados foram radicalmente minados pelo trabalho corrosivo da razão (RAMOS, 2006 [1946], p. 270).

O resultado desse desencantamento do mundo foi o redirecionamento dos planos ontológicos para os da racionalidade e da irracionalidade, já que na perspectiva assumida por Weber e também por seu resenhista brasileiro:

O espírito humano e o mundo são inconversíveis. O homem está ilhado e nenhuma garantia possui de que a sua ciência seja uma expressão verdadeira do que o mundo é em si mesmo. Assim sendo, importa menos conhecer a forma ou substância do universo do que conhecer como podemos dominá-lo ou conjurar a sua irracionalidade²¹² (RAMOS, 2006 [1946], p. 270).

Está posto na citação acima o problema central da teoria da racionalidade de Mannheim e de Ramos, que podemos chamar também, segundo a linguagem da época, de teoria da planificação democrática da sociedade. Esse problema é o de dominar racionalmente, na medida do possível, as forças que parecem irracionais da perspectiva da construção e do gerenciamento de uma sociedade complexa que seja, ao mesmo tempo, justa e garanta a manutenção das liberdades individuais²¹³.

Tal qual no pensamento de Mannheim, também no de Ramos, racionalidade e irracionalidade se interpenetram, mantêm relações dinâmicas entre si e nunca uma é totalmente subsumida à outra. Em relação a isso, Ramos chegou a afirmar que a medida da objetividade decorre do quanto de irracionalidade se consegue compreender cientificamente. Nas suas palavras: “essa objetividade da técnica sociológica é devida, em grande parte, a um conhecimento da exata importância dos fatores irracionais na configuração das situações” (RAMOS, 1947f, p. 2). Outra afirmação nesse mesmo sentido é a seguinte: “a verifi[c]ação de que existe um elemento automático e irracional em toda conduta humana já é, ela mesma, uma consideração científica” (RAMOS, 1946e, p. 1).

Para construir um conhecimento objetivo da irracionalidade das ações sociais, Ramos propõe, apoiado em Weber, um método endopático complementar ao uso dos tipos ideais:

Além desta compreensão típico-ideal, Max Weber se refere a uma compreensão de caráter endopático, baseada na capacidade afetiva ou receptiva-artística do sujeito. Muitos sentimentos reais [...] e as reações irracionais (do ponto de vista da ação racional com referência aos fins) deles derivados podem ser ‘revividos’ afetivamente [...] podemos compreendê-los endopaticamente em seu sentido, e calcular seus efeitos sobre a direção e os meios de ação (RAMOS, 2006 [1946], p. 270).

Também o caráter perspectivista do par conceitual racionalidade e irracionalidade fizeram parte da recepção que Ramos fez de Weber. Evidência disso é a afirmação seguinte:

Uma das contribuições mais fecundas de Max Weber é a distinção entre a racionalidade e a irracionalidade, em termos de função antes que de substância [...]. A racionalidade ou a

212 Notemos que tal concepção antropológica do mundo, não é incompatível com nenhum pressuposto ontológico incorporado por Ramos na juventude, visto que segundo esses pressupostos, o ser humano estava lançado no mundo pela sua própria liberdade e este mundo não trazia em si nada de divino, sendo produto exclusivo da alienação das faculdades humanas.

213 Pode-se perceber nessa formulação como o projeto de planificação mannheimiano pretendia ser uma solução intermediária entre liberalismo e comunismo, sem recair no autoritarismo, porque se refere a controles sociais, mas também a valores como a justiça social e as liberdades individuais.

irracionalidade perdem o caráter intrínseco e adquirem sentido somente quando se objetiva um valor ou fim (RAMOS, 2006 [1946], p. 270–271).

Esse perspectivismo é possível na medida em que há diferentes esferas sociais, cada uma delas com seus próprios móveis de ação, de tal modo que surgem várias racionalidades na vida social que podem, inclusive, entrar em conflito umas com as outras. Sendo assim, a irracionalidade é relativa ao ponto de vista, o que é racional de uma perspectiva, pode ser irracional de outra.

6.2 AS FORMAS DA RACIONALIDADE

Como vimos, a distinção entre as diversas formas de racionalidade se tornaram ferramentas fundamentais na sociologia de Max Weber e de Karl Mannheim. Na teoria social de Guerreiro Ramos essa distinção também ocupou um lugar de destaque e serve como uma chave interpretativa muito poderosa de sua obra, ainda que pouco explorada. Neste tópico mostraremos como a distinção orgânica das faculdades da razão em Kant se desenvolveu numa tipologia das racionalidades em Weber, e como essa tipologia foi reorganizada numa síntese por Mannheim visando reunificar o entendimento dos processos de racionalização na história. Por fim, mostramos como esse tema foi recebido e como se desenvolveu no pensamento do autor que é tema central deste trabalho.

Uma das ideias inovadoras de Kant (2015) foi compreender a razão, ao mesmo tempo, como uma e múltipla. Ele conseguiu isso limitando e hierarquizando os diferentes usos da racionalidade. Um dos movimentos da Revolução Científica foi abandonar a ideia de estabilidade e encaminhar-se para a de movimento, o que implicou uma passagem do eterno para o temporal, para o mundo, para o secularizado. Kant acompanhou esse movimento limitando o uso teórico da razão ao mundo dos fenômenos, isto é, definiu que a razão teórica só pode tratar dos objetos temporal e espacialmente localizados. Aparentemente, isto levaria a racionalidade científica a todos os domínios da experiência humana e, em consequência, a causalidade, o mecanicismo ou a razão eficiente imperariam sobre a cultura. Nada mais distante do projeto kantiano, já que, para ele, mesmo o saber sendo uma das finalidades supremas da razão, de modo nenhum era a única e nem mesmo a mais importante.

A cultura humana, para Kant, constitui um sistema para o qual contribui a razão em suas formas superiores, isto é, enquanto legisladora autônoma e independente. Nesse sentido, ele

distinguiu uma faculdade superior do conhecer e uma faculdade superior do agir. No entanto, há um sistema orgânico e hierarquizado das finalidades autônomas da razão, nesse a razão prática, aquela que estabelece fins teleológicos para a ação humana, ou seja, o reino moral, é hierarquicamente superior à razão teórica que legisla sobre as regras de conhecimento dos objetos localizados no espaço e no tempo (DELEUZE, 2000).

Partido da distinção entre vários usos da razão, Weber multiplicou e fragmentou os processos de racionalização, de tal modo que a razão perdeu sua unidade²¹⁴. Ele viu os processos históricos de racionalização como descontínuos, devido às interferências heterogêneas das ordens sociais umas sobre as outras e também devido à contingência da ação humana. Ao contrário de Mannheim, ele recusou o uso de categorias mais totalizantes do processo histórico. Todavia, mesmo recusando uma categoria de totalidade, o que unifica os estudos da racionalização em Weber, é que todos eles se conduzem em vista de compreender a especificidade dos processos de racionalização no Ocidente, ou seja, apesar da fragmentariedade, dispersividade e descontinuidade, suas pesquisas se unificam por meio da problematização das forças históricas racionais que constituíram os europeus de sua época. A seguinte passagem serve de evidência a este argumento:

Ora por essa denominação [racionalismo], pode-se entender coisas muito diferentes [...]. Há, por exemplo, as racionalizações da contemplação mística, ou seja, num contexto que, considerado sob outras perspectivas, é especificamente irracional, da mesma forma que há racionalizações da sociedade, da técnica, do trabalho científico, da educação, da guerra, do direito e da administração. Cada um desses campos pode, além disso, ser 'racionalizado' segundo fins e valores últimos muito diferentes, e, o que de um ponto de vista for racional, poderá ser irracional do outro. Racionalizações têm existido em todas as culturas, nos mais diversos setores e dos tipos mais diferentes. Para caracterizar sua diferença do ponto de vista da história da cultura, deve-se ver primeiro em que esfera e direção elas ocorreram. Por isso, surge novamente o problema de reconhecer a peculiaridade específica do racionalismo ocidental, e, dentro deste moderno racionalismo ocidental, o de esclarecer a sua origem (WEBER, 1999, p. 11).

Em meio às suas problematizações históricas, na medida de suas necessidades de pesquisa, Weber construiu uma complexa tipologia das formas de racionalidade. Logo no início de *Economia e Sociedade*, ele apresentou quatro tipos de ação social, que podemos encontrar em todos os humanos: esses seriam capazes de orientar suas ações por valores, pela adequação de meios a fins, por afetos e por hábitos tradicionais. Da ação racional que calcula meios em vista de certos

214 Como já mencionamos, o plano de trabalho de Weber é a história, enquanto o de Kant é a razão humana pura, sobretudo. Nosso ponto de comparação entre os dois é a capacidade de distinguir e articular as formas de racionalidade humana, logo, numa perspectiva mais geral, os consideramos como dois pensadores antropológicos.

resultados (fins) e da ação racional orientada por valores decorrem diferentes racionalidades: a prática, a teórica, a funcional e a substantiva²¹⁵ (WEBER, 2000).

Antes de falar de cada tipo de racionalidade, convém ressaltar que, para Weber, todos eles confrontam o fluxo interminável da realidade social supostamente feito de acontecimentos pontuais, eventos desconectados e ocorrências concretas. Segundo essa pressuposição, insistimos mais uma vez, o mundo em si mesmo não possui sentido, em vista disto o objetivo central destas formas de racionalidade é dominar a realidade através da construção de regularidades compreensíveis e significativas, capazes de estabelecer certos padrões para a ação. Assim como no pensamento de Kant, também no de Weber, é a racionalidade que constrói o reino da cultura ou dos fins, onde habitam os seres humanos, com a diferença de que para Weber esses mundos são múltiplos, históricos, contingentes e singulares.

A racionalidade prática apoia-se na capacidade do ser humano calcular meios para obter certos resultados que satisfazem seus interesses particulares. Em geral, ela aceita uma visão de mundo dada externamente e a partir desta calcula quais os meios mais eficazes para atingir os resultados que favoreçam os interesses individuais e egoístas dos agentes postos dentro de uma dada realidade significativa (já que o ser humano não costuma suportar a falta de sentido do mundo, é preciso que alguma razão substantiva dê sentido ao real para que, depois, o agente possa nele buscar seus interesses). Conforme vai se firmando como modo de vida, a racionalidade prática tende a aumentar a precisão, a previsão e a calculabilidade. Este tipo ideal opõe-se às orientações transcendentais, aos deveres baseados em valores difíceis de se pôr em prática, às utopias e à racionalidade abstrata. Em resumo, embora tenha que se apoiar em valores, a racionalidade prática é totalmente pragmática e orientada para a resolução dos problemas cotidianos dos indivíduos (KALBERG, 1980); em última análise, trata-se de “uma disposição sistemática para certas condutas” que precisa ser orientada, em geral, pela necessidade de salvação (SELL, 2012, p. 166).

A racionalidade funcional (*Zweckrational*) busca um resultado (fins) a partir de um certo modo de ordenar os meios, portanto, envolve um raciocínio de meios e fins que se preocupa com as consequências das ações. Ela envolve o máximo de cálculo, de abstração e de formalização, colocando todos esses elementos em vista de um valor externo a ela. Como depende de um valor

215 Em geral, a racionalidade substantiva aparece em oposição à funcional, sobretudo, nos estudos reunidos em *Economia e Sociedade*; já nas pesquisas weberianas de sociologia da religião, a oposição mais frequente é entre racionalidade teórica e prática, embora o tema dos valores seja fundamental para a compreensão das religiões e o tema da formalização do pensamento seja importante para o entendimento das éticas religiosas (SELL, 2012).

para escolher os fins e os meios adequados, essa racionalidade subordina-se a outros modos de racionalidade substantiva que, no entanto, ela torna formas cada vez mais vazias, portanto, mais universalizáveis e gerais²¹⁶.

Ao contrário das outras formas de racionalidade, para as quais Weber encontrou evidências da existência nas diversas civilizações que ele estudou, a racionalidade funcional seria típica das sociedades que passaram pelo processo de industrialização, estando relacionadas intimamente com os processos de racionalização que aconteceram na esfera econômica, legal, científica, burocrática e política dessas sociedades (KALBERG, 1980). Em grande medida, quando Guerreiro Ramos e outros cientistas sociais brasileiros falaram em modernização e em mudança social estavam se referindo ao desenvolvimento dos processos de racionalização funcional, ainda que orientados por racionalidades substantivas distintas.

Enquanto a racionalidade prática lida plasticamente com o fluxo aleatório e fragmentário da realidade social, usando da competência de calcular meios e fins para a resolução de problemas cotidianos decorrentes dos interesses particulares dos indivíduos, a funcional, embora apoiada na mesma capacidade de cálculo entre meios e consequências, orienta-se por regras abstratas, gerais e de aplicação universal. É justamente essa formalidade e essa universalidade que dão legitimidade para tal cálculo. Ela carece, nela mesma, de uma orientação valorativa de modo a decidir quais meios e quais fins ela deve escolher, portanto, ela é relativamente neutra do ponto de vista axiológico²¹⁷, pois pode operar para a concretização de diversos valores. O que interessa nessa espécie de racionalidade são os cálculos entre os diferentes meios e as diversas consequências.

Em vista destas características, os processos de racionalização funcionais são impessoais, já que se fundam em regras abstratas e no cálculo do melhor rendimento. Tendo a racionalidade funcional, como todas as outras formas mencionadas acima, são incapazes de produzir éticas de

216 Essa relação entre a racionalidade funcional e a substantiva pode explicar porque um mesmo projeto de desenvolvimento pode ser apropriado por forças sociais que se orientam por valores diferentes. Por exemplo, o projeto nacional-desenvolvimentista esboçado por Guerreiro Ramos (1960), nos anos 1950 e 1960, racionalizava funcionalmente os meios necessários para se atingir a urbanização e a industrialização do país, ou de maneira mais geral, calculava os meios para aumentar a eficiência do trabalho humano, mas fazia isso orientado por valores como o bem-estar social e o desenvolvimento, o mais autônomo possível, das potencialidades da pessoa. Porém, projeto semelhante de desenvolvimento poderia ser capturado, em suas racionalidades funcionais, por uma casta estatal militarizada e colocado a serviço de interesses corporativos.

217 Não podemos perder de vista que estamos falando de tipos ideais, de fato, não existem tecnologias, regulamentos e racionalidades neutras. Porém, a questão fundamental não é saber se tal tecnologia, regulamento ou racionalidade são neutros ou não, mas a que níveis operam seus condicionamentos, por exemplo, ao nível do indivíduo, do grupo, da classe, da nacionalidade, do tempo histórico, da região geográfica, do grupo étnico/racial, do gênero, etc. São a esses problemas que a sociologia do conhecimento procura dar respostas.

vida, visões de mundo ou maneiras de viver, dado que todas elas dependem da rotinização de certos valores produzidos unicamente pela racionalidade substantiva (KALBERG, 1980).

Há uma certa afinidade entre a racionalidade funcional e a ética da responsabilidade, visto que ambas dependem do cálculo de resultados e também dos interesses funcionais de uma sociedade. Embora, Weber não faça essa ligação explicitamente, outros depois dele, como Parsons (em seu livro *A Estrutura da Ação Social*, de 1937), a fizeram. No Brasil, Guerreiro Ramos também realizou essa aproximação (na obra de 1966, *Administração e Estratégia de Desenvolvimento*). Como já dissemos, em grande medida, a intelectualidade brasileira pensou a mudança social no Brasil como um processo de racionalização funcional, dentro do qual um elemento fundamental era a responsabilidade intelectual, tema muito caro às ciências sociais no Brasil dos anos de 1950²¹⁸.

A racionalidade substantiva (*Wertrational*) envolve uma crença num valor inerente a um modo de agir. Deixando de lado os meios e os resultados, ela volta-se para as propriedades intrínsecas de uma ação. Deste modo, ela sempre está envolvida numa crença baseada num valor e na correção de uma conduta orientada de acordo com ele. A racionalidade substantiva é a base da ação ética na medida que partir da racionalização de certos valores, os seres humanos impõem-se o bem e o mau e, ainda, as normas que devem orientar a conduta, isto ocorre tanto nas religiões, quanto em éticas secularizadas como o comunismo (KALBERG, 1980).

A partir de certos postulados de valor, a racionalidade ética constrói padrões de pensamento e ação que tentam domar o fluxo dos acontecimentos empíricos que ocorrem na experiência humana. Ela modela padrões de conduta com mais força do que todas as outras racionalidades; difere-se da racionalidade teórica que ordena, principalmente, padrões de pensamento (e não de ação), e, também, da racionalidade prática, visto que ainda que aja diretamente sobre a ação, não o faz a partir do cálculo entre meios e resultados, e sim por postulado metafísicos ligados à definição do bem e do mal²¹⁹.

218 Por si, enquanto tipo ideal, a ética da responsabilidade não implica valores como a reciprocidade, o respeito à coisa-pública, à dignidade da pessoa, etc. Tudo isso depende do contexto histórico e de sua combinação com outras formas de racionalidade. Por exemplo, pode-se combiná-la com os valores cristãos e dar origem a formas de poder pastoral e disciplinadores da pessoa; ou pode-se arranjar-la com os valores da soberania individual e política, num contexto periférico, e, possivelmente, resultar em racionalidade como o nacional desenvolvimentismo de Guerreiro Ramos (1960).

219 Enquanto tipos, as formas de racionalidade substantivas não são em si, nem boas, nem más, ainda que Weber dê especial relevo a elas. De certa forma, esse conceito opera para além do bem e do mal, enquanto explica justamente, através de processos históricos, como bem e mal se constituem nas sociedades humanas. Podemos pensar que ainda que certos valores, como os religiosos, possam servir para ultrapassar a lógica da gaiola de ferro feita pelas racionalidades funcionais, não necessariamente eles conduziram a avanços civilizacionais, já que do ponto de vista de medidas liberais, como a liberdade individual, eles poderiam ser aprisionantes e mesmo irracionais.

Enquanto modela a conduta, a racionalidade substantiva configura formas metódicas de vida, introduzindo regras derivadas de certos valores, em geral, transcendentais. Com isso, ela suspende a racionalidade prática, já que essa está interessada apenas em objetivos particulares que são incapazes de dar sentido à vida. Quanto mais os valores implicados numa racionalidade substantiva estão unificados (através de práticas teóricas), maior o seu poder de ordenação da vida e de suplantação das racionalidades práticas e das funcionais. Esse poder decorre da sensação proporcionada por ela, digamos, de “dever cumprido”, que dá conforto psicológico diante do caos das experiências descontínuas; em outras palavras, a cada ação ética, o sujeito sente que controla e entende toda a realidade, impondo-lhe um sentido.

As racionalidades substantivas são as únicas a produzirem visões de mundo ou padrões éticos²²⁰ consistentes. Estas visões de mundo tendem a subordinar as outras racionalidades e fazê-las operar em sua direção²²¹. Quando, devido à forte coesão interna dos valores e à alta satisfação (psicológica e social) produzida pela sensação de “dever cumprido”, a racionalidade substantiva impera sobre as outras, surge uma ética da convicção, dentro da qual os indivíduos procuram expandir seus valores para todas as esferas sociais de modo a vincular amplos domínios da experiência ao seu modo de vida. Exemplos desse processo são o budismo, a vida dos monges, a rejeição sistemática do tradicional e a fé na razão natural do Renascimento, a crença iluminista na razão, a do liberalismo nos direitos do homem, etc. (KALBERG, 1980).

220 Aqui podemos precisar o conceito de ética usado neste trabalho. Trata-se de uma certa modelagem da vida feita pela orientação, de um indivíduo ou grupo, em relação a certos valores. De maneira geral, são as racionalidades substantivas, apoiadas por racionalidades práticas e teóricas e, em certos casos mesmo pelas funcionais, que produzem certos modos de vida éticos (*ethos*). Portanto, as éticas são sínteses complexas de racionalidades encontradas em certos grupos em certos períodos históricos, elas dizem respeito tanto aos valores que servem para pesar os diferentes aspectos da vida, quanto às orientações da conduta e mesmo às formas de governo (entendidas como a capacidade de conduzir a conduta) de si e dos outros; sobre esse conceito de governo ver Rose (1999).

221 Nos estudos dos processos de racionalização feitos por Weber, semelhantemente à valorização da razão prática por Kant, são os processos da racionalidade substantiva que possuem mais força na ordenação da vida. Quando esses processos imperam, a racionalidade teórica serve à substantiva produzindo a unificação dos valores e generalizando o seu conteúdo ao máximo possível, de modo a cobrir amplos setores da experiência humana. Quando eles penetram na racionalidade prática, se formam as éticas, à medida que garantias de sucesso da ação são dadas àqueles que praticam uma determinada conduta, em certos casos, essas garantias podem até se opor às formas de poder consolidadas, produzindo modos de vida hereges e heterodoxos. As racionalidades substantivas são capazes de suplantarem ou intensificar as racionalidades práticas, já que elas têm o poder para produzir ou suprimir condutas metódicas. Além disso, somente essas racionalidades evidenciam os aspectos irracionais da técnica (BRUBAKER, 1991) e conectam as teorias à vida, pois essas somente ganham carne e osso quando associadas com valores (KALBERG, 1980).

Diversos comentadores destacam o papel central das racionalidades substantivas na obra de Weber²²². Por exemplo, Sell explicou detalhadamente o papel desempenhado pela racionalidade substantiva nos estudos da religião feitos por Weber, segundo ele:

para compreender o processo de racionalização na esfera religiosa Weber deu especial ênfase ao papel dos valores éticos enquanto meios privilegiados pelo qual ocorreu, historicamente, a sistematização do modo de vida. Em outras palavras, Weber opta por mostrar que é o conteúdo moral das religiões que responde pela realização metódica dos fins e pela adoção de cálculos pelos quais os indivíduos moldaram, ao longo da história (e, em particular, no Ocidente), sua conduta de acordo com valores. Note-se que, em sentido geral e abstrato, o conceito de racionalidade prática é determinado pela adequação entre meios e fins; mas, do ponto de vista concreto e histórico-empírico, o que interessa a Weber é descrever o processo de regulação moral da ação social (SELL, 2012, p. 166).

No mesmo sentido encaminham-se as conclusões de Kalberg expressa nas seguintes palavras:

Em síntese, a racionalidade substantiva é o único tipo de racionalidade que possui o potencial para introduzir modos metodicamente racionais de vida. Embora os tipos teóricos e formais de racionalidade também são capazes de, indireta ou diretamente, ter um domínio consciente da realidade, nenhum deles introduz um conjunto de atitudes consistentes em relação à vida. Mesmo que dotado da capacidade de fazê-lo, padrões práticos racionais de ação permanecem simples reações às realidades heterogêneas. Assim, o modo racional prático de vida, caracterizado por um cálculo de meios e fins, voltado para interesses particulares, carece do elemento metódico presente quando os valores regulam, através de padrões éticos, a ‘ação de dentro’, principalmente para os crentes. Somente a racionalidade substantiva possui o potencial analítico para dominar ou racionalizar compreensivamente a realidade. Ela faz isso pela organização metódica e consciente da ação em padrões que são coerentes com a constelação de valores assumidos (KALBERG, 1980, p. 1168–1169, trad. nossa).

Em linhas gerais, são as constelações de valores, na medida em que se ancoram em forças sociais, econômicas e políticas, as responsáveis pelos processos lentos e descontínuos de mudança social. Weber recusou atribuir aos interesses econômicos o papel modelador do processo histórico, ainda que tenha notado a importância para o destino das civilizações de certas afinidades entre os tipos de ação econômica e as formas de vida ética, além de notar a influência dos fatores econômicos na gênese de certas éticas religiosas. No entanto, são os valores, como diz Kalberg (1980, p. 1170, trad. nossa), que “colocam os ‘trilhos’ ou as fronteiras-dentro dos quais os conflitos entre interesses econômicos, políticos e outros tomam lugar”. O sociólogo alemão se recusou a

222 Estamos enfatizando as funções do conceito de racionalidade substantiva no pensamento de Weber, porque acreditamos ser a valorização dessa forma de racionalidade um dos elementos centrais da teoria social de Ramos. Por exemplo, o que singulariza a teoria desenvolvimentista desse autor, é a preocupação com a espontaneidade da pessoa, isto é, com a crença metafísica nas singularidades criadoras que habitam os indivíduos, como fica evidente no conceito de homem parentético (RAMOS, 1963). Esse conceito possibilita entender como as crenças metafísicas de juventude funcionam dentro de sua sociologia sem comprometer os procedimentos de construção da objetividade. Trataremos do lugar e da função desse conceito na teoria social de Ramos mais abaixo.

atribuir aos interesses econômicos um significado generalizado, ainda que reconheça sua importância. Mas, em geral, para ele, somente as racionalidades substantivas têm força para romper não somente os interesses ordinários, quanto as maneiras tradicionais de vida e atitude.

Para entender os processos de racionalização que ocorriam na Alemanha dos anos 1930, Mannheim alterou significativamente a tipologia weberiana. Enquanto Weber construiu as suas ferramentas teóricas a partir de múltiplas categorias externas umas às outras, Mannheim deu preferência para a construção de conceitos sistêmicos e sintéticos. Deste modo, ele agrupou os quatro tipos de ação (afetiva, tradicional, relacionada aos valores e à calculabilidade) e os quatro tipos de racionalidade weberianos (prática, teórica, substantiva e funcional), em duas formas básicas de orientação da conduta e do pensamento, a substantiva e a funcional. Em seguida, ele distinguiu também as condutas racionalmente substantivas das irracionalmente substantivas e procedeu da mesma forma com as funcionais (MANNHEIM, 1962).

Para ele, uma conduta racional substantiva é aquela que não apenas dá inteligibilidade ao fluxo do real subjungando este a determinados valores de modo a inter-relacionar inteligentemente diversos eventos e dar-lhes sentido, como também para ser substancialmente racional a ação deveria ser verdadeira (do ponto de vista teórico) e, além disso, possuir um viés pragmático para diagnosticar e propor soluções aos problemas práticos da vida social²²³. Por outro lado, da perspectiva de Mannheim, é substancialmente irracional os instintos, o erro, a incapacidade de resolver problemas e a não orientação da vida por valores éticos²²⁴ (MANNHEIM, 1962).

Do ponto de vista da máxima funcionalidade de um sistema, Mannheim distingue as condutas em funcionalmente racionais e funcionalmente irracionais. Neste caso:

não entendemos absolutamente pelo termo 'racional' a realização de atos de pensamento e conhecimento, mas antes uma série de medidas organizadas de forma a levar a um objetivo previamente definido, recebendo todos os elementos dessa série de atos uma posição e um papel funcionais (MANNHEIM, 1962, p. 63–64).

Já são condutas funcionalmente irracionais aquelas que rompem a coordenação da ação baseada num objetivo definido externamente ou que não calcule seus resultados em vista de um fim

223 Com essa conceituação, Mannheim inter-relacionou quatro tipos que estavam separados em Weber: a ação racional referida a valores, a racionalidade prática, a teórica e a substantiva.

224 Duas considerações são importantes: primeiro, em suas análises da realidade histórica concreta, Weber frequentemente fazia a síntese dos seus tipos ideais, portanto não é propriamente este aspecto que o separa de Mannheim; segundo, parece-nos que o que distingue a abordagem dos dois autores é a questão valorativa, provavelmente devido à experiência nazista, Mannheim toma partido explícito, em suas teorizações, de certos valores da civilização europeia como a liberdade, a verdade, a justiça e, assim, coloca na irracionalidade substantiva formas de ação que contrariam esses valores devido ao fanatismo e à intolerância (MANNHEIM, 1962).

dados. Encontramos aqui o conflito entre as formas de racionalidade, pois não apenas atos substancialmente irracionais, como as fantasias ou as explosões de ira, podem atrapalhar a coordenação funcional das ações, como também todos os atos intelectuais e morais que contrariem a racionalidade técnica.

O momento inicial de recepção e incorporação desse tema ocorreu quando Ramos ainda estava no DASP, ali percebeu a importância heurística da distinção entre as formas de racionalidade, sobretudo, para entender o que seria a modernidade, caracterizada pelo desenvolvimento das racionalidades técnicas. Neste período ele desvalorizou as racionalidades substantivas atribuindo-as às sociedades pré-modernas. No começo dos anos 1950, quando participou da Assessoria Econômica de Vargas, e alguns anos mais tarde, quando integrou o Instituto Brasileiro de Estudos Sociais e Políticos²²⁵ (IBESP) e o Instituto Superior de Estudos Brasileiros²²⁶ (ISEB), ele apontou para a possibilidade de que, nos países periféricos, a racionalidade funcional poderia levar às formas de racionalidade substantiva. Por fim, a partir dos anos 1960, ele indicou, mais fortemente, a importância de desenvolver formas de racionalidade substantiva para que os indivíduos pudessem resistir aos processos de alienação promovidos pelas racionalidades funcionais e, no limite, conseguissem tomar o controle sobre essas.

Como argumentamos no capítulo 4, foram as vivências no DASP que originaram o interesse de Ramos pelo tema da racionalização. Nas práticas dessa instituição, destacava-se o combate às

225 Entre 1952 e 1953, após sua experiência na Assessoria Econômica do segundo governo de Getúlio Vargas, Ramos se interessou cada vez mais em compreender o governo do Brasil, com esse intuito participou das reuniões dos intelectuais que ficaram conhecidos como Grupo Itatiaia, formado por Hélio Jaguaribe, Rômulo de Almeida, Roland Corbisier, Ignácio Rangel, entre outros. Em 1953, como parte de um desenvolvimento do grupo de Itatiaia, Ramos e outros intelectuais reunidos em torno de Jaguaribe e preocupados com o diagnóstico e a intervenção nos problemas nacionais, fundaram o IBESP. Como mostrou Bariani (2005), o cerne das discussões do IBESP dizia respeito à questão do desenvolvimento, entendido como processo qualitativo de superação da miséria brasileira que abrangia os diversos setores da sociedade. Além disso, os membros desse grupo advogavam a formação de uma ideologia nacionalista capaz de aglutinar as forças e produzir essas mudanças sociais. Segundo Ramos (1995b), o IBESP se caracterizou como um grupo de pesquisadores da realidade brasileira que, através de sua revista (*Cadernos do Nosso Tempo*), divulgavam seus debates e pontos de vista para um público mais amplo. Havia nesse grupo um sentimento de responsabilidade social muito grande, nas palavras de Ramos, “um sentimento a respeito de defender o Brasil, a posição brasileira, qual devia ser a estratégia brasileira para organizar o processo da nossa autonomia, o pensamento da autonomia brasileira” (RAMOS, 1995b, p. 157).

226 Em julho de 1955, Guerreiro Ramos participou da fundação do ISEB, órgão vinculado ao Ministério da Educação e Cultura, responsável por diversos cursos livres nas áreas da economia, sociologia, política, relações internacionais e filosofia. O órgão teve grande influência na vida política brasileira até o Golpe de 1964. Nessa instituição, Ramos dirigiu o departamento de sociologia até 1958, quando deixou o Instituto devido ao apoio desse à candidatura do Marechal Henrique Lott à presidência da República (DE BRITO; LEITE; DE AZEVEDO FERREIRA, 2016). De certa maneira, o ISEB continuou os planos do IBESP de produzir diagnósticos científicos, acerca da realidade brasileira, para serem usados em projetos políticos. O ISEB foi um dos nichos mais importantes de elaboração da ideologia do nacional-desenvolvimentismo (ABREU, [s.d.]).

irracionalidades do patrimonialismo por meio da eficiência dos processos de racionalização funcionais. Em estreita conexão com essas práticas, nos anos 1940, a preocupação com a relação entre racionalidade e irracionalidade ganhou o primeiro plano na análise de Ramos, de tal modo que a separação entre racionalidade substantiva e funcional é praticamente eliminada. Isso ocorreu porque ele aproximou os elementos éticos aos aspectos técnicos, implicitamente supondo que modernizar o país era uma exigência moral. Evidência dessa síntese de conceitos aparece na sua resenha da obra de Weber. Segundo ele, nesta obra:

a racionalidade ou a irracionalidade perdem o caráter intrínseco e adquirem sentido somente quando se objetiva um valor ou fim. Mannheim utilizou, com habilidade, esta aceção funcional e faz dela uma viga mestra de sua teoria da organização social. Com muita propriedade acentuou que um ato racional não é necessariamente um ato inteligente, mas o é, se a sua ocorrência se ajusta à função de um sistema de outros atos (RAMOS, 2006 [1946], p. 271).

Ora, aqui Ramos faz uma dupla “confusão”: primeiro entre a ação referente a fins e a referente a valores; depois, entre racionalidade funcional e substantiva. Ele atribuiu a característica funcional tanto à ação referente a fins, quanto à referente a valores²²⁷; e colocou notas funcionais na racionalidade substantiva²²⁸.

227 Com relação a isso, a distinção feita por Weber é bastante evidente, como se vê a seguir: “A ação social, como toda ação, pode ser determinada: 1) *de modo racional referente a fins*: por expectativas quanto ao comportamento de objetos do mundo exterior e de outras pessoas, utilizando essas expectativas como ‘condições’ ou ‘meios’ para alcançar fins próprios, ponderados e perseguidos racionalmente, como sucesso; 2) *de modo racional referente a valores*: pela crença consciente no valor — ético, estético, religioso ou qualquer outro que seja sua interpretação — absoluto e inerente a determinado comportamento como tal, independentemente do resultado” (WEBER, 2000, p. 15). Dessa definição compreende-se que apenas a ação racional referente a fins pode ser funcional, uma vez que um comportamento funcional é aquele que ordena seus atos como as funções de um sistema — de modo muito semelhante ao que Kant chamou de uso privado da Razão. Já a ação racional referente a valores orienta-se não por uma função, mas por uma suposta essência de um objeto, seja esse imanente ou transcendente. Em sua leitura, Ramos identificou as duas condutas à funcionalidade.

228 Sobre a racionalidade substantiva Mannheim deu a seguinte definição: “Entendemos como substancialmente racional um ato de pensamento que revele percepção inteligente das inter-relações dos acontecimentos de uma determinada situação. Assim, o ato inteligente de pensamento, em si, será descrito como ‘substancialmente racional’”(MANNHEIM, 1962, p. 63). Sobre o termo racionalidade funcional, o enunciado de Mannheim é de que: “Nesses casos, não entendemos absolutamente pelo termo ‘racional’ a realização de atos de pensamento e conhecimento, mas antes uma série de medidas organizadas de forma a levar a um objetivo previamente definido, recebendo todos os elementos dessa série de atos uma posição e um papel funcionais” (MANNHEIM, 1962, p. 63–64). Como já dissemos, na racionalidade substantiva, Mannheim agrupou os tipos ideais de ação racional referida a fins, referida a valores, de racionalidade teórica, e de racionalidade prática. Desse modo, em Mannheim, a racionalidade substantiva envolve tanto conhecimento discursivo, quanto intuitivo, como fica evidente nos conceitos de pensamento planejado e de *principia media*. É essa combinação de pensamento intuitivo e discursivo que ele chamou de racionalidade substantiva. Por isso, a essa apreenderia tanto as relações, quanto se aproximaria da essência singular de um objeto através da categoria de *principia media*. Um pensamento funcional não poderia fazer isso, uma vez que este apenas constrói relações entre um objeto. Por exemplo, no sentido atribuído por Mannheim, um soldado que age racionalmente cumprindo ordens ou um burocrata que segue as normas de um Estado ou ainda um cientista que pensa unicamente a partir de padrões universais estabelecidos, não exercem a racionalidade no seu sentido substantivo, mas apenas em sua funcionalidade (MANNHEIM, 1962).

Essas “confusões” revelam mais do que uma suposta desatenção na leitura e apontam para as condições estruturais da sociedade brasileira e para o lugar de Guerreiro Ramos nessa estrutura. Diferentemente do diagnóstico de Weber e de Mannheim acerca dos elementos negativos da racionalidade funcional, que poderiam levar a civilização europeia para a barbárie, no contexto brasileiro, o Estado promovia, por meio do desenvolvimento da técnica econômica e administrativa, uma transformação profunda nas estruturas agrárias exportadoras. Daí que a racionalidade substantiva e a funcional fossem pensadas juntas, pois a técnica estaria produzindo avanços civilizacionais no país, no sentido visado por uma nova classe média em ascensão, de onde era selecionada a intelectualidade ligada às ciências sociais. Deste modo, a ênfase de Ramos na racionalidade funcional é perfeitamente compreensível, visto que do ponto de vista de um agente estatal em busca da transformação da realidade por meio da técnica burocrática, os aspectos do mundo agrário, como o patrimonialismo, eram demais próximos das relações coloniais e apareciam como irracionalidades diante do avanço tecnológico, que parecia dismantelar esse velho mundo e brilhava como caminho do progresso²²⁹.

Guerreiro Ramos refletiu explicitamente sobre as formas de racionalidade em seus trabalhos, escritos posteriormente a 1950, por exemplo, em *A Sociologia industrial* (1952), em *Administração e estratégia de desenvolvimento* (1966) e em *A nova ciência das organizações* (1981). Essa recorrência do tema das formas de racionalidade indica como ela é central para a estruturação do pensamento do autor. Para evidenciarmos esse argumento, convém nos referirmos à distinção mais sofisticada que ele fez dessas racionalidades nos anos de 1960. Apresentaremos aqui essa distinção mais tardia, pois ainda que implícito este é, segundo nossa tese, um problema fundamental da teoria social desse intelectual, na medida que liga sua metateoria fundada na pessoa humana com sua teoria sociológica da realidade brasileira a partir da mediação de uma teoria social da racionalidade em geral.

Em *A Sociologia industrial* (1952), embora a racionalidade funcional seja um tema muito mais presente e importante, Ramos definiu com mais precisão que anteriormente cada uma das formas de racionalidade. A racionalidade substantiva seria objeto da lógica, da moral, da estética, da jurisprudência e de outras atividades que Ramos (1952, p. 34, nota 32) chamou de “disciplinas dogmáticas”. Essas disciplinas julgariam os fatos a partir de um ponto de vista metafísico fundado

229 Se no âmbito das macro estruturas sociais, a distinção entre as formas de racionalidade não estava em primeiro plano nas análises de Ramos, de modo que ele chegou a confundir a racionalidade funcional e a substantiva, no plano subjetivo, como mostraremos mais adiante, ela é central.

na essência de um certo objeto. Já disciplinas científicas, não dogmáticas, como a sociologia, abordariam seus objetos do ponto de vista funcional, tratando de relações e não de essências. Assim, para a sociologia, “um ato é racional quando se integra num sistema de outros atos” (RAMOS, 1952a, p. 34, nota 32). Nesta definição, Ramos destacou a funcionalidade de um ato em sua relação com o objeto e não com o sujeito que realiza o ato, em ambas as relações, o cálculo seria um elemento fundamental.

Em *Administração e Estratégia de Desenvolvimento*, ele indicou que a distinção entre racionalidades liga-se ao problema da relação entre indivíduo e organização: de um lado, o indivíduo é apenas peça da maquinaria social, recebendo pressão externa para agir e pensar; de outro, ele guarda a sua singularidade, como sujeito de desejos e portador de uma racionalidade substantiva. Revisitando explicitamente a tipologia weberiana das ações, Ramos argumentou que a ação orientada por valores seria, no mundo contemporâneo, uma atitude heroica ou polêmica, já que orienta a vida por um valor transcendente, independente dos resultados, numa sociedade cada vez mais instrumentalizada. Essa forma de ação também se caracteriza por uma consciência sistemática de si, enquanto a ação referida a fins comportaria apenas uma consciência gregária (RAMOS, 1966).

Na mesma obra, agora sem a “confusão” anterior²³⁰, Ramos retomou as categorias de Mannheim para pensar a sociedade brasileira. No contexto de uma sociedade muito mais urbanizada e industrializada, com uma casta burocrática militar no poder, Ramos (1966) mudou sua perspectiva acerca da racionalidade, enfatizando o poder da racionalidade substantiva em refrear as irracionalidades geradas pelo processo de desenvolvimento do país. Agora, seria essa faculdade humana que criaria as condições para a boa sociedade, na medida que ela oriente, através da política, os processos de desenvolvimento nacional.

Ramos foi além das definições de Weber e Mannheim e, com ajuda de von Schelting e Parsons, identificou a ética do valor absoluto à racionalidade substantiva e a da convicção à funcional, e propôs, ao contrário do que parece indicar Weber no seu famoso texto sobre a política

230 Nessa obra de 1966, Ramos interpretou, de maneira muito rente ao texto, o conflito de racionalidades em Mannheim. Segundo ele, na perspectiva desse sociólogo europeu, de um lado, temos a racionalidade funcional, entendida como um sistema de atos organizados para atingir uma finalidade, contraposta à ação sentimental, à tradicional e à orientada por valores — ele ressaltou que do ponto de vista da funcionalidade, as outras formas de ação e, em alguns casos, mesmo a ação referente a valores, são irracionais. Já a racionalidade substantiva, envolveria a inteligibilidade, a transcendência e o controle das pulsões. Ela se dirigiria para o transcendente e, assim, submeteria as paixões, os costumes e até mesmo a funcionalidade e a utilidade (RAMOS, 1966).

como vocação, que essas duas éticas devem conviver, em tensão, dentro de uma mesma subjetividade — aliás esse seria o destino do ser humano na modernidade (RAMOS, 1966). Destacar essa tensão subjetiva em que um mesmo sujeito vive sobre a ética funcional da responsabilidade e a ética metafísica da convicção é uma inovação da obra de Ramos e é também uma forma de resgatar a tensão que o existencialismo personalista via entre pessoa e indivíduo, subjetividade e objetividade, liberdade e necessidade.

Fazendo um giro que tornou a racionalidade substantiva mais importante do que a funcional, Ramos defendeu que “nem Max Weber, nem Mannheim focalizaram sistematicamente o problema ético da racionalidade substantiva”, porque não compreenderam que pode “a própria racionalidade substantiva ser incluída entre os valores” (RAMOS, 1966, p. 58), quer dizer, o cultivo dessa faculdade humana, num mundo dominado pela técnica, já é, em si, uma forma de orientar a conduta a partir de valores transcendentais, embora sem transcender a experiência humana.

Podemos interpretar essa distinção mais sofisticada entre as racionalidades feitas por Ramos, na sua maturidade intelectual, como uma crítica às suas próprias tendências juvenis de unificar as formas de racionalidade no conceito de racionalidade instrumental. No entanto, devemos ter em mente que assim como para os teóricos europeus, é a tensão entre as duas formas de racionalidade que constitui um dos núcleos da obra guerreiriana. Desse ponto de vista, podemos argumentar que ainda que as ênfases se alterem durante sua trajetória, a tensão, ora maior, ora menor, entre as dimensões substantivas da vida humana e as instrumentais compõem, desde suas experiências no DASP, uma problemática central da teoria social do referido autor.

Uma evidência desse fato é que na sua última obra, publicada em 1981, ele procurou “um conceito de racionalidade mais teoricamente sadio, quer dizer, uma racionalidade substantiva, que ofereça base para uma ciência social alternativa” (RAMOS, 1981a, p. 2). Novamente ele partiu da distinção weberiana entre racionalidade substantiva e funcional, porém desenvolveu suas críticas a Weber, pois:

De fato, a *Wertrationalität* [racionalidade substantiva] é apenas, por assim dizer, uma nota de rodapé em sua obra; não desempenha papel sistemático em seus estudos [...]. Escolheu ele a resignação (isto é, a neutralidade em face dos valores, não a confrontação) como posição metodológica, em seu estudo da vida social²³¹ (RAMOS, 1981a, p. 6).

231 Como vimos na análise que fizemos do conceito de racionalidade substantiva na obra de Weber, segundo alguns comentadores, nessa obra, a racionalidade substantiva tem um papel fundamental de servir de contraposto à funcional que desintegra os valores, todavia, é uma questão em aberto saber se a posição de Weber é heroica, na medida que aceita e assume as contradições de seu tempo histórico (constituindo assim uma espécie de *amor fati* pelo seu destino), ou se é resignada, já que por não ter forças para mudar, consenti com o mundo tal qual ele é.

Nesse último trabalho, ele também retomou a teoria da racionalidade mannheimiana como ferramenta de diagnóstico das antinomias da modernidade. Destacou que, ao contrário de Weber, a posição de Mannheim “é estabelecida por propósitos éticos” (RAMOS, 1981a, p. 6), visto que quer mostrar o quanto a racionalidade funcional, apesar de útil, pode paralisar as faculdades inventivas do pensamento necessárias ao enfrentamento das situações de crises. No entanto, criticou o projeto de Mannheim pelo seu “ecletismo relacionista”, que o impediu de chegar a “um conjunto coerente de diretrizes teóricas” e a “um conceito de ciência social em consonância com sua noção de racionalidade substancial” (RAMOS, 1981a, p. 7).

Após a exposição desses conceitos, não devemos perder de vista que a classificação das formas de racionalidade tem a finalidade de produzir diagnósticos sobre a realidade dos seres humanos na modernidade. Vejamos, a seguir, como os pensadores mencionados neste capítulo construíram esses diagnósticos para, em seguida, ver como Guerreiro Ramos fez as suas próprias avaliações a partir da periferia do capitalismo.

6.3 AS TENSÕES ENTRE AS RACIONALIDADES E OS DIAGNÓSTICOS DA MODERNIDADE

Em geral, os pensadores mencionados indicam um conflito entre a racionalidade instrumental e a ética. A distinção entre a racionalidade substantiva e a formal é muito próxima da distinção kantiana entre a razão prática e a teórica, e também da separação entre o uso público da razão e o privado²³². Para Kant, as faculdades da razão podem entrar em conflito e produzir consequências danosas para o gênero humano²³³. Para evitar conflitos entre teoria e prática, entre ciência e moral, ele limitou o mecanismo causal do mundo técnico científico às questões naturais e deixou aberto o reino da moralidade, em que não vigorava a lei causal, para o uso prático da razão, isto é, para a liberdade que torna possível a moral²³⁴ (KANT, 2015).

232 Como notou Foucault (2005, 2010; [s.d.]), essas distinções críticas servem para construir uma ontologia do presente, ou seja, um diagnóstico acerca do que acontece “no agora” em termos do processo amplo da racionalidade. Esse diagnóstico é feito sempre a partir da detecção de um conflito interno à razão.

233 Por exemplo, quando a razão teórica pura começa a problematizar acerca de objetos que não se encontram no tempo e no espaço, ela ultrapassa seus limites legítimos e cai no dogmatismo afirmando coisas como a existência de Deus, da Alma e do Mundo, para as quais ela não pode produzir conhecimentos. Uma das consequências desse uso indevido da racionalidade científica é que o mecanismo causal da natureza, extrapolar-se-ia para o domínio ético e tornaria a liberdade humana impossível (KANT, 2015).

Assim como a tensão entre a razão teórica e a prática aponta para a relação entre o uso da razão como raciocínio funcional (baseado na categoria de causa e efeito, portanto, no determinismo) e o seu exercício como faculdade teleológica de orientar a conduta (fundado na ideia de causa livre, condição da moralidade), também a distinção entre o uso público e o privado da razão apontam para o mesmo problema. O uso privado da razão é funcional, obediente aos imperativos de manutenção da ordem, através dele o sujeito se coloca como “parte da máquina” e pode, em consequência, ser tolhido em virtude dos objetivos mais imediatos da coletividade (KANT, 2011, p. 27). Já o exercício público da razão é aquele feito pelo erudito diante do público letrado mais amplo possível, através do qual a faculdade de raciocinar rege-se (hipoteticamente) por suas próprias leis; nesse processo, o erudito se coloca não mais como “parte da máquina”, mas como “membro da sociedade cosmopolita”²³⁵ (KANT, 2011, p. 28).

O conflito entre as formas de racionalidade, para Kant, resolver-se-ia à medida que cada uma delas legislasse apenas sobre um domínio específico da vida espiritual e social de uma época. O respeito a esses limites produziria avanços civilizacionais, isto é, um progresso em direção às formas mais racionais de vida. Kant apostou que o uso livre da razão levaria a um aumento da liberdade humana, em consequência, a um progresso.

No entanto, os pensadores do século XIX e XX desconfiaram da autorregulação da racionalidade técnico-científica. Max Weber e Karl Mannheim diagnosticaram como característica da modernidade uma tensão crescente entre o uso teleológico livre da razão para a orientar a conduta humana²³⁶ e a racionalidade técnica, instrumental e/ou funcional²³⁷. Pode parecer paradoxal a importância conceitual que esses pensadores deram à racionalização substantiva, já que esta parece se opor ao diagnóstico de que, no Ocidente, a racionalidade funcional imperou e formou uma

234 Kant limitou o campo de legislação da razão teórica aos fenômenos localizados no tempo e, assim, abriu o caminho para que a razão prática atuasse nos objetos atemporais, isto é, concebidos fora do mecanismo causal da natureza, como mera forma *a priori* da lei. Deste modo, ele salvou o princípio da liberdade, que envolve a noção de uma causa originada na vontade do sujeito, da contradição com o princípio da causalidade (determinismo), que envolve o conceito de que tudo tem um antecedente, isto é, não se inicia na vontade do sujeito, mas fora de seu controle.

235 A partir desta distinção, Kant diagnosticou uma confusão entre raciocinar e obedecer: se supunha que os seres humanos para obedecerem não poderiam raciocinar. Pelo contrário, na sua época, era possível que existissem boas razões para obedecer ao soberano, desde que este também se orientasse pelos princípios das luzes. No nível social, podia-se desfazer essa confusão na medida em que nas instituições privadas, que dizer, regidas pela necessidade de manutenção da ordem, dever-se-ia tolher o uso da razão. Já nas instituições cosmopolitas de debate intelectual, a liberdade de raciocinar sobre qualquer assunto deveria ser total. Assim, se define nitidamente o espaço onde o soberano governa e se este governo é ou não conforme a razão (KANT, 2011).

236 Razão prática no vocabulário kantiano, razão substantiva no vocabulário de Weber e Mannheim.

237 Forma de racionalidade que, em Kant, ora envolve a razão teórica regida pelo princípio de causalidade em oposição à razão prática, ora envolve o uso público da razão em oposição ao uso privado.

jaula de ferro sobre os indivíduos. No entanto, esse aparente paradoxo é justamente uma estratégia para compreender a especificidade dos processos de racionalização no Ocidente.

Segundo diversos comentadores de Weber (BRUBAKER, 1991; KALBERG, 1980; SELL, 2012), a busca dos conflitos de racionalidade era um procedimento básico de sua obra, fazendo um jogo de perspectivas entre as várias formas de se racionalizar o mundo. Para Brubaker (1991), ele usou a distinção entre as duas referidas formas de racionalidade para explorar as tensões da modernidade, indicando como a industrialização, a burocratização e a mecanização crescente da conduta eram contrárias aos valores fundantes das sociedades liberais (igualdade, liberdade, autonomia). Em outras palavras, a racionalidade formal da economia e da administração moderna repousaria sobre bases políticas e morais problemáticas, tendo em vista que a máxima eficiência frequentemente contradiz os princípios éticos que justificavam essas duas esferas²³⁸. Como afirmou Sell (2012, p. 160), para Weber, “a modernização pode ser entendida como uma suplantação da racionalidade substantiva pela racionalidade formal”.

Weber utilizou-se do conflito de racionalidades para explicar o funcionamento das sociedades liberais em declínio, já Mannheim (1962) reatualizou esse modelo para pensar o desmoronamento da sociedade liberal diante da ascensão do totalitarismo, a formação de grandes oligopólios capitalistas e o surgimento das técnicas de controle das massas. O diagnóstico e a tese mais geral de Mannheim e que embasava todo seu raciocínio sobre a planificação democrática da sociedade era que “o desenvolvimento do moderno domínio técnico sobre a natureza está quilômetros à frente do desenvolvimento da capacidade moral do homem e de seu conhecimento da ordem e do controle social” (MANNHEIM, 1962, p. 52).

Ou seja, a racionalização na Europa teria levado a “um desenvolvimento desproporcional das faculdades humanas”, que ameaçava toda a civilização à medida que a distância entre as duas referidas formas de racionalidade aumentava (MANNHEIM, 1962, p. 52). Diferente de Weber para quem o conflito de racionalidades parecia insolúvel, de tal modo que se tratava apenas de viver

238 Weber diagnosticou uma série de processos que caracterizariam a sociedade moderna, por exemplo, o desmoronamento dos laços tradicionais, religiosos e éticos, a regulação crescente da vida por normas impessoais e abstratas, o grande desenvolvimento técnico científico que permitiu controlar melhor a sociedade e os seres humanos, entre outros. Porém, todos esses processos estão perpassados pela instrumentalização da vida humana, ou seja, pelas práticas cada vez mais precisas de cálculo e de adequação mais eficiente de meios aos fins desejados (BRUBAKER, 1991). Nesse processo, com a substituição da visão de mundo judaico-cristã pela mentalidade científica, gradativamente a racionalidade funcional tem se imposto sobre todas as outras, sobretudo, as racionalidades substantivas. Além disso, a racionalidade formal subjacente ao desenvolvimento da arena científica, das esferas legais, econômicas e burocráticas apontam para a supressão das ações orientadas por valores (KALBERG, 1980; SELL, 2012).

heroicamente as contradições de seu tempo, para Mannheim era preciso fortalecer o pensamento substantivo para ele ser capaz de pensar novos conceitos e novas formas de moralidade. A esse pensamento fortalecido, capaz de fazer o entendimento e a vontade avançarem ao nível dos desenvolvimentos tecnológicos, Mannheim chamou de pensamento planificado²³⁹.

Mannheim (1962) defendeu a tese de que uma nova forma de moralidade, baseada no princípio da responsabilidade social, era possível e necessária nas sociedades industriais de massas. Para ele, a responsabilidade individual vinda do liberalismo estaria ultrapassada, já que correspondia a uma sociedade em que havia pouca complexificação social, por isso, o indivíduo se responsabilizava apenas pelos efeitos mais imediatos de suas ações. À proporção que as esferas sociais se complexificaram e se articularam entre si, produzindo instituições gigantescas (por exemplo, oligopólios econômicos, partidos de massa, indústria cultural, sindicatos, entre outras), o indivíduo e os grupos dos quais faz parte necessitam se responsabilizar pelos efeitos de suas ações num sistema complexo de interações.

No entanto, eles não podem fazer isso sem compreender o funcionamento das sociedades em que vivem, por isso a teoria social moderna seria crucial para o desenvolvimento dessa responsabilidade ampliada, sem a qual, para Mannheim, as democracias modernas não poderiam funcionar. Perspectivas científicas como a sociologia adquiriam, nesse contexto, uma dimensão ética, já que à medida que elas formulam categorias para compreender os processos de racionalização que formam o mundo contemporâneo, elas contribuem para redução da alienação técnica e, com isso, para que o poder de decisão volte para as mãos dos cidadãos.

Enquanto para a Kant, a moralidade estaria garantida se a responsabilidade individual não fosse penetrada pela causalidade das ciências naturais e se os eruditos pudessem discutir livremente na arena pública, para Mannheim somente haveria liberdade se houvesse democracia nas sociedades de alto desenvolvimento técnico, o que somente seria possível se as massas adquirissem conhecimentos do mundo social suficientes para compreender como suas ações constituíam, através de tramas complexas, o mundo em que viviam, sem isso elas não poderiam se responsabilizar por ele. Guerreiro Ramos recebeu com especial entusiasmo essa noção de responsabilidade social e enfatizou constantemente o papel da sociologia nesse processo como uma “posição científica de

239 O termo planificação pode denotar simplesmente controle social, no entanto, para Mannheim, a planificação seria justamente uma forma democrática de regular os mecanismos de controle da sociedade (mídias, oligopólios, sindicatos, etc.) mediante processos democráticos e baseados na responsabilidade social. Esse termo pretendia indicar um caminho político alternativo entre o liberalismo e sua defesa da ausência de regulações da sociedade e o totalitarismo que representava o fim dos valores liberais individuais e o controle total de corações e mentes.

caráter funcional, isto é, proporcionadora da autoconsciência ou do autodomínio da sociedade brasileira” (RAMOS, 1981b [1954], p. 39)

Assim como o interesse central de Weber e Mannheim nos procedimentos de distinção das formas de racionalidade era estabelecer uma crítica da modernidade ou, usando a terminologia de Foucault (2010), uma “ontologia do presente”, também Guerreiro Ramos usou esse ferramental para entender os processos pelos quais passavam as sociedades periféricas de sua época. Seu diagnóstico e a sua propedêutica operam em dois níveis: um macro em que ele pensa a modernização do ponto de vista dos povos periféricos; e um micro através do qual ele se indaga sobre as formas do indivíduo resistir aos processos de subsunção de suas espontaneidades às racionalidades funcionais. Veremos esse processo em funcionamento nos dois tópicos a seguir.

6.4 RACIONALIDADES FUNCIONAIS E SUBSTANTIVAS NA CONSTITUIÇÃO DA MODERNIDADE PERIFÉRICA

Em 1946, apoiado no paradigma culturalista norte-americano, Ramos já notava que toda cultura moderna, entendida como sistema funcional, estava em mudança, porém essa não atingia homogeneamente todas as suas partes. Sendo assim, o autor caracterizou essa cultura justamente pela “demora cultural”, ou seja, algumas de suas partes mudariam rapidamente e outras vagarosamente, o que conduziria ao “problema da falta de consistência da cultura moderna” (RAMOS, 1946b, p. 1). Sob essa perspectiva, Ramos traçou um panorama próximo ao de Mannheim acerca do descompasso entre racionalidade funcional e substantiva, quando disse que:

A sociedade industrial está, por exemplo, sofrendo de várias modalidades de demora cultural. Tomando por balisa [sic] o progresso técnico contemporâneo, descobre-se facilmente que estão atingidos de uma demora cultural, a educação, os ‘mores’ familiares, a administração pública, o sistema jurídico e a política. A existência da demora cultural é assinalada por desajustamentos e frustrações, fenômenos característicos de nossa época (RAMOS, 1946b, p. 1).

A partir disso, percebemos que o avanço rápido da racionalidade funcional é uma das características essenciais, também para o sociólogo brasileiro, das sociedades modernas, da qual existiriam as seguintes expressões: o distanciamento das formas de ação e de poder baseadas na tradição, em favor de outras fundadas na aplicação de leis gerais, seja ao mundo físico, seja ao social (RAMOS, 1950d); a valorização dos aspectos da vida econômica, sobretudo do trabalho,

como esfera decisiva para uma sociabilidade preocupada cada vez mais com a eficiência; a secularização da doutrina cristã da salvação na ideologia do progresso constante do gênero humano; a formação da sociologia como autoconsciência das sociedades industriais; o letramento em massa da população (RAMOS, 1952a); a estruturação das pessoas na sociedade não mais pelos atributos de nascimento, mas pelas relações de competição, que levaram ao aparecimento da estrutura de classes (RAMOS, 1996 [1958]); e a constituição das estruturas administrativas do Estado numa base técnico-racional, substituindo o patrimonialismo (RAMOS, 2008 [1950]).

Durante a década de 1950, Ramos pensou o desenvolvimento do país por meio da promoção da racionalidade técnica, sobretudo, da economia. Na sua percepção, a industrialização desencadearia a racionalização das outras esferas sociais. Desse modo, não se tratava simplesmente de advogar a industrialização do país, mas de pensar esse processo como promotor da racionalização da sociedade. Nessa perspectiva, o autor pensou a economia em uma tradição weberiana, como “um inter-relacionamento estrutural de atitudes mentais”²⁴⁰ (MANNHEIM, 1986, p. 278).

Esse ponto de vista do sociólogo desenvolvimentista não se focava na industrialização em si, mas nos descompassos que ela produz, já que se trata de racionalizar toda a sociedade e não apenas sua economia. Como provam as análises de Weber e Mannheim, esses descompassos existem em grande parte das sociedades capitalistas, porém eles são mais importantes nas sociedades em processo rápido de urbanização e industrialização²⁴¹. Ramos chamou esse fenômeno de “contemporaneidade do não-coetâneo” e descreveu-o como uma “simultaneidade de fases” num mesmo contexto histórico, fato especialmente marcante nos países periféricos: “no Brasil encontram-se todas [as fases] pelas quais a humanidade até agora já passou, desde o comunismo primitivo ao capitalismo de Estado” (RAMOS, 1996 [1958], p. 139).

No caso brasileiro, esse descompasso era tamanho que, segundo Ramos, as pulsões sociais, despertadas pelo desmoronamento de uma ordem social que não conseguia mais canalizar os anseios populares, dividiam a sociedade em duas, produzindo um período intenso de crise, que gestava, possivelmente uma nova sociedade:

240 Embora Mannheim atribua essa noção idealista de economia ao próprio materialismo histórico que, nessa perspectiva, não seria materialista, mas hegeliano, cremos que ela pode ser muito bem aplicada à tradição weberiana da qual Mannheim e Ramos eram participantes.

241 Referindo-se ao “fenômeno da contemporaneidade do não coetâneo”, o autor argumentou que “nenhuma sociedade está isenta deste fenômeno, sobretudo numa época da história mundial, em que as comunicações se intensificam crescentemente” (RAMOS, 1966, p. 102).

É velho, no domínio da sociologia, a distinção entre os períodos orgânicos e os períodos críticos da vida de uma sociedade. Em seus períodos orgânicos, a sociedade consegue canalizar os impulsos humanos dentro de pautas consistentes, obtendo assim a integração das condutas. A crise surge quando estas pautas não são mais aptas a exercer um papel organizatório, deixando por assim dizer livres ou soltas as propensões novas. Então se torna evidente uma ruptura entre a sociedade produzida ou rotinizada e a sociedade em produção, em estado efervescente. Estamos hoje, no Brasil, vivendo um momento essencialmente crítico, caracterizado pelo descompasso entre as aspirações majoritárias dos brasileiros e a organização social vigente. É visível, hoje, um cisma na sociedade brasileira, cisma que, com o passar dos dias, cada vez mais se acentua. Uma sociedade velha desaba à nossa vista, minada por tendências novas que, perseguindo sua lógica imanente, estão suscitando desequilíbrios sociais, os quais para o sociólogo, são criadoras, pois auspiciam o advento de uma forma superior de organização social em nosso país (RAMOS, 1956h, p. 20).

Ramos investigou os descompassos entre os processos de racionalização “da sociedade rotinizada” com os oriundos da “sociedade efervescente”, nas diferentes esferas da sociedade civil (nas relações raciais, nas econômicas, na produção científica, nas relações entre indivíduo e estrutura social) e na sociedade política (na constituição das classes dirigentes, na administração pública, na organização dos partidos, na compreensão dos processos revolucionários). Para ilustrar esses processos e, com isso, mostrar a teoria social de Ramos em operação, aproximando-nos de sua teoria sociológica, trataremos de dois exemplos de desajustamento, estudados pelo autor nos anos 1950: o que ocorria no mercado cultural periférico e o que ocorria nas relações entre indivíduo e sociedade.

6.4.1 O DESCOMPASSO DO MERCADO CULTURAL PERIFÉRICO

Sob a forma de uma crítica à sociologia brasileira, produzida em meio aos seus combates com o que nomeou de sociologia acadêmica, Ramos empreendeu uma análise do funcionamento da cultura na periferia do capitalismo, uma espécie de reflexão sobre o mercado cultural brasileiro. Para fazer essa análise, ele usou a teoria dos processos de racionalização desenvolvidos por Weber e Mannheim mediadas pelas teorias cepalinas acerca do funcionamento da economia dos países periféricos. Assim, as análises de Ramos sobre o mercado cultural periférico são correlatas às feitas pela CEPAL acerca da economia; elas procuram generalizar, com as devidas mediações, as atitudes e alguns argumentos usados pela CEPAL para explicar as relações econômicas, tentando mostrar a eficácia desses conceitos para se pensar também as esferas culturais²⁴².

242 Há uma diferença marcante entre as análises da CEPAL e as de Guerreiro Ramos. Embora as duas compartilhem pressupostos historicistas acerca da especificidade da realidade latino-americana, da necessidade de métodos indutivos para abordá-la e de sua transformação de sociedades agrárias, voltadas principalmente para o mercado externo, em

Ramos considerava que a teoria econômica desenvolvida pela CEPAL era a que estava mais próxima dos acelerados processos de racionalização que ocorriam na esfera econômica, de modo que ela era a ciência social menos descompassada com a realidade. Tomando-a como modelo e refletindo sobre os ocorridos no II CLAS, ele se colocou a seguinte questão: por que não havia ainda uma sociologia nacional, comprometida com a formação de um mercado interno, com a melhoria das condições de vida da população e com a autonomia política, já que o processo de racionalização da economia dava todas as condições a tal ciência? Esse fio condutor o levou a mostrar como o mercado cultural, especialmente, a produção sociológica, funcionava na periferia do capitalismo. Para isso ele se apropriou de teses cepalinas acerca das relações entre centro e periferia, da substituição de importações, da formação do mercado interno, das formas de consumo das elites periféricas e as generalizou para entender e potencializar o mercado cultural brasileiro.

Quando iniciou sua crítica da sociologia e, por meio dela, da produção cultural no Brasil, Ramos objetivava, em última análise, difundir a racionalidade sociológica como fator promotor de desenvolvimento da estrutura social brasileira; sua intenção era usar como matéria-prima e como instrumentos de trabalho a sociologia desenvolvida em outros países de modo a produzir alterações concretas na realidade brasileira²⁴³. Mas, sua intenção não era somente a de formar especialistas capazes de assessorar o governo e os capitais privados para promoverem o desenvolvimento do país, ela envolvia também a difusão em larga escala da sociologia para a população, como uma forma de produzir uma autoconsciência da realidade e, como isso, a responsabilidade social necessária à democracia²⁴⁴. Nota-se que a questão fundamental não é meramente (re)produzir o desenvolvimento capitalista, mas dar capilaridade aos processos de racionalidade funcionais envolvidos no raciocínio sociológico, como parte de um processo maior de racionalização da sociedade²⁴⁵.

sociedades urbano-industriais, centradas mais no mercado interno, a abordagem cepalina é, sobretudo, estrutural, enquanto os procedimentos de Ramos, além de se preocuparem com a estrutura, também fazem as mediações psicológicas dos fenômenos estruturais. Sobre o método cepalino ver Bielschowsky (2000)

243 Assim, Ramos se localizava dentro de uma corrente do pensamento social brasileiro chamada por ele autêntica ou operativa, cujo procedimento consistia em “aproveitando a experiência acumulada do trabalho sociológico universal [...] servir-se dele como instrumento [para] auto-determinação das estruturas nacionais e regionais” (RAMOS, 1953b, p. 1 e 4).

244 Diversos são os textos que Ramos se refere a essa questão, por exemplo, em 1953, ele escreveu que “a tarefa iminente da sociologia no Brasil [...] é aplicar-se na criação das molduras intelectuais da nação e difundi-las em massa até transformá-las em comportamentos automáticos generalizados” (RAMOS, 1953a, p. 40).

245 É possível localizar essa perspectiva mais ampla dos processos de racionalização nos trabalhos da CEPAL, na medida em que eles orientam não apenas as ações econômicas, mas também as científicas e políticas. Vista da periferia, a racionalidade do mercado somente aprofundaria o subdesenvolvimento, no limite, ela conferiria um caráter anômico ou, poderíamos dizer, irracional aos processos produtivos nas bordas mundiais. Daí a necessidade de outras

Para que esse processo se efetivasse, no entanto, era preciso potencializar a racionalidade da própria sociologia, ou seja, “formar especialistas aptos a fazer uso sociológico da sociologia” (RAMOS, 1953e, p. 2), o que só seria possível através de uma crítica da sociologia praticada até então, para Ramos, uma ciência cúmplice das elites dominantes e da exploração imperialista do país. Seria necessário que as pessoas praticantes de sociologia “cortassem os cordões umbilicais que têm tornado esta disciplina um subproduto abortício do pensamento sociológico europeu e norte-americano” (RAMOS, 1953b, p. 1). Assim como na crítica econômica da CEPAL, Ramos partiu da inserção da produção cultural erudita do Brasil no contexto internacional, mostrando como ela é basicamente importadora de saber e que o saber produzido por ela era inoperante no contexto brasileiro.

O primeiro problema encontrado pelo sociólogo desenvolvimentista em sua crítica à sociologia nacional é a própria maneira de importar a sociologia como se ela fosse um produto acabado. Como a CEPAL, Guerreiro Ramos criticava o falso universalismo das teorias produzidas nos grandes centros²⁴⁶. O problema não está na teoria estrangeira em si, pois ela “é o que tem de ser”, isto é, “a componente inelutável de uma totalidade histórica” em que se acha inserida. Isso significa que ela responde aos seus próprios problemas e aos seus próprios interesses. Seria preciso purificar esse produto importado de suas intencionalidades historicamente ligadas ao seu contexto específico, pois o que “dela nos convêm são os procedimentos técnicos e não a motivação” (RAMOS, 1953a, p. 32).

Existiria uma grande tendência etnocêntrica na produção cultural estrangeira ligada ao fato mesmo dessa ciência ser condicionada historicamente por certas estruturas nacionais. Essa tendência se torna ainda mais manifesta quando intelectuais de outros países fazem do Brasil seu objeto de pesquisa. Em geral, as descrições do Brasil feitas por viajantes entendidos, por pesquisadores estrangeiros interessados em exercícios escolásticos e por acadêmicos estadunidenses e europeus preocupados em escrever suas teses de doutorado são, frequentemente, apenas uma

racionalidades intervirem no processo social: a racionalidade científica diagnosticaria os problemas estruturais dos países periféricos e forneceria esses diagnósticos ao Estado que deveria levar a curso um projeto racional de desenvolvimento da economia. Dessa união entre a racionalidade científica e a política decorreriam a possibilidade de planificação da sociedade, ou seja, “a ‘etapa lógica’ que se seguia ao reconhecimento dos problemas do desenvolvimento, vale dizer da necessidade de conferir racionalidade ao processo espontâneo de industrialização em curso” (BIELSCHOWSKY, 2000, p. 35). Essa racionalidade consistiria, sobretudo, da “seleção de setores e projetos de substituição de importações, de acordo com o critério de ‘produtividade social marginal do capital’” (BIELSCHOWSKY, 2000, p. 36).

246 Prebisch já denunciava que “a teoria econômica geral, contemplada a partir da periferia, é [marcada por] seu falso sentido de universalidade” (PREBISCH, 2000, p. 80 n.1).

manifestação “do complexo imperialista daqueles países” (RAMOS, 1953a, p. 12). Dado que, como já notara Prebisch, os cientistas dos países centrais estão preocupados com seus problemas, não se voltando com especial atenção para os países periféricos, é comum que a propagada universalidade de suas teorias seja bastante precária; por outro lado, a adoção desse universalismo pela intelectualidade periférica seria uma forma de fugir a seus problemas concretos²⁴⁷. Tal imperialismo é um tipo sutil de violência simbólica, “não baseado na coerção, mas assegurado pelo próprio fascínio que exercem sobre os colonizados as instituições dos povos colonizadores” (RAMOS, 1953a, p. 11).

Entre todos os imperialismos, o relacionado à sociologia norte-americana seria especialmente prejudicial às sociedades que precisam acelerar seu desenvolvimento, visto que ele traria, em seus conceitos, tendências anistóricas e imobilizantes do pensamento sociológico:

Tôda a sociologia e a antropologia norte-americanas, largamente difundidas no Brasil, baseiam-se no pressuposto de que a sociedade ‘*yankee*’, atual, é perfeita ou definitiva, apresentando apenas defeitos parciais, que podem ser corrigidos através de medidas tecnicamente elaboradas. Absolutizam o presente. Não o vêem como um momento fugaz de uma série dialética. Examine-se o sistema de referências da sociologia geral, nos Estados Unidos, com os seus conceitos de isolamento, contacto, competição, conflito, acomodação, assimilação e contrôle social. Todos eles refletem uma atitude antidialética e paralisante, de uma sociedade que, para usar o termo de Toynbee, ‘idolatriza-se’ ou que está adormecida sobre lauréis (RAMOS, 1953g, p. 4).

Ademais, ao falso universalismo dos imperialismos revestidos de conceitos sociológicos, somava-se o excesso de racionalização funcional, não orientada por propósitos maiores, como um dos principais fatores promotores da alienação da intelectualidade nacional. Incapazes de resistir às leis do mercado que se tornavam normativas para a inteligência, esse grupo intelectual tendia a aceitar os padrões do comércio internacional também no domínio das ideias, perdendo sua capacidade de agir criativamente para enfrentar os desafios impostos pela sua vida comunitária:

Vive-se um momento crepuscular de exaustão dos homens que lideram o país, em seus vários planos, e das idéias que representam. As conseqüências desta situação só podem ser perniciosas para a inteligência que, descomprometida com os valores, se torna disponível, do ponto de vista ético. Então é de ver-se a floração do mercantilismo da inteligência e a sua transformação em uma entre outras mercadorias, sujeitas às leis do mercado, em resumo, a traição da mesma à sua específica vocação, que é o risco, a responsabilidade (RAMOS, 1953a, p. 35).

247 Ramos expressou esse raciocínio com as seguintes palavras: “O ideal da sociologia universal nos países líderes do pensamento sociológico é, assim, um sintoma de etnocentrismo. Nos países culturalmente coloniais, é uma superfetação compensatória do complexo de inferioridade de certos elementos de elite” (RAMOS, 1953a, p. 9).

Ramos especificou o modo de funcionamento da produção intelectual brasileira de modo a explicitar como ocorreu essa “mercantilização da inteligência” e porque ela foi desfavorável aos interesses nacionais. Segundo ele, devido à importação excessiva de produtos culturais, o mercado interno das ideias diminuiu sua força produtiva, gerando problemas de integração cultural em toda a sociedade. Segundo o autor, “acontece muitas vezes que, por uma diminuição ou um falecimento da capacidade criadora das elites, as sociedades entram num processo de desintegração ou de hibridização pelo uso e consumo extensivo de produtos culturais exógenos” (RAMOS, 1953a, p. 33).

Do ponto de vista da utilização racional dos recursos para a construção do desenvolvimento, a cultura erudita vigente no Brasil se tornou inútil, um excesso, uma forma de consumo suntuária, descomprometida com as aspirações comunitárias, sem funcionalidade e vivacidade. Nesse sentido, afirmou Ramos que “a cultura de nossos homens de prol é, por assim dizer, uma espécie de sobremesa do país. Passa pelas alfândegas. Classifica-se na ordem dos enlatados ou das conservas” (RAMOS, 1953a, p. 34).

Essa é a cultura que “tem grande poder de irradiação entre os letrados”, orientada pelas “receitas escolásticas da hora”, de modo a “conduzir-se ao compasso das idéias vigentes além mar” (RAMOS, 1953a, p. 20, 22). Dessa necessidade de consumir a última moda em termos ideacionais resultaria uma série de procedimentos que retirariam a funcionalidade das ideias em relação aos problemas nacionais. Entre essas atitudes estariam a tendência especulativa, o interesse pelo anedótico, a mumificação dos objetos através de sua descontextualização, a ortodoxia metodológica, a “desvinculação de viajantes” perante as condições locais e a atitude consular em relação aos interesses estrangeiros no Brasil (RAMOS, 1953a). No plano coletivo, o conjunto dessas atitudes resultaria na ausência de forças centrípetas que permitiriam a formação de um mercado interno de ideias intimamente relacionado com os problemas nacionais, condição da autenticidade da cultura periférica.

No âmbito da sociologia, tais atitudes seriam ainda mais graves, tendo em vista que contrariam a própria lógica do trabalho sociológico que consistiria, essencialmente, na contextualização histórica dos fenômenos humanos. Sem a desnaturalização e o desencantamento proporcionados pela lógica do raciocínio sociológico, os produtos sociológicos internacionais ganhariam características mágicas, geradoras de obediência e reverência, como se fossem sistemas de verdades eternas:

O sociólogo indígena parte, quase sempre, de um sistema importado do exterior, ao qual êle dá validade absoluta e se filia incondicionalmente [...] assume-se, entre nós, em face dos métodos e produtos do trabalho sociológico no exterior, uma atitude apologética. Tudo que de lá vem é ortodoxo, excelente, imitável. Não se acordou ainda para o fato de que os meios e resultados do trabalho sociológico são condicionados por estruturas nacionais e regionais. Afirma-se a eficácia imanente das transplantações. Não se assume uma posição sociológica na discussão da sociologia (RAMOS, 1953b, p. 4).

Sobre o encantamento propiciado pelas teorias estrangeiras, Ramos afirmou ainda que:

na conduta dêstes [sociólogos] é notória uma atitude quase mística em face dos processos teóricos e práticos da sociologia européia e norte-americana. Em sua maioria, o sociólogo latino-americano ainda não saiu do gabinete, ainda não interrompeu o turismo pelos sistemas em que se compraz, de há muito. Dêste modo, a sua atuação, por falta de ingredientes históricos, carece de real eficiência, [...] [devido ao] êxtase em que jaz face aos produtos do pensamento sociológico estrangeiro (RAMOS, 1953g, p. 4).

Em meio a essa áurea mística, os métodos e procedimentos sociológicos vão se sacralizando, tornando-se “verdadeiras estátuas sagradas”, cuja profanação, por meio da historicização, provoca aos clérigos da sociologia “indignação de vestais” (RAMOS, 1953i, p. 2). Essa “ciência” orientada para o texto e não para a realidade²⁴⁸ tem suas tendências escolásticas agravadas pela condição colonial, que combinadas só produzem a menoridade e “incapacitam o estudante para o exercício funcional de uma atitude sociológica”²⁴⁹, já que essa depende da consciência crítica que não “existe uma verdade sociológica eterna, imutável, ‘au-dela’ da contingência histórica” (RAMOS, 1953a, p. 4).

Agravando o escolasticismo, o processo de institucionalização da sociologia no Brasil não teria ocorrido na medida do amadurecimento dos profissionais e do aumento da funcionalidade social dessa disciplina. A cátedra de sociologia no Brasil não teria sido o resultado de uma sociologia prática que depois se institucionalizou academicamente, pelo contrário, primeiro teria se criado a oferta, abrindo mais cátedras que nos países europeus, e depois se esperada a demanda, que não veio devido ao insulamento acadêmico dos professores da área (RAMOS, 1953g).

Consequentemente, as obras produzidas nessa economia não podiam deixar de ser uma espécie de “artigo de exportação” para o qual não se tem mercado, um malabarismo de ideias com “caráter de exercício didático”, nos quais a resolução dos problemas “se apresentam em molduras

248 “O que preceitua o texto estrangeiro acêrca de métodos e processos de pesquisa lhe parece correto. Procede, assim, de maneira dogmático dedutiva” (RAMOS, 1953i, p. 2).

249 “A formação do sociólogo brasileiro ou latino-americano consiste, via de regra, num adestramento para a disponibilidade da inteligência em face das teorias. Êle aprende a receber prontas as soluções e quando se defronta com um problema de seu ambiente, tenta resolvê-lo confrontando textos, apelando para as receitas de que se abeberou nos compêndios. Adestrado para pensar por pensamentos feitos, torna-se, frequentemente, quanto aos sentimentos e à volição, um ‘*repetiteur*’, isto é, sente por sentimentos feitos, quer por vontades feitas” (RAMOS, 1953b, p. 4).

pré-fabricadas” (RAMOS, 1953a, p. 20). Esse modo de consumo e produção das ideias, típico dos países periféricos, produziria subjetividades caracterizadas pelo “complexo transoceânico”: sujeitos hipercríticos e hipercorretos, que pensam em língua estrangeira e agem como se estivessem fazendo sua carreira no exterior, vivendo da glosa e da administração de sistemas teóricas estrangeiros, sempre prontos para corrigir os fatos perante as teorias (RAMOS, 1953a, p. 40). Existencialmente, tratar-se-ia de uma alienação diante da realidade que se vive; psicanaliticamente, de um “sado-masiquismo” intelectual, uma psicologia perversa que se compraz nos castigos que desferi a si e aos outros, por não se enquadrarem nos padrões criados além-mar — uma formação psíquica, no limite, doentia (RAMOS, 1953a, p. 40).

Há uma explicação histórica e sociológica geral para o saber sociológico alienado que se desenvolvia, segundo Ramos, naquele momento. Ele era a expressão de um descompasso maior entre as racionalidades econômicas e as racionalidades políticas e culturais que vigoravam no Brasil. A colonização portuguesa teria sido eficaz no seu processo de dominação porque impôs suas instituições sobre as das culturas autóctones existentes no território que hoje é o brasileiro, isto é, através de um “artificial tecido de instituições com que vestiu a nossa realidade, ‘verdadeiro rolo compressor que nivelou o terreno’” (RAMOS, 1953f, p. 4). Desse modo, conseguiu Portugal que as instituições aqui implantadas funcionassem em favor das nações dominantes, em grande medida, o mesmo processo continuou após independência com as instituições brasileiras funcionando a contento do imperialismo europeu. Desde então, as elites e a classe letrada não conseguiram e/ou não quiseram alterar esse modo de funcionamento das instituições brasileiras voltadas para fora, pelo contrário, continuaram importando instituições estrangeiras carregadas de intencionalidades imperialistas para resolver os problemas nacionais (RAMOS, 1953f).

Com o desenvolvimento da racionalidade capitalista voltada para o mercado interno, tal modo de proceder tornava-se, cada vez mais, incapaz de resolver os problemas que se impunham ao país. A partir de então, a mera “transposição de aparatos institucionais avançados” não poderia produzir “efeitos aceleradores do progresso” devido à dinâmica interna da estrutura social brasileira, que como país periférico, diferia enormemente de outros países centrais de onde se importavam instituições (RAMOS, 1953f, p. 4). Centrados nos seus interesses particulares, os grupos dominantes foram incapazes de uma racionalidade mais ampla que compreendesse que “não são necessariamente transferíveis, num dado momento, de um país para o outro, quando estão em diferentes fases de desenvolvimento, os critério de ação social” (RAMOS, 1953d, p. 2).

Acompanhado essa incapacidade de ver o conjunto dos problemas próprios a um momento histórico particular da sociedade brasileira, estaria uma ilusão profundamente ligada à psicologia colonizada dos intelectuais periféricos, ou seja, “o fato de considerar idênticos, na presente época, o momento de seus países e o de países mais desenvolvidos” (RAMOS, 1953d, p. 2). Assim como as elites nacionais gostam de consumir os produtos mais sofisticados produzidos pelos centros capitalistas, também a intelectualidade periférica gosta de ostentar conhecimentos sobre as teorias e as formas de organização do trabalho intelectual correntes nesses lugares. Imaginando viver na Europa e nos EUA, escrevendo imaginariamente para o público estrangeiro, esquecem das diferenças que separa a estrutura econômica e social de seus países da realidade das nações imperialistas. Para Ramos, uma dessas diferenças fundamentais diz respeito às taxas de produtividade da economia: enquanto as economias centrais, graças às suas altas produtividades, são capazes de sustentar um sistema acadêmico de grande porte, as economias periféricas não o são, de modo que a mera transposição das regras e normas daquele mercado acadêmico, sem seleção e adaptação, produz a disfuncionalidade da sociologia no país, bem como o desperdício de recursos essenciais para a pesquisa científica pragmaticamente orientada para o desenvolvimento das estruturas produtivas do país²⁵⁰.

Essa posição da intelectualidade periférica teria efeitos negativos não apenas para o país, mas para o próprio trabalho sociológico, visto que, ao “insistir em suas tendências acadêmicas e academizantes”, esse trabalho fica preso “ao mecenato” e à “burocracia cartorial”, ao invés de se sustentar “dos proventos de sua utilidade para o esforço de construção nacional”,²⁵¹ essa dependência reduziria drasticamente a capacidade crítica da sociologia, assim como fazia com outros setores intelectuais desde o Império (RAMOS, 1953d, p. 2).

250 Mais uma vez Ramos se apoiou nos argumentos da CEPAL que advertiam para os consumos suntuários de produtos importados feitos pelos grupos de mais alta renda, que levavam a uma fuga de capitais da periferia, ao invés de contribuírem para o desenvolvimento do país: “Um dos prógonos desta corrente de idéias, Raul Prebisch, advertia, em 1951, que a urgente necessidade atual de capitalização nas atividades internas é muitas vezes incompatível com o empenho de reproduzir nos países menos desenvolvidos as formas de existência dos mais desenvolvidos, entre os quais os Estados Unidos, porque estas formas de existências, as modalidades de consumo que elas implicam, assim como as modalidades de capitalização, resultam de altos ingressos a que gradualmente chegaram êsses países pelo aumento de sua produtividade; e sua mera transfusão aos países menos desenvolvidos, sem um esforço deliberado de seleção e adaptação, provoca tensões que noutros tempos não se apresentavam” (RAMOS, 1953d, p. 2).

251 É problemática essa suposição de que a associação do trabalho sociológico com “os esforços de construção nacional” produziria mais autonomia crítica para a sociologia do que a autonomização do campo acadêmico — caso pudéssemos separar esses fenômenos. No entanto, está é uma tese central de Guerreiro Ramos. O seu argumento se apoia sobre a suposição de que os “esforços de construção nacional” advinham de setores do Estado e da economia dentro dos quais os processos de racionalização estavam mais desenvolvidos e que, portanto, eles seriam os maiores interessados não só na racionalidade sociológica, quanto na superação dos setores arcaicos da sociedade brasileira.

Desde o século XIX, a sociedade brasileira enfrentou:

o problema de dar posição e função a uma significativa parcela de pessoas que, por impedimentos axiológicos, não encontravam integração nas atividades econômicas primárias. Estas pessoas, versadas em letras, muitas formadas em centros educacionais estrangeiros, procuravam se classificar numa sociedade em que o trabalho *tour court* tinha um significado pejorativo, pela afirmação de pendoros intelectuais ou pelo exercício de ocupações clericais (RAMOS, 1953c, p. 2).

Visto que representavam “aquêles excedentes de pessoas letradas uma carga de inquietude na sociedade brasileira”, foi necessário “dar-lhes significados simbólicos ou envolvê-los em mecanismos sublimativos”, “através da burocracia e do mecenato intelectual” para conseguir “um mínimo de consenso e estabilidade” (RAMOS, 1953c, p. 2). Consciente ou inconscientemente, formou-se um “compromisso entre a camada letrada bem sucedida e a classe dominante do país”, para que os instrumentos intelectuais não se voltassem “jamais para o esclarecimento mesmo da essência da estrutura social vigente”²⁵², garantindo assim o “propósito de evitar sua aplicação num sentido contrário aos interesses da estrutura social” (RAMOS, 1953c, p. 2). Por conclusão, a aparente irracionalidade no uso dos recursos em pesquisas científicas gratuitas e desinteressadas do desenvolvimento no país, seria, na verdade, “um tributo que a sociedade paga a fim de minorar as contradições das fôrças nela atuantes” (RAMOS, 1953c, p. 2).

Se da perspectiva do desenvolvimento das estruturas produtivas nacionais, a sociologia alienada aparece em sua irracionalidade descapitalizante, do ponto de vista de outros interesses, ela era perfeitamente racional cumprindo “um papel diplomático” diante do imperialismo e uma função estabilizante da ordem interna (RAMOS, 1953a, p. 21). Nessas condições, Ramos vislumbrava que “o progresso da sociologia científica no Brasil só poderá ocorrer contra ou *malgré* os profissionais da *linha auxiliar* da expansão cultural dos países imperialistas” (RAMOS, 1953j, p. 4).

Com esse diagnóstico do funcionamento do mercado cultural no Brasil, em especial, no que toca à produção sociológica, Ramos propôs outra forma de produzir sociologia nas condições inéditas de formação de um mercado capitalista interno que começava a englobar as diversas regiões e populações do país. A essa nova forma ele chamou de “sociologia nacional”, cujo elemento definidor seria promover os processos de racionalização em vista do bem-estar da população.

252 Lembramos que somente a consciência da estrutura social permite a responsabilidade social, no sentido manheimiano mencionado anteriormente, que, por sua vez, é condição necessária da democracia, pois sem consciência dos mecanismos sociais complexos das sociedades de massa, não se pode compreender os circuitos complicados pelos quais passam as ações sociais e, daí, se responsabilizar por elas.

Ele tinha nítido em seu pensamento que a eficácia da sociologia não está nela mesma, já que ela é apenas mais uma das formas de racionalidade funcional que, como tal, demanda uma finalidade ética-normativa para poder se tornar significativa. Desse modo, para ele, esse elemento normativo não poderia ser encontrado no mercado e em suas leis, pelo contrário, teria que ser incorporado do mundo da vida, da experiência comunitária, inconscientemente dirigida por uma série de valores que dão coesão à vida social:

A essência de toda sociologia autêntica é, direta ou indiretamente, um propósito de salvação e de reconstrução social. Por isso, inspira-se ela numa experiência comunitária vivida pelo sociólogo, em função da qual adquire sentido. Desvinculada de uma realidade humana efetiva, a sociologia é uma atividade lúdica [...]. Daí, na medida em que o sociólogo exercita vitalmente sua disciplina, é forçosamente levado a entrelaçar o seu pensamento com a sua circunstância nacional ou regional (RAMOS, 1953b, p. 4).

Do mundo da vida, quer dizer, das suas vivências no interior da Bahia, das histórias de vida trágicas de pessoas pobres que recolheu como sociólogo do DNCr, da sua experiência de organizador do aparelho administrativo brasileiro em suas diversas instâncias, do seu conhecimento acerca da mortalidade infantil e das doenças ligadas à pobreza, do saber sobre o espaço urbano industrial e das formas de anomia de que daí decorrem, da apreciação das condições de vida da população negra e dos preconceitos que ela sofre, além da sua experiência de assessoramento de políticas industriais no executivo nacional, Ramos tirou a conclusão de que:

A industrialização constitui uma categoria cardinal da sociologia, especialmente da latino-americana. É, essencialmente, e sobretudo nos países da periferia econômica, um processo civilizatório, isto é, aquele mecanismo através do qual se operam mudanças quantitativas e qualitativas nas estruturas nacionais e regionais. Estas estruturas só alcançam altos graus de civilização mediante o desenvolvimento industrial (RAMOS, 1953g, p. 4).

Com essa conclusão, legitimada entre outros pelos estudos da CEPAL, o sociólogo brasileiro apontou que a equação entre os processos de racionalização na periferia diferem daqueles diagnosticados nos países europeus por Mannheim e Weber. Enquanto Weber assinalava a contradição entre os valores substantivos e o desenvolvimento da indústria e da burocracia, e Mannheim enfatizava a necessidade de equalizar os valores civilizacionais ao nível do desenvolvimento tecnológico, o pensador latino-americano defendia que na periferia do sistema-mundo, o processo de aumento da produtividade do trabalho por meio da industrialização e a solidariedade com as populações pauperizadas e oprimidas deveria ser concomitante, ou seja, aqui técnica e moral deveriam caminhar juntas.

É preciso, portanto, explicitar como a produção sociológica seria capaz de contribuir para o avanço concomitante dos processos de racionalização funcionais e substantivos. O pensamento sociológico alienado seria anti-sociológico na medida que se fundava em raciocínios essencialistas, isto é, que consideravam os modelos estrangeiros “excelentes em si mesmos”, despregados da realidade histórica da qual emergiram (RAMOS, 1953b, p. 2). Contra essa tendência, a sociologia nacional deveria radicalizar os princípios historicistas e se preocupar com a “realidade interativa entre o pensamento e os fatos” (RAMOS, 1953b, p. 2). Contra as tendências dedutivas e dogmáticas da sociologia acadêmica, o “esforço de decifração sociológica dos nossos problemas” exigira que se apreendesse as regularidades da realidade brasileira por métodos indutivos e não que se julgasse essa a partir de modelos retirados do desenvolvimento de outros países²⁵³ (RAMOS, 1953a, p. 24).

Essa busca de regularidade não se fundaria, entretanto, na observação neutra e afastada do sujeito em relação ao objeto do conhecimento, pelo contrário, a historicização radical demandava desse sujeito a consciência acerca de sua integração e participação inevitável numa dada realidade histórica, para conservar ou para transformar a ordem social. Somente enfatizando os laços que ligavam a sociologia nacional à vida coletiva dos países periféricos, fato que a sociologia alienada em seu sono dogmático tentava constantemente esquecer, poder-se-ia, de fato, produzir um conhecimento crítico e útil para a vida social²⁵⁴.

Na produção da sociologia nacional, o debate racional deveria ser mais amplo e democrático do que na sociologia tradicional, sem ser interrompido pelos rituais e pelas hierarquias da vida acadêmica. A discussão entre especialistas deveria servir como instrumento de autocrítica da sociologia e como forma de controle dos resultados das pesquisas. Desse modo, o eixo da produção intelectual se deslocaria do mercado externo para o mercado interno e um esforço cumulativo aumentaria as forças produtivas e, conseqüentemente, as racionalidades sociológicas e seu poder de assessoramento dos processos de mudança social (RAMOS, 1953j).

253 “O desenvolvimento de um pensamento autêntico na esfera da sociologia latino-americana depende da medida em que os que a ela se dedicam sejam capazes de perceber as leis particulares do processo de crescimento dos seus países” (RAMOS, 1953b, p. 2); “Só há um caminho para atingir a autenticidade nesta matéria: o empírico-indutivo, o que parte de uma situação concreta para o plano teórico, o que parte da experiência para a regra” (RAMOS, 1953i, p. 2).

254 Ramos enfatizou, de diversas formas, essa relação entre historicidade e utilidade social, por exemplo, quando afirmou que “para que se torne um fator operativo nas sociedades latino-americanas é preciso que [a sociologia] se integre na realidade econômica e social das mesmas, isto é, que cada vez mais se esforce em vincular-se à vida coletiva” (RAMOS, 1953b, p. 2); ou quando emitiu as seguintes palavras: cada um dos grandes sociólogos “elaborou um saber compreensivo do presente e da circunstância que viveu. Todo verdadeiro saber sociológico tem sido elaborado de modo pedestre, através do entrelaçamento, às vezes penoso, do pensamento do sociólogo com os fatos de que participa. Não pode haver efetiva sociologia, sem cotidianidade [e esforço coletivo]” (RAMOS, 1953g, p. 2).

Os problemas de uma sociologia nacional se relacionariam diretamente ao processo de formação da nação brasileira, isto é, se refeririam à investigação da diversidade geográfica e histórica das regiões brasileiras, aos estudos sobre as oligarquias, às tendências de comportamento das elites, à formação do povo brasileiro a partir da unificação da população em um mercado interno, à transplantação de instituições de um contexto para outro, à relação entre as ideias e a realidade (“conflito entre o elemento eidético e o elemento fático na sociedade brasileira”), à industrialização, entre outros²⁵⁵ (RAMOS, 1953a, p. 29). De maneira geral, a pesquisa sociológica no Brasil deveriam encaminhar-se para a “liquidação das heteronomias que manietam o país” (RAMOS, 1953a, p. 33).

A função social da sociologia produzida em vista do interesse nacional era, para o autor, antes de tudo, ideológica, no sentido de confeccionar ideias condicionadas e condicionantes da realidade. Esse condicionamento se daria no sentido do aumento da racionalidade instrumental da estrutura social à medida que ela ajudasse o maior número de pessoas a compreender os processos de racionalização cada vez mais intensos pelos quais passavam a sociedade brasileira naquele momento, além de favorecer com que essas pessoas se posicionassem diante desses processos com relativa autonomia e responsabilidade. Portanto, “a promoção da autoconsciência de cada sociedade latino-americana deve constituir o dever primacial dos seus respectivos sociólogos” (RAMOS, 1953f, p. 2), ou seja, a sociologia precisaria desenvolver-se “a partir de uma posição científica de caráter funcional, isto é, proporcionadora da autoconsciência ou do autodomínio da sociedade brasileira” (RAMOS, 1981b [1954], p. 39)

Para promover a autoconsciência, as pessoas envolvidas com a sociologia deveriam tentar “elaborar dinamicamente as categorias do pensamento sociológico brasileiro, dando nome às fôrças e tendências ínsitas na realidade nacional” (RAMOS, 1953g, p. 4). Para que a sociologia fosse

255 “Pode-se imaginar o que deveria ser um Tratado Brasileiro de Sociologia, dotado de alto teor de funcionalidade e estritamente ajustado à nossa realidade. Deveria traduzir um esforço de conceituação de matérias dentre as quais estariam as seguintes, que passam a ser mencionadas sem preocupação sistemática: desenvolvimento, industrialização, mudança social, estrutura social, conjuntura, sistema social, distrofia, processo em geral, processo cultural, processo social, processo civilizatório, institucionalização, estilização, valor, modelo, fundação, instituição, evolução, revolução, totalidade, transplantação, região, dualidade, heteronomia, historicidade, temporalidade, tempo social e suas modalidades, ideologia, massificação, consciência coletiva, consciência crítica, consciência ingênua, período crítico e período orgânico, desestruturação, reestruturação, fase, época, geração, *principia media*, antagonismos sociais, realidade social, realidade nacional, prática social, alienação, país, povo, nação, colônia, centro, periferia, personalização histórica, efeito de prestígio, efeito de dominação, efeito de demonstração, classe social, quadro, elite, memória social, imitação e suas leis, nomos, eunomia, anomia, redução, etno-centrismo, situação, situação colonial, urbanização, elevação, complexo rural, divisão social do trabalho, oligarquia, clã, clientela, coronelismo, consciência nacional, amorfismo, vigência social, poder, princípio de limites e possibilidades, reflexo, quadros sociais da população” (RAMOS, 1996, p. 79)

capaz de propiciar autodomínio, ela deveria atuar em dois níveis. No nível social, a sociologia deveria entender a si mesma no contexto de formação do capitalismo nacional, portanto, compreender que “os recursos intelectuais estão cada vez mais sendo regidos por critérios econômicos. Passaram à categoria de fatores produtivos que têm de ser aplicados segundo a lei do rendimento máximo” (RAMOS, 1953c, p. 2).

Nessa condição, a sociologia necessita se ver como “um fator decisivo de aceleração do progresso”, para tanto a ela precisa contribuir no processo de importação e transplante de racionalidades instrumentais de outros países. À medida que se preocupa com a articulação total da estrutura social num dado momento histórico, a sociologia constrói instrumentos capazes de “distinguir entre transplantações predatórias e transplantações acelerativas”, quer dizer, entre as importações de racionalidades que “desgastam economicamente os países coloniais, sacrificando as disponibilidades de suas rendas em consumos descapitalizantes” e as que “contribuem para incrementar a velocidade de capitalização dos países periféricos” (RAMOS, 1953c, p. 4).

Além do autodomínio conceitual das estruturas macroeconômicas, para Ramos, a sociologia também deveria proporcionar a autonomia na dimensão do agente social individual, ajudando-o a resistir, contraditoriamente, aos próprios processos de racionalização que a sociologia ajudava a desencadear no nível mais amplo. Assim, se no plano mais amplo as racionalidades funcionais prevalecem na concepção da industrialização como processo civilizatório, no âmbito da subjetividade, a preservação das racionalidades substantivas nas sociedades industriais altamente instrumentais, seria uma condição necessária para a saúde psíquica das pessoas.

6.4.2 A TENSÃO DAS RACIONALIDADES DO PONTO DE VISTA PSICOLÓGICO

Já vimos que um dos pressupostos antropológicos fundamentais da metateoria de Guerreiro Ramos era a distinção entre indivíduo e pessoa. De maneira sintética, podemos dizer que o indivíduo encontra-se no plano da racionalidade funcional, dado que está submetido às leis naturais e sociais e está empenhado na busca da utilidade de modo a preservar sua vida e seu lugar na sociedade. Já a pessoa encontra-se no plano da racionalidade substantiva, pois pode se orientar livremente por valores, capazes de transcender suas situações-limites e, desse modo, em alguma medida, suspender as coerções físicas e sociais. Ainda muito jovem, Ramos se colocou contra aqueles que defendiam que o ser humano era somente um animal social, já que esta visão esquecia

“a luta do princípio ontológico originário [das forças anárquicas da pessoa] e do princípio normativo social” (RAMOS, 1939, p. 69–70).

Nos primeiros momentos de sua aproximação com a sociologia alemã, e em consonância com os princípios dominantes no campo sociológico da época, segundo os quais a ciência deveria ser ideologicamente neutra, Ramos se afastou dessa noção de pessoa humana. Nos anos de 1940, apoiado em Weber, Ramos definiu seu momento histórico como aquele em que “os objetivos da sociedade e aqueles da personalidade particular de cada homem parecem contraditórios”, uma época “eticamente descaracterizada, de onde está banida, por ser desnecessária e inconseqüente, a eloqüência do heroísmo humano” (RAMOS, 2006 [1946], p. 268). Percebemos nessas passagens, que o jovem sociólogo assumiu a posição de que não há nada a fazer no mundo contemporâneo, a não ser aceitar o fato da prevalência da racionalidade funcional sobre as formas éticas de vida. Em vista disso, afirmou caber ao cientista apenas compreender seu tempo, ficando restrito à racionalidade funcional (RAMOS, 2006 [1946]).

Nesse momento, de maneira contraditória com seu posterior interesse nas ideias de reforma social, o debutante em sociologia defendeu uma ciência social ideologicamente neutra. Em direção a isso, ele afirmou que: “é a partir de Max Weber que a sociologia se emancipa definitivamente do normativismo, se liberta de uma certa tendência reformista que a impelia a invadir [...] os feudos da moral, da religião, da profecia e da filosofia (RAMOS, 2006 [1946], p. 268).

Ainda com ajuda de Weber, o jovem sociólogo destacou os “efeitos negativos sobre a personalidade” resultantes do aumento excessivo dos processos de racionalização funcional:

Com o desenvolvimento da burocracia, torna-se cada vez mais estreita a esfera onde se realiza a ‘existência qualitativa’, onde se realiza a singularidade específica do ser humano. Contudo, Max Weber, ao tratar da burocratização, não a estigmatiza [...] se bem que entremoste o seu horror por uma humanidade profissionalizada, por um mundo em que não haverá mais a aventura, mundo em que cada vida deverá transcorrer dentro de uma ‘carreira’ (RAMOS, 2006 [1946], p. 273).

Em 1946, a única saída vista por Ramos da “gaiola de ferro” que atemoriza o humano moderno foi a assunção de uma ética da responsabilidade, já que para ele, naquele momento, as éticas baseadas em valores absolutos não tinham lugar na modernidade, portanto, seriam desajustadas com relação a esse período histórico. Em vista disso, ele afirmou a existência de uma conexão íntima entre essa ética da responsabilidade e a ideia de planificação social (entendida ainda como axiologicamente neutra):

Quanto à ética da responsabilidade, trata-se de uma estratégia intelectual [...]. O sujeito eticamente responsável considera as conseqüências de suas ações e submete todo impulso irracional ao princípio da economia estrutural das instituições. Infensa ao utopismo, ao milenarismo e às manifestações quiliásticas, a ética da responsabilidade objetiva desembaraçar o sistema social de todo obstáculo que, manietando suas forças legítimas, ameaça o seu equilíbrio (RAMOS, 2006 [1946], p. 276).

No entanto, a realidade brasileira, com suas profundas desigualdades, sua posição no aparelho administrativo e, depois, sua militância antirracista, impediram que Ramos adotasse definitivamente a posição atribuída à Weber, que mais tarde, como vimos, ele chamou de resignada. Assim, escrevendo, em 1949, sobre a mortalidade infantil e sobre a mortalidade por tuberculose, sífilis, lepra e outras doenças que assolavam o Brasil, Ramos compreendeu que a única forma de resolver esses problemas seria através da transformação da estrutura de classes sociais via “homogeneização da riqueza espiritual e material” (RAMOS, 1949c). Vemos aqui uma defesa dos valores ligados aos direitos sociais, que vão adentrando cada vez mais na prática sociológica de Guerreiro Ramos.

Alguns anos mais tarde, sua defesa da espontaneidade da pessoa humana retornou à sua teoria. Em 1950, quando conduzia terapias de grupo no TEN, visando superar as tensões psicológicas causadas pelo racismo, ele tratou do problema da planificação a partir da perspectiva da psicologia do indivíduo, mais precisamente, do “problema da auto-mutilação que cada homem se impõe a fim de encaixar-se no sistema social” (RAMOS, 1950c, p. 6). Sua tese era a de que “cada ser humano socialmente ajustado, por mais perfeita que seja a sociedade em que se encontre, é vítima de um déficit de espontaneidade” (RAMOS, 1950c, p. 6). Portanto, do ponto de vista psicológico, a planificação deveria ser um processo que tratasse também dessa alienação da espontaneidade humana; é neste contexto que a grupo-terapia, que Ramos se propôs a desenvolver no interior do TEN, serviria como “um processo que torn[ava] possível a integração social do homem, com um mínimo possível de economia de sua espontaneidade e, ainda, [seria] um processo de treinamento da espontaneidade naqueles que a perderam” (RAMOS, 1950c, p. 6).

Aqui reencontramos a tensão entre a racionalidade funcional representada pela socialização do homem, ou seja, pela sua instrumentalização no mundo social, e a substantiva, expressa na espontaneidade humana. A grupo-terapia incidiria como mecanismo equalizador desta tensão, proporcionando a reinserção do indivíduo na sociedade com o mínimo de coação possível.

Ainda que os processos de planificação social ao nível psicológico fossem bem-sucedidos, mesmo assim a tensão entre racionalidades substantivas e funcionais não desapareceria nunca da

vida do indivíduo, pelo contrário, seria ela que o constituiria como, de um lado, ser moral e, de outro, ser social. Desse modo, essas duas formas de racionalidade são inversamente proporcionais, à medida que “a aquisição da normalidade ocorre, porém, às custas de um certo sacrifício da originalidade, da espontaneidade e da liberdade do ser humano” (RAMOS, 1950c, p. 6).

Essa preocupação simultânea com a adaptação do indivíduo à sociedade e com a manutenção de sua espontaneidade individual foi retomada por Ramos quando ele tratou do problema da aprendizagem industrial no Brasil. Para evidenciar isso, é relevante a seguinte passagem:

Paralelamente ao processo de formação dos sistemas de ensino técnico-profissional, permanece o problema da preparação profissional do menor empregado [...]. Assegurar que essa utilização do menor satisfaça às necessidades futuras de mão-de-obra que o contínuo progresso industrial determina, e, ao mesmo tempo, que sejam respeitados os direitos desses menores e garantidas aos mesmos, condições satisfatórias de desenvolvimento de sua personalidade, é o problema da aprendizagem industrial (RAMOS; GARCIA; SILVA, 2009 [1953], p. 5).

Por vezes, o anarquismo místico da primeira fase da obra do autor, aflora em sua teoria social. Exemplo disso é esta denúncia do caráter irracional da submissão aos costumes que é condição necessária da vida social:

Chamo de servidão o tributo pago aos costumes, ou a incidência dos costumes nos atos humanos. Enquanto pautamos a nossa vida pelos costumes, pelos estilos transmitidos secularmente de geração a geração e, portanto, de cuja gênese não participamos, enquanto isto se dá, abdicamos de nossa liberdade, de nossa capacidade de iniciativa. De fato, sabem os sociólogos que até agora nenhuma sociedade existiu ou existe sem implicar um deficit de liberdade humana ou prescindindo de uma certa automutilação do homem. São os costumes que asseguram a possibilidade de conjugação das condutas de diferentes sujeitos na sociedade. A conduta do homem na sociedade é essencialmente de caráter consuetudinário e secundariamente presidida pela reflexão (RAMOS, 1956b, p. 1).

De certo modo, na teoria social que estamos tratando, o agente humano não só é irredutível ao social, como está, muitas vezes, em oposição à sociedade. O método da redução sociológica visa não apenas possibilitar a importação crítica de conhecimentos, como vimos no capítulo anterior, mas orienta-se também pelo objetivo de ajudar o indivíduo nessa luta contra o social. Assim, a sociologia deveria servir não apenas ao social, enquanto coordena a irracionalidade e articula as formas de racionalidade, mas também ao indivíduo para que esse conquiste maior liberdade. A este exercício individual de busca pela autonomia, Ramos chamou de atitude parentética. Essa está relacionada com o segundo sentido básico do conceito de redução sociológica, ou seja:

a redução como atitude parentética, isto é, como adestramento cultural do indivíduo, que o habilita a transcender, no limite possível, os condicionamentos circunstanciais que conspiram contra a sua expressão livre e autônoma (RAMOS, 1996 [1965], p. 11).

Tanto em Weber, como em Mannheim, a sociologia tinha uma dimensão emancipatória para o indivíduo, visto que ela o habilitava a compreender e enfrentar os processos de racionalização funcional. Ramos retomou esse sentido na sua atitude parentética, nesta a sociologia oferece um “treino sistemático” para o indivíduo colocar “resistência à robotização da conduta pelas pressões sociais organizadas” (RAMOS, 1996 [1965], p. 12).

Nesse sentido, a redução sociológica é uma espécie daquilo que Pierre Hadot (2014) chamou de exercício espiritual, visto que consiste numa “análise radical dos objetos no mundo” (RAMOS, 1996 [1958], p. 88). As forças anárquicas da pessoa são, muitas vezes, irracionais, tanto do ponto de vista substantivo, quanto do funcional. De um lado, o social pretende canalizar essas forças a seu favor; de outro, a redução sociológica dá meios de transformar essas forças em elementos criadores da novidade no mundo através de sua canalização para racionalidades substantivas.

Visando impedir a unidimensionalização do ser humano, já na década de 1960, Ramos defendeu o elemento anárquico dos desejos mesmo que, em certa medida, eles sejam contrários aos processos de planificação econômica. Nesse sentido disse ele que:

Não se reduz o homem ao puro ‘*homo economicus*’. Há sempre irracionalidades econômicas cuja eliminação seria atentatória à liberdade. Estas são sagradas. O propósito da programação não é a edificação de um mundo à Georges Orwell, em que nem os pensamentos devessem ficar ociosos. É compatível com o humanismo, tudo se resumindo numa questão de medida (RAMOS, 1960, p. 189).

Para Ramos, é à medida que o indivíduo se move por racionalidades substantivas, que ele cria as condições para a “boa sociedade”; visto que essa racionalidade se dirige ao transcendente, ela concentra forças para controlar as pulsões, submeter as paixões e, principalmente, governar a racionalidade funcional. Dessa maneira, enquanto favorecem a racionalidade substantiva, a redução sociológica e a atitude parentética podem propiciar ao ser humano um saber capaz de garantir a “preservação da liberdade, num mundo em que a tecnologia, incoercivelmente, terá aplicação cada vez maior em todos os domínios da existência” (RAMOS, 1966, p. 54).

No nível individual, ainda que existam instituições mais utilitárias e outras mais normativas, isto é, as que favorecem a eficiência e as que orientam-se por valores, na teoria social de Ramos, no momento de sua maturidade sociológica, não restaria outro caminho senão viver a tensão entre a ética da responsabilidade e a da convicção. O drama do ser humano moderno seria exatamente

suportar a pressão interna causada por essas duas direções de vida excludentes, uma baseada na racionalidade substantiva, outra na funcional (RAMOS, 1966). Todos os esforços de planificação não autoritária deveriam se direcionar para a delimitação dos “espaços existenciais”, isto é, esferas sociais onde cada uma dessas formas de conduta pudessem ser direcionadas e rearticuladas entre si (RAMOS, 1966, p. 66, 70).

A integridade e a dignidade dos indivíduos e dos sistemas sociais dependeria da existência de algum grau de autonomia em todos eles, sendo a falta de autonomia um fator gerador de entropia tanto na vida individual, quanto na social. Nesse ponto, vemos atuar, em sua teoria social, as crenças metateóricas de Ramos, segundo as quais o mundo está em degradação e somente a pessoa pode e deve renová-lo constantemente. As seguintes palavras são reveladoras da importância da autorregulação:

o que se disse da integridade e dignidade do indivíduo vale igualmente no domínio dos sistemas sociais e dos servomecanismos. A dignidade de um sistema está, por exemplo, prejudicada, quando destituído de um controle autônomo, tornando-se, na linguagem de Kant, um ‘meio’ para um ‘fim’, ou objeto em vez de sujeito de processo. Sem autonomia, integridade e dignidade, as estruturas sociais não evoluem ou mudam, propriamente. Entram em colapso (RAMOS, 1966, p. 175).

O agente ativo é o intervalo entre o antecedente e o conseqüente. Ele não é nem o agente autônomo livre de impedimentos, nem o reativo ao ambiente. A agência seria, simultaneamente, a própria estratégia enquanto, de um lado, o conhecimento e a capacidade de manipular as leis de força presente num campo e, de outro lado, a posição de peça do mecanismo do campo capaz de desencadear efeitos não esperados. Sobre o papel da agência individual na sua teoria social, na segunda metade dos anos 1960, Ramos nos deu as seguintes indicações:

A vontade do agente, orientada por um propósito sistemático, é, em última análise, a causa dos acontecimentos [...]. No desempenho estratégico, o agente se submete à legalidade do campo objetivo de fatores, no qual atua. Sua ação não é arbitrária, mas condicionada pelos fatores objetivos. Todavia, a consciência desse condicionamento confere ao agente a categoria de causa eficiente de acontecimentos [...]. Ele ocupa o que Dupréel chamou de espaço intervalar entre o antecedente e seus conseqüentes possíveis, procurando efetivar um (o mais eficaz em função do seu propósito) dentre esses conseqüentes. É, assim, um elo volitivo da causação (RAMOS, 1966, p. 215–216).

Com um breve ocaso entre 1944 e 1946, o humanismo foi uma característica marcante do pensamento de Guerreiro Ramos. Essa posição metateórica o levou a uma teoria social que pretendia ajudar a emancipação do indivíduo em relação às grandes cadeias da racionalidade funcional. Para isso seria necessário compreender os mecanismos sociais aos quais cada ser social estava submetido e, a partir daí, começar a agir sobre o sistema social, de maneira cada vez mais

sociologicamente orientada, de modo a constituir sistemas sociais que favorecessem as liberdades individuais e a espontaneidade da pessoa. Essa é a contrapartida subjetiva do método da redução sociológica.

Neste capítulo mostramos como Guerreiro Ramos importou e retrabalhou o modelo teórico dos processos de racionalização de modo a constituir um conjunto de problemas e conceitos centrais à sua teoria social. Assim como os conceitos ligados à sociologia do conhecimento, aqueles ligados aos processos de racionalização, atuam em âmbito abstrato, compondo uma espécie de ontologia do social, um método para abordá-lo, um esquema das relações entre indivíduo e sociedade, uma forma de diagnosticar os problemas do presente e um modo ético de se orientar diante desses problemas.

O modelo da racionalização foi também uma forma de Ramos abordar um velho problema intelectual ligado à sociedade brasileira, qual seja, o da “falta de correspondência entre os dois planos da vida do País: o superficial e o profundo, o externo e o interno, o explícito e o implícito”, tal problema se encontra, por exemplo, em Sílvio Romero, Euclides da Cunha, entre outros (RAMOS, 1999 [1957], p. 15). No entanto, sua versão mais elaborada encontra-se, segundo Ramos, na tese de Ignácio Rangel sobre a dualidade da estrutura da sociedade brasileira. Ramos conhecia essa tese desde 1955, pelo menos, ocasião em que leu os escritos de Rangel para um público de alunos do ISEB (RAMOS, 1999).

Segundo essa tese, o descompasso entre os processos de racionalização no Brasil decorrem do modo como a sociedade nacional se articula com o mercado internacional, de modo a produzir uma racionalidade técnica muito avançada na relação com o exterior e uma muito pouco desenvolvida no mercado interno. Segundo essa tese, a economia brasileira:

é heterogênea em duplo sentido: quanto às leis dominante nas suas relações internas e externas, e quanto à simultaneidade de fases que se têm registrado em cada um dos seus momentos. Organizada para complementar a economia exterior, a economia brasileira, no tocante às suas relações externas, está sempre em nível superior ao das suas relações internas. É obrigada, externamente, a conduzir-se na forma da economia dominante no mundo de que faz parte. Internamente, porém, está em nível inferior (RAMOS, 1999, p. 17–18).

A tese acima deu mais refinamento à teoria social de Ramos; da generalização sociológica dela, ele desenvolveu toda uma agenda de pesquisa que consistiu em descobrir as “leis dominantes, interna e externamente” da sociedade brasileira visando compreender como se sobrepõem e se articulam os diversos processos de racionalização no país (RAMOS, 1999, p. 17–18). De outro lado, durante os anos 1960, Ramos começou a dar mais ênfase para os aspectos éticos de sua teoria,

preocupando-se em usar a sociologia como ferramenta pessoal para enfrentar a desalienação promovida pelos processos de racionalização técnica da vida. Na sua última obra, publicada em 1981, ele repensou a relação entre as formas de racionalização em vista da produção de sociedades que não destruíssem a natureza interna e a externa do ser humano. Desse modo, concluímos indicando, que a compreensão das tensões entre os processos de racionalização, com a redução sociológica, constituem os dois pilares essenciais da teoria social desse autor, cuja gênese, desenvolvimento e estrutura interna foi o objeto desta tese.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho descreveu e interpretou sociologicamente o processo de formação da teoria social de Guerreiro Ramos. Tratamos dessa teoria como uma experiência existencial²⁵⁶, vivida num contexto muito específico, de um país com fortes traços coloniais, localizado na periferia do capitalismo, em rápido processo de autonomização e diferenciação dos campos sociais, por um homem negro, descendente de africanos escravizados, filho de uma lavadeira, que ascendeu socialmente através do trabalho intelectual, entrando muito jovem nos campos simbólicos dominados pelos brancos. Nesse processo, os seus condicionantes de classe, de raça e de região de nascimento tiveram efeitos importantes nas suas tomadas de posição no campo intelectual e no âmbito da teoria social. Ramos soube viver num momento epocal onde um velho mundo desabava e outro novo surgia, enquanto a sociedade exigia dos intelectuais um grande compromisso social. A interpretação desse contexto histórico pujante exigiu muito da intelectualidade brasileira e foi, em grande medida, para responder-lhe que Ramos construiu as suas ferramentas teóricas.

Através dessa dupla dimensão, a dos condicionantes epocais, de classe, de raça, de região, e a do trabalho intelectual sobre a teoria social produzida em diversos outros lugares do mundo, pesquisamos, sobretudo, o fazer teórico de um autor dentro de um processo concreto, existencial e epocal. Quer dizer, ao abordarmos esses condicionantes sociais, descrevemos situacionalmente as tomadas de posição de Guerreiro Ramos no campo intelectual brasileiro, ou seja, para usarmos uma linguagem existencialista, tão cara a esse autor, tentamos interpretar *o que ele fez do que a vida fez dele*. Usando a metáfora da *virtú* e da *fortuna*, centrais na visão da autonomia humana presentes na obra do filósofo italiano Nicolau Maquiavel²⁵⁷, parece-nos que, apesar do caráter fragmentário de sua produção, Ramos teve *virtú* ao lidar com a *fortuna*, visto que soube fazer escolhas teóricas que lhe favoreceram tanto na construção de uma teoria social para interpretar o Brasil, quanto nas suas disputas intelectuais. Evidencia desse fato é que ele se tornou, apesar de sua carreira fora das

256 Em sua última entrevista, Ramos afirmou que a “linha mestra” de seus trabalhos é sua “postura existencial” (RAMOS, 1995b, p. 173–174).

257 Esta associação, aplicada à trajetória intelectual e pessoal de Florestan Fernandes e Celso Furtado, foi utilizada por minha orientadora, Vera Cepêda, na Mesa Centenários Celso Furtado e Florestan Fernandes. Adotei-a por achar interessante o papel desempenhado pela tensão entre *fortuna* (condicionantes) e liberdade-autonomia (*virtú*) na produção intelectual.

universidades de ciências sociais, um dos principais intelectuais públicos dos anos 1950, quando esteve à frente do departamento de sociologia do ISEB.

Inicialmente abordamos os conceitos usados pelo autor na sua juventude, por exemplo, saber de salvação, anarquismo místico, pessoa humana, liberdade primordial, decadência do mundo, entre outros. Esses conceitos formaram a metateoria subjacente a muitas das formulações posteriores do autor. Ao longo do trabalho, indicamos como Ramos laicizou essa metateoria, primariamente baseada numa mística religiosa, e como ela orientou as escolhas do autor no campo da teoria social. Por isso, essa teoria é humanista, centrada na compreensão do sentido da ação humana, concebida como a única força capaz de construir e destruir mundos sociais; ela também se preocupa com a temporalidade, pois observa o mundo em constante devenir, contrária a conceitos que reificam o social; ademais, ela enfatiza o papel transformador que o conhecimento pode exercer sobre a realidade.

No entanto, essa metateoria também sofreu profundas modificações ao longo do processo de teorização de Guerreiro Ramos. Inicialmente, a subjetividade da pessoa constituía o plano no qual os referidos conceitos metateóricos brotavam. Gradativamente, esse plano foi se expandindo até se tornar o espaço histórico mundial, onde os povos, as nações, as sociedades, os mercados, as classes, os grupos sociais diversos, a intelectualidade e também as subjetividades historicamente constituídas se relacionavam dinamicamente a partir de suas racionalidades diversas. Ainda sim, nesse novo plano, a valorização das racionalidades substantivas, isto é, das esferas da ética e da moral, representa uma continuidade do humanismo de juventude.

Abordamos também a entrada de Guerreiro Ramos no ainda incipiente campo das ciências sociais no Brasil. Após receber sua formação na FNFi, ele exerceu funções fora da instituição universitária e dentro da burocracia estatal, ainda assim contribuiu para a institucionalização do referido campo escrevendo artigos especializados na Revista do Serviço Público e de divulgação científica nos jornais do período. Com esses trabalhos, ele ajudou na recepção de teorias estrangeiras, primeiro as advindas da Escola de Chicago e, depois, as originadas na tradição alemã do pensamento social. O autor também realizou pesquisas empíricas no DNCr, colocando em prática os métodos de pesquisa consagrados nos Estados Unidos. Nos anos entre 1943 e 1950, percebemos um esforço do autor em conciliar o ferramental de investigação empírica vindo das escolas estadunidenses com a teoria social alemã, que opera em um nível de abstração mais elevado

— trabalho esse também realizado por outras pessoas que praticavam as ciências mencionadas no Brasil e na América Latina.

A militância do autor no TEN constitui um ponto de inflexão na sua trajetória. Enquanto “homem de cor” em ascensão social, Guerreiro Ramos recebeu pressões sociais para que, implicitamente, pactuasse com a ideologia da democracia racial, já que seu próprio exemplo mostraria, aos olhos dos defensores dessa doutrina, que a ordem social brasileira não era discriminatória e racista. Isso envolvia não falar sobre a questão racial ou tratar dela apenas nos termos acadêmicos do período que, do ponto de vista prático, sistematizavam e davam fundamentos teóricos àquela ideologia. Além disso, essa ascensão implicava também adotar certos padrões estéticos e culturais dos grupos dominantes e, em certa medida, recusar suas origens sociais e características físicas, como meio de “embranquecer-se”.

Deste modo, Ramos encontrava-se em uma encruzilhada típica dessa condição, analisada por Souza (1983, p. 78): ou infligia uma ferida narcisística à sua subjetividade, construindo um ideal de “eu” inalcançável a partir do olhar do branco; ou forjava uma nova identidade para si, baseada em “seus interesses históricos e psicológicos” e nos seus afetos. O TEN possibilitou que Guerreiro Ramos vivesse o processo político e teórico de “tornar-se negro”, tal como descrito por Neusa Souza Santos:

Tornar-se negro é, além disto, tomar consciência do processo ideológico que, através de um discurso mítico acerca de si, engendra uma estrutura de desconhecimento que o aprisiona numa imagem alienada, na qual se reconhece. Ser negro é tomar posse desta consciência e criar uma nova consciência que reassegure o respeito às diferenças e que reafirme uma dignidade alheia a qualquer nível de exploração. Assim, ser negro não é uma condição dada, *a priori*. É um vir a ser. Ser negro é tornar-se negro (SOUZA, 1983, p. 77).

No bojo dessa luta política por um devir negro, o TEN pode usufruir de um “capital de libertação” (MORRIS, 2015) que percorria as rotas do Atlântico, ou seja, aquilo que Ramos (1952b, p. 1) chamou “tesouros da negritude”. Foi a recepção desse novo modo de pensar o ser negro que ajudou a *intelligentsia* do TEN a romper com os modelos de interpretação das relações raciais hegemônicos entre os intelectuais brancos brasileiros. Num primeiro momento, Guerreiro Ramos oscilou entre seus compromissos com os paradigmas vigentes nas ciências sociais e com a militância negra; posteriormente, tomou partido dessa última e enfrentou a *doxa* acerca das relações raciais nos campos intelectuais brasileiros. A partir daí viveu e teorizou a negritude como experiência singular de integração do negro na modernidade.

Essa experiência de militância em um importante movimento social, somada à recepção das ideias da CEPAL, às experiências políticas na Assessoria Econômica de Vargas e aos acontecimentos ocorridos no II CLAS, conduziram Ramos a um novo posicionamento no campo das ciências sociais: o autor assumiu elementos de sua particularidade histórica como premissas do trabalho intelectual e, assim, evidenciou as barreiras simbolicamente erguidas contra alguém na sua posição. A partir de então, ele se posicionou como um sujeito epistemológico negro, interessado numa sociologia pragmática, empenhada na promoção da soberania do povo brasileiro, contrária aos encastelamentos universitários e comprometida com o mundo da vida.

A partir de conceitos como “sociologia consular” e sociologia da “dessatelitização” (RAMOS, 1953a, p. 21, 11), “sociologia enlatada versus sociologia dinâmica” (1953b, p. 1) e “ciência em hábito” e “ciência em ato” (RAMOS, 1996 [1958], p. 19), o autor conseguiu, em certa medida, mudar a forma de visão e divisão do campo sociológico nos anos 1950. Com isso ele legitimou a prática das ciências sociais em proximidade com os movimentos sociais, com o campo administrativo do Estado e com as empresas privadas. Com essas noções, ele ajudou a criar uma alternativa à ciência pura e desinteressada veiculada pelos professores europeus e estadunidenses durante a década de 1940, tanto em São Paulo, quanto no Rio de Janeiro.

Essas disputas teóricas relacionavam-se com o estado do campo naquele momento e com as disposições incorporadas por Guerreiro Ramos ao longo de sua trajetória. Dotado de convicções metateóricas profundamente heterodoxas e contrárias ao *status quo*, localizado nas posições inferiores do campo das ciências sociais, com trânsito no campo administrativo e no executivo federal, com participação ativa no movimento negro, dificilmente Ramos se enquadraria na posição do intelectual universitário, em formação no período. Sofrendo as censuras do campo devido ao seu capital intelectual vindo de diversos espaços sociais, Ramos se empenhou em se legitimar sociologicamente e isso o forçou a desenvolver uma teoria social de amplo alcance. Portanto, sua construção de uma teoria social, principalmente entre os anos de 1953 e 1955, decorreu das disputas que ele teve de assumir no campo das ciências sociais para ser reconhecido como sociólogo. Essas diatribes o levaram a compreender, com grande profundidade, as regras de funcionamento do trabalho sociológico, tal qual se desenvolvia nos Estados Unidos e na Europa.

Podemos colher muitas contribuições desse esforço teórico. Como salientou Oliveira (1983) a síntese de Guerreiro Ramos procurou conciliar a singularidade do desenvolvimento nacional com a perspectiva de um progresso universal do gênero humano. Os dois últimos capítulos desta tese

interpretam o modo como ele sintetizou, na sua teoria social, tanto a tradição romântica que desembocou no historicismo, quanto a iluminista centrada na problematização da racionalidade.

Por meio do historicismo, ele construiu seu método sociológico, cujas orientações básicas continuam válidas atualmente, visto que a redução sociológica nos ensina a fazer uma série de questões elementares, porém críticas e fundamentais, acerca de um produto, simbólico ou material, tais como: em que contexto ele foi produzido? Com que intencionalidade? Quais seus condicionantes de classe, de raça, de nação, de época? Qual sua função no contexto de origem? Qual sua função no contexto nacional? Como ele se inseri no mercado local? Ele favorece a autonomia ou traz dependência? Quais os interesses dos agentes que o importam? Como convertê-lo ao interesse comunitário? Perguntas sociológicas que Guerreiro Ramos imaginou se tornando hábitos mentais da população brasileira, como uma das formas de resistir ao imperialismo cultural e econômico. A redução sociológica, enquanto interpretação periférica da sociologia do conhecimento, é uma das grandes contribuições de Ramos para as ciências sociais brasileiras.

Esse método histórico nos conduz ao problema das várias fases da estrutura social brasileira, que operam simultaneamente, porém com lógicas temporais distintas. Esse problema, que para Ramos seria uma marca da periferia do sistema mundial, conduz à questão dos descompassos sociais entre os diversos processos de racionalização existentes na sociedade brasileira. Na visão de Guerreiro Ramos, não se tratava simplesmente de industrializar, urbanizar ou burocratizar o país; a questão seria como aumentar a racionalidade técnica e a substantiva da totalidade da sociedade, diminuindo os descompassos, através de arranjos institucionais e mudanças de atitude realizados em pontos chaves da estrutura social. Parece-nos que esse problema continua válido, dado que as racionalidades técnicas, oriundas em outros contextos, penetram com cada vez mais força e intensidade em certos setores da vida brasileira, enquanto outros permanecem muito pouco racionalizados, de tal modo que desigualdades sociais brutais se desenvolvem a partir desses descompassos.

Outro destaque da teoria social de Ramos é a sua preocupação com a subjetividade. Nessa teoria, de um lado, a ação humana é estruturante da sociedade; de outro, as estruturas sociais limitam o campo de possibilidade das subjetividades, estruturando-as conforme os interesses gregários. Essa tensão era insolúvel para o autor, por isso a sociologia serviria também como uma espécie de manual para o humano resistir às pressões sobre a sua conduta, sem abandonar, simultaneamente, a defesa da racionalização técnica, como um dos meios de promover o bem-estar

social. Justamente porque a racionalidade técnica não é suficiente para construir a boa vida, é que são importantes as racionalidades substantivas, que se apoiam na capacidade dos seres humanos de se elevar para além de suas determinações sociais e se orientarem por outros valores. Disto resultou a fórmula guerreiriana de viver a tensão entre a ética da responsabilidade e a da convicção, que nos parece plenamente válida numa sociedade tão desigual quanto a brasileira, em que não podemos nem abandonar os ideais de autonomia intelectual e nem nos refugiar nas ilhas acadêmicas e dar as costas aos grupos societários que nos garantem condição de existência como intelectuais.

O estudo das assimetrias entre os processos de racionalização, que se evidencia com mais força na última fase da obra de Guerreiro Ramos, podem servir, retrospectivamente, para que as pessoas que estudam sua teoria sociológica acerca do Brasil — dentro da qual se destaca sua noção de desenvolvimento nacional — compreendam mais profundamente sua concepção da marcha histórica, deslocando o enfoque sobre a industrialização, a urbanização e a burocratização e compreendendo esses elementos como parte de um intento maior de diminuir as assimetrias da realidade nacional, tanto do ponto de vista das racionalidades técnicas quanto das substantivas — isso implica articular essas noções com o projeto humanístico mais amplo do autor e com sua ideia de soberania dos povos em descolonização.

Outro elemento que merece destaque é a tentativa do autor em explicar a lógica do mercado cultural periférico singularmente. Apoiado nas análises econômicas da CEPAL e pressionado por suas lutas no campo intelectual, o autor aplicou conceitos desenvolvidos para entender a economia latino-americana aos processos de produção cultural existentes no Brasil. Com isso, ele ressaltou que na periferia do sistema mundial os campos simbólicos não operam da mesma forma que nos países centrais, porque aqui a importação de teorias modula decisivamente o mercado interno das ideias e porque a racionalidade dos produtos acadêmicos está muitíssimo afastada do mundo da vida, onde vive a maioria da população. Ainda que se tenha que realizar muito para avançar a compreensão desse processo singular, ela é condição fundamental na conquista da autonomia da intelectualidade periférica, bem como da valorização internacional de sua produção.

Como vimos, a agenda de pesquisa do autor foi multivariada, tratando dos processos de racionalização da sociedade, do lugar da periferia e da sua produção cultural no contexto global, do tema fundamental do racismo e das relações raciais, da autonomia do indivíduo numa organização social cada vez mais tecnicista, do ofício sociológico como modo de consciência crítica sobre a sociedade nacional, da função pública dos intelectuais, entre diversos outros temas. Para abordar

essas diversas problemáticas, bem como para empreender as suas lutas no campo intelectual, Ramos desenvolveu a teoria social que descrevemos em sua gênese e desenvolvimento, bem como em suas articulações com a metateoria do autor.

Este trabalho tem limites definidos, por isso algumas questões importantes não foram tratadas nesta pesquisa. Não abordamos, a não ser colateralmente, a teoria sociológica do autor, quer dizer, sua compreensão do processo histórico brasileiro de sua época. Para forjar essa teoria, além das tradições estadunidenses e europeias de pensamento, trabalhadas no bojo de sua metateoria e de sua teoria social, o autor teceu um diálogo com diversas gerações de intelectuais brasileiros que não abordamos neste trabalho, por exemplo, Visconde do Uruguai, Silvio Romero, Alberto Torres, Euclides da Cunha, Oliveira Viana, entre muitos outros.

Além disso, ainda há muito trabalho para compreender e articular as referidas três dimensões teóricas do pensamento de Ramos em seus aspectos históricos e conceituais. Mesmo que a segunda fase seja a mais estudada de sua obra, sua articulação com as outras, bem como as condições sociais de sua gênese e os seus nexos com as outras camadas de abstração categoriais, precisam ser melhor exploradas, para compreendermos não apenas a riqueza da teoria global do autor, como também uma das épocas mais férteis do pensamento social no Brasil.

Não tratamos também da última fase da obra de Guerreiro Ramos, que adiciona, com grande força, o problema das racionalidades éticas e morais no desenvolvimento das sociedades. Nessa fase final de sua produção intelectual, o autor se preocupou com os limites das racionalidades técnicas e instrumentais, devido aos danos causados pela sociedade de mercado ao planeta e à subjetividade humana. Visto que essa fase é pouco estudada pelas ciências sociais, há, portanto, novas facetas de Guerreiro Ramos que essas ciências precisam descobrir.

Após descrevermos e interpretarmos a teoria social de Ramos, acreditamos que contribuímos para que outros trabalhos intelectuais possam avançar na compreensão da obra do autor, superando os mencionados limites e outros ainda existentes na interpretação de tão importante intelectual brasileiro.

REFERÊNCIAS

ABRANCHES, Maria Aparecida. **Nacionalismo e democracia no pensamento de Guerreiro Ramos**. 2006. Tese (Doutorado) — Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/cp005622.pdf>. Acesso em: 28 nov. 2016.

ABREU, Alzira Alves de. **O ISEB e o desenvolvimentismo**. Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil, [s.d.]. Disponível em: <https://cpdoc.fgv.br/producao/dossies/JK/artigos/Economia/ISEB>. Acesso em: 6 jun. 2021.

ABREU, Alzira Alves de. Terceiro painel: Guerreiro Ramos e o desenvolvimento brasileiro. **Revista de Administração Pública: Simpósio Guerreiro Ramos: resgatando uma obra**, Rio de Janeiro, v. 17, n. 2, p.26–29, abr./jun. 1983. Disponível em: <http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/rap/article/view/11128/10104>. Acesso em: 28 nov. 2016.

A Conferência Nacional Do Negro. **Quilombo**, Rio de Janeiro, n. 3, p. 6–7, 1949.

ADORNO, Theodor W. Ensaio como forma. *In: Notas de literatura*. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2003. p. 15–46.

ALBA, Richard; NEE, Victor. Assimilation. *In: RITZER, George (Org.). . The blackwell encyclopedia of sociology*. Malden, Oxford, Carlton: Blackwell Publishing Ltd, 2009. p. 192–196.

ALMADA, Sandra. **Abdias do Nascimento**. São Paulo: Selo Negro, 2009.

ALMEIDA, Maria Hermínia de. Dilemas da institucionalização das ciências sociais no Rio de Janeiro. *In: MICELI, S. (ed.). História das ciências sociais no Brasil*. São Paulo: Vértice, Editora Revista dos Tribunais: IDESP, 1989. v. 1p. 188–216.

ALVES, Solange Dias de Santana. **A Igreja Católica na Bahia: fé e política**. 2003. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2003. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/ri/bitstream/ri/11376/1/Dissertacao%20Solange%20Alves.pdf>. Acesso em: 18 abr. 2020.

AMARAL, Maria Nazaré de Camargo Pacheco. **Dilthey: um conceito de vida e uma pedagogia**. São Paulo: Perspectiva; Editora da Universidade de São Paulo, 1987.

AMORIM, Andréa Estevam de. **A saúde sob a perspectiva da sociologia: textos inéditos de Guerreiro Ramos sobre puericultura e mortalidade infantil**. 2008. Tese (Doutorado) — Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.

ANDREWS, Christina W. Revisiting Guerreiro Ramos's "The New Science of Organizations" through Habermasian lenses: A Critical Tribute. **Administrative Theory & Praxis**, Hayward, California, v. 22, n. 2, p.246–272, jun. 2000.

ANDREWS, George Reid. Visões afro-americanas sobre o Brasil, 1900–2000. **Revista de Ciências Sociais**, Fortaleza, v. 48, n. 2, p. 20–52, 2017. Disponível em: <http://www.periodicos.ufc.br/revcienso/article/view/19493>. Acesso em: 20 fev. 2021.

ARDUINI, Guilherme Ramalho. **Os soldados de Roma contra Moscou: a atuação do Centro Dom Vital no cenário político e cultural brasileiro (Rio de Janeiro, 1922–1948)**. 2014. Tese (Doutorado) — Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

A MANHÃ. Rio de Janeiro, 9 set. 1953.

A NOITE. Rio de Janeiro, 24 abr. 1953.

A NOITE. Rio de Janeiro, 7 jul. 1953.

ATHAYDE, Tristão de. Qual a revolução necessária? **O Jornal**, Rio de Janeiro, p. 4, 1934.

ATHAYDE, Tristão de. Nova gente. **O Jornal**, Rio de Janeiro, p. 6, 1939.

AZEVÊDO, Ariston. **A sociologia antropocêntrica de Alberto Guerreiro Ramos**. 2006. Tese (Doutorado) — Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2006.

AZEVÊDO, Ariston; ALBERNAZ, Renata. A "antropologia" do Guerreiro: a história do conceito de homem parentético: em memória a Eliana Guerreiro Ramos (1949–2003). **Cadernos EBAPE.BR**, [S. l.], v. 4, n. 3, p. 01–19, 2006. Disponível: <https://www.scielo.br/j/cebape/a/jNpD6rGcTwz8MFxDdNxsmPB/>. Acesso em: 17 de out 2021.

AZEVÊDO, Ariston; ALBERNAZ, Renata Ovenhausen. Guerreiro Ramos e “O Drama de ser Dois”. **Ilha Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 18, n. 1, p. 041–066, 2016. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/view/2175-8034.2016v18n1p41/32730>. Acesso em: 17 out. 2021.

BARBOSA, Muryatan Santana. **Guerreiro Ramos: o personalismo negro**. 2004. Dissertação (Mestrado) — Universidade de São Paulo, São Paulo, 2004.

BARBOSA, Muryatan Santana. O Ten e a negritude francófona no Brasil: recepção e inovações. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, [online], v. 28, n. 81, p. 171–184, 2013. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbcsoc/a/xdZ46VgVQH6ZLdJssPqBV5S/abstract/?lang=en>. Acesso em: 17 de out. 2021.

BARBOSA, Muryatan S.; COSTA, Thayná Gonçalves dos Santos da. Negritude e Pan-Africanismo no pensamento social brasileiro: a trajetória de Ironides Rodrigues (1923–1987). **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, [S. l.], v. 34, n. 100, 2019. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbcsoc/a/JyDVmNgVPKF9g9f5yBRbwty/?lang=pt>. Acesso em: 17 de out. de 2021.

BARIANI, Edson. Nacional por depuração: Guerreiro Ramos e a redução sociológica. **Perspectivas: Revista de Ciências Sociais**, v. 28, 2005. Disponível em: <https://repositorio.unesp.br/handle/11449/108164>.

_____. **Guerreiro Ramos e a redenção sociológica: capitalismo e sociologia no Brasil**. São Paulo: Editora da Unesp, 2011.

_____. Certidão de nascimento: a redução sociológica em seu contexto de publicação. **Caderno CRH**, [S. l.], v. 28, p. 15–25, 2015. Disponível em: <http://www.scielo.br/j/ccrh/a/FRvhMFfp8Fw6rftGdHtnprf/?format=html&lang=pt>. Acesso em: 2 ago. 2021.

BASTIDE, Roger. Carta aberta a Guerreiro Ramos. **Anhembi**, São Paulo, v. 12, n. 36, p. 521–528, 1953.

BASTOS, Pedro Paulo Zahluth. Qual era o projeto econômico varguista? **Estudos Econômicos (São Paulo)**, [S. l.], v. 41, n. 2, p. 345–382, 2011. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ee/a/5NKx35QZqhw9Hr5gzHPdqdB/?lang=pt>. Acesso em: 17 de out. 2021.

BEOZZO, José Oscar. A Igreja entre a Revolução de 1930, o Estado Novo e a Redemocratização. In: FAUSTO, Boris (ed.). **O Brasil Republicano**. História Geral Da Civilização Brasileira, 4.^a ed. São Paulo: Bertrand Brasil, 1986. v. 11p. 337–422.

BIELSCHOWSKY, Ricardo. Cinquenta anos de pensamento na Cepal - Uma Resenha. In: BIELSCHOWSKY, Ricardo (ed.). **Cinquenta Anos de Pensamento Na Cepal**. Rio de Janeiro: Record, 2000. p. 13–68.

RAMOS FILHO, Alberto Guerreiro. **Biografia de Alberto Guerreiro Ramos**. Jus.com.br, [s.d.]. Disponível em: <https://jus.com.br/duvidas/21685/biografia-de-alberto-guerreiro-ramos>. Acesso em: 5 abr. 2021.

BLANCO, Alejandro. Karl Mannheim en la formación de la sociología moderna en América Latina. **Estudios Sociológicos**, Ciudad de México, v. 27, n. 80, p. 393–431, 2009. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/25614151>. Acesso em: 20 fev. 2021.

_____. Ciências sociais no Cone Sul e a gênese de uma elite intelectual (1940–1965). **Tempo Social**, [online], v. 19, n. 1, p. 89–114, 2007. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ts/a/kQSZZJDqQLjbRKg87PLZCYs/?lang=pt>. Acesso em: 17 de out. 2021.

BOBBIO, Norberto. **Os intelectuais e o poder: dúvidas e opções dos homens de cultura na sociedade contemporânea**. São Paulo: Editora UNESP, 1997.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Lisboa: DIFEL, 1989.

_____. **Razões práticas: sobre a teoria da ação**. Campinas, SP: Papyrus, 1996.

_____. **As regras da arte: gênese e estrutura do campo literário**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

_____. **Meditações pascalianas**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

BRASIL, Felipe Gonçalves; CEPÊDA, Vera Alves; MEDEIROS, Thiago Batista. O DASP e a formação de um pensamento político-administrativo na década de 1930 no Brasil. **Temas de Administração Pública**, Araraquara, p. 60, 2014. Disponível em: <https://repositorio.unesp.br/handle/11449/125197>. Acesso em: 19 fev. 2021.

BRASIL. DEPARTAMENTO NACIONAL DA CRIANÇA; RAMOS, Alberto Guerreiro. **Um inquérito sobre quinhentos menores**. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1946.

BRITO, Carolina Arouca Gomes de. Antropologia de um jovem disciplinado. 2017. Tese (Doutorado) — Casa de Oswaldo Cruz, Rio de Janeiro, 2017. Disponível em: <https://www.arca.fiocruz.br/handle/icict/30983>. Acesso em: 7 set. 2021.

BRUBAKER, Rogers. **The limits of rationality: an essay on the social and moral thought of Max Weber**. Londres e Nova York: Routledge, 1991.

CALDAS, Alan. O debate entre Guerreiro Ramos e Roger Bastide em torna da recepção e apropriação da sociologia do conhecimento (1953–1954). *In: Anais da XVII Semana de Pós-Graduação em Ciências Sociais*. Araraquara: FCL-UNESP, 2018. p. 253–271. Disponível em: https://www.fclar.unesp.br/Home/Pos-Graduacao/StrictoSensu/Sociologia/anais_xvii_semana_pos_ciencias_sociais_unesp-fclar-min.pdf. Acesso em: 18 fev. 2021.

CALDAS, Alan. A lógica da recepção do problema da planificação social nos textos de juventude de Guerreiro Ramos (1945–1953). *In: ANAIS DO XVIII SEMANA DA PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS 2019*, Araraquara. **Anais [...]**. Araraquara: FCL-UNESP, 2019. p. 113–129. Disponível em: <https://drive.google.com/file/d/1HkdQgUtU8smsNQgFW1gJujSCP2wlGcN5/view>.

CALDAS, Alan; PALLISSER SILVA, Nikolas. **As funções sociais da democracia racial nos anos 1940 e 1950: elites senhoriais, Gilberto Freyre e Guerreiro Ramos**. [S. l.], 2021. No prelo.

CAMPOS, Luiz Augusto. “O negro é povo no Brasil”: afirmação da negritude e democracia racial em Alberto Guerreiro Ramos (1948–1955). *Caderno CRH*, [online], v. 28, n. 73, p. 91–110, 2015. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S0103-49792015000100091&lng=en&nrm=iso&tlng=pt. Acesso em: 18 fev. 2021.

CARNEIRO, Alan. **Romulo Barreto de Almeida**. CPDOC - Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil, 2009. Disponível em: <http://www.fgv.br/cpdoc/acervo/dicionarios/verbete-biografico/romulo-barreto-de-almeida>. Acesso em: 23 fev. 2021.

CARVALHO, Patrícia Carneiro Santos Moreira de. **Juracy magalhães e a construção do juracismo: um perfil da política baiana**. 2005. Dissertação (Mestrado) — Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2005. Disponível em: https://ppgh.ufba.br/sites/ppgh.ufba.br/files/2005._carvalho_patricia_carneiro_santos_moreira_de._juracy_magalhaes_e_a_construcao_do_juracisismo_um_perfil_da_politica_baiana.pdf. Acesso em: 18 fev. 2021.

CEPÊDA, Vera Alves. **Roberto Simonsen e a formação da ideologia industrial no Brasil: Limites e Impasses**. 2004. Tese (Doutorado) — Curso de Ciência Política, Programa de Pós-graduação em Ciência Política, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2004.

CEPÊDA, Vera Alves. Sociologia do conhecimento em Karl Mannheim. *In*: HAYASHI, Maria Cristina P. I.; RIGOLIN, Camila D.; KERBAUY, Maria Teresa M. (eds.). **Sociologia da Ciência? contribuições ao campo CTS**. Campinas: Editora Alínea, 2014. v. 1p. 59–90.

CÊPEDA, Vera Alves. Celso Furtado e a interpretação do subdesenvolvimento. **Perspectivas: Revista de Ciências Sociais**, [S. l.], v. 28, 2005. Disponível em: <https://periodicos.fclar.unesp.br/perspectivas/article/view/11>. Acesso em: 24 fev. 2021.

CEPÊDA, Vera Alves; CALDAS, Alan. A recepção do tema da racionalidade em Guerreiro Ramos — um diálogo com Max Weber e Karl Mannheim. *In*: ANAIS DO 19 CONGRESSO BRASILEIRO DE SOCIOLOGIA 2019, Florianópolis. **Anais [...]**. Florianópolis: Sociedade Brasileira de Sociologia, 2019. p. [s.p.]. Disponível em: <http://www.sbs2019.sbsociologia.com.br/arquivo/downloadpublic?q=YToyOntzOjY6InBhemFtcyI7czozNToiYToxOntzOjEwOiJJRF9BUiFVSVZPIjtzOjQ6IjEzNDkiO30iO3M6MT0iaCI7czozMjoiNzUwOTU0NzY4ZDQ3ZWxMTMzMjdmNTMwZTdjNTcxYmIiO30%3D>. Acesso em: 24 fev. 2021.

CEPÊDA, Vera Alves; MAZUCATO, Thiago. Ciência, intelectuais e democracia no centro e na periferia: o diálogo teórico entre Karl Mannheim e Florestan Fernandes. *In*: CEPÊDA, Vera; MAZUCATO, Thiago (eds.). **Florestan Fernandes, 20 anos depois: um exercício de memória**. São Carlos: Ideias, Intelectuais e Instituições: UFSCar, 2015. p. 65. Disponível em: <http://www.centrocelsofurtado.org.br/arquivos/file/Florestan%20Fernandes,%2020%20anos%20depois.pdf#page=66>. Acesso em: 24 fev. 2021.

COSTA, Alexandre Jose Gonçalves. **Teologia e política: A Ordem e a atualização do discurso político-social católico no Brasil, 1931–1958**. 2010. Tese (Doutorado) — UNICAMP, Campinas, 2010. Disponível em: <http://repositorio.unicamp.br/jspui/handle/REPOSIP/280405>. Acesso em: 24 maio. 2021.

COSTA, João Bernard da Costa. Prefácio. *In*: **Personalismo**. Santos: Martins Fontes, 1974.

COSTA, Sérgio. **Dois Atlânticos: teoria social, anti-racismo e cosmopolitismo**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2006.

COSTA, Frederico Lustosa da. História das reformas administrativas no Brasil: narrativas, teorizações e representações. **Revista do Serviço Público**, [S.l.], v. 59, n. 3, p. 271–288, 2008. Disponível em: <https://revista.enap.gov.br/index.php/RSP/article/view/150>. Acesso em 17 de ago. 2021.

COULON, Alain. **A Escola de Chicago**. Campinas, SP: Papirus, 1995.

COUTINHO, Afrânio. O movimento personalista. **Festa: Revista de arte e pensamento**, p. 13,14 e 17, maio 1935.

COUTINHO, Afrânio L.'Ordre Nouveau. L'Ordre Nouveau. **Diário de Notícias**, Rio de Janeiro, p. 1 e 19, 1934.

COUTINHO, Afrânio; RAMOS, Alberto Guerreiro. A posição christã. **Jornal do Commercio**, Rio de Janeiro, p. 3 e 8, 1937.

CPDOC, Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil. **Alberto Guerreiro Ramos**. CPDOC — Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do

Brasil, [s.d.]. Disponível em:
<http://www.fgv.br/cpdoc/acervo/dicionarios/verbete-biografico/alberto-guerreiro-ramos-1>. Acesso em: 24 maio. 2021.

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

DE BRITO, Evandro Oliveira; LEITE, Ilka Boaventura; DE AZEVEDO FERREIRA, Luiza Brandes. Uma trajetória transdisciplinar: nota biobibliográfica. **Ilha Revista de Antropologia**, [S.l.], v. 18, n. 1, p. 279, 2016. Disponível em:
<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/view/2175-8034.2016v18n1p269>. Acesso em: 17 de out. 2021.

DELEUZE, Gilles. **A filosofia crítica de Kant**. Lisboa: Edições 70, 2000.

DENNIS, Kimya N. Acculturation. In: RITZER, George (Org.). **The Blackwell encyclopedia of sociology**. Malden, Oxford, Carlton: Blackwell Publishing Ltd, 2009. p. 1277–1281.

DÍAZ, Carlos; MACEIRAS, Manuel. **Introducción al personalismo actual**. Madrid: Editorial Gredos, 1975.

EARP, Fabio Sá; KORNIS, George. O desenvolvimento econômico sob Getúlio Vargas. In: SILVA, Raul Mendes; LAMARÃO, Sérgio Tadeu de Niemayer; CACHAPUZ, Paulo Brandi (eds.). **Getúlio Vargas e seu tempo**. Rio de Janeiro: BNDES, 2004. p. 19–36. Disponível em:
<http://web.bndes.gov.br/bib/jspui/handle/1408/11914>. Acesso em: 11 mar. 2021.

EUFRÁSIO, Mário Antônio. A formação da Escola Sociológica de Chicago. **Plural**, [S.l.], v. 2, p. 37–60, 1995. Disponível em: Acesso em: 17 de out. 2021. Disponível em:
<https://www.revistas.usp.br/plural/article/view/68042>. Acesso em: 17 de out. 2021.

FAUSTO, Boris. **História do Brasil**. 2.^a ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo: Fundação do Desenvolvimento da Educação, 1995.

FERES, João. A atualidade do pensamento de Guerreiro Ramos: branquidade e nação. **Caderno CRH**, [S. l.], v. 28, p. 111–125, 2015. Disponível em: Acesso em: 17 de out. 2021. Disponível em: <http://www.scielo.br/j/ccrh/a/SMkX3HB7SDnWr39wqgbbVDs/?lang=pt>. Acesso em: 2 ago. 2021.

FERNANDES, Florestan. O padrão de trabalho científico dos sociólogos brasileiros. *In: A sociologia no Brasil: Contribuição para o estudo de sua formação e desenvolvimento*. Petrópolis: Vozes, 1977. p. 50–76.

FERRARO, Alceu Ravanello. Analfabetismo e níveis de letramento no Brasil: o que dizem os censos? **Educação & Sociedade**, [online], v. 23, n. 81, p. 21–47, 2002. Disponível em: Acesso em: 17 de out. 2021. Disponível em: Acesso em: <https://www.scielo.br/j/es/a/r9WxgNdxFvRLXYfbxCLyF5G/abstract/?lang=pt>. 17 de out. 2021.

FERRY, Luc. **Kant uma leitura das três “Críticas”**. Rio de Janeiro: DIFEL, 2009.

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

FOUCAULT, Michel. O que são as luzes? *in: Ditos & escritos: arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005. v. II, p. 335–351.

FOUCAULT, Michel. Aula de 5 de janeiro de 1983. *In: O governo de si e dos outros: curso no Collège de France (1982–1983)*. In: Editora Wmf Martins Fontes, 2010. p. 3–39.

FOUCAULT, Michel. **O que é a crítica? [crítica e aufklärung]** Espaço Michel Foucault, [s.d.]. Disponível em: <http://michel-foucault.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/critica.pdf>. Acesso em: 19 fev. 2021.

FRANCO, Maria Sylvia Carvalho. O tempo das ilusões. In: CHAUI, Marilena; FRANCO, Maria Sylvia Carvalho. **Ideologia e mobilização popular**. Rio de Janeiro: Paz e Terra; Centro de Estudos de Cultura Contemporânea, 1978

FUNDAÇÃO CALOUSTE GULBENKIAN. **Para abrir as ciências sociais**. São Paulo: Cortez, 1996.

FURTADO, Celso. **Obra autobiográfica**. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

GARCIA, R. M. A via de um Guerreiro. Com sabedoria e senso de humor: uma sinopse da obra de Guerreiro Ramos. **Revista de Administração Pública**, Rio de Janeiro, v. 17, n. 1, p.107–127, jan./mar. 1983. Disponível em: <http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/rap/article/view/11302/10268>. Acesso em: 28 nov. 2016.

GOMES, Ângela Maria de Castro (ED.). **O Brasil republicano: sociedade e política (1930–1964)**. [s.l: s.n.]. v. 10

GONÇALVES, Luiz Eduardo Fonseca de Carvalho. **As relações Brasil-CEPAL (1947–1964)**. Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2011.

GIDDENS, Anthony. **A constituição da sociedade**. 2.^a ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. **Racismo e antirracismo no Brasil**. São Paulo: Fundação de Apoio à Universidade de São Paulo: Editora 34, 1999.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. Intelectuais negros e formas de integração nacional. **Estudos Avançados**, [online], v. 18, n. 50, p. 271–284, 2004. Disponível em: Acesso em: 17 de out. 2021. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ea/a/WYP8RVmB8xjQsz6ZG6S5Ttd/?lang=pt>. Acesso em: 17 de out. 2021.

GUIMARÃES, Rafael Estevão Marão. **A Escola de Chicago e a sociologia no Brasil: a passagem de Donald Pierson pela Escola Livre de Sociologia e Política de São Paulo**. 2011. tese de doutorado - Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” Faculdade de Ciências e Letras (Campus de Araraquara), Araraquara, 2011.

HADOT, Pierre. **Exercícios espirituais e filosofia antiga**. São Paulo: É Realizações, 2014.

HENNIS, Wilhelm. El problema central de Max Weber. **Revista de Estudios Políticos**, Madrid, n. 33, p. 49–100, 1983. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/26742.pdf>. Acesso em: 19 fev. 2021.

HERSCH, Jeanne. **Karl Jaspers**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982.

HECKSHER, Mário Henrique. **Guerreiro Ramos: sociólogo da sociologia nacional (um diálogo com Florestan Fernandes)**. 2004. 352 f. Tese (Doutorado) — Programa de Pós-graduação em Serviço Social, UFRJ, Rio de Janeiro, 2004.

IANNI, Octávio. A sociologia de Florestan Fernandes. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 10, n. 26, p. 25–33, 1996. Disponível em: Acesso em: 17 de out. 2021. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ea/a/tWXJzCGy9pK7wWBSbvVFT7Q/?lang=pt>. Acesso em: 17 de out. 2021.

Instituto Nacional Do Negro. **Quilombo**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 3, p. 11, 1949.

JACKSON, Luiz Carlos; BLANCO, Alejandro. **Sociologia no espelho: ensaístas, cientistas sociais e críticos literários no Brasil e na Argentina (1930–1970)**. São Paulo: Editora 34, 2014.

JORNAL DO BRASIL. Rio de Janeiro, 19 abr. 1953.

JORNAL DO BRASIL. Rio de Janeiro, 11 jul. 1953.

JORNAL DO BRASIL. Rio de Janeiro, 23 jul. 1953.

JORNAL DO BRASIL. Rio de Janeiro, 29 jul. 1953.

JORNAL DO COMMERCIO. Rio de Janeiro, 13 jul. 1953.

KALBERG, Stephen. Max Weber's types of rationality: cornerstones for the analysis of rationalization processes in history. **American Journal of Sociology**, Chicago, v. 85, n. 5, p. 1145–1179, 1980. Disponível em: <https://www.journals.uchicago.edu/doi/10.1086/227128>. Acesso em: 17 de out. 2021.

KANT, Immanuel. **Lógica**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992.

KANT, Immanuel. **Resposta à pergunta: o que é o esclarecimento?** Rio de Janeiro: Via Verita, 2011.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Fourth ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

KEINERT, Tania Mezzomo; VAZ, José Carlos. A história da Revista do Serviço Público a partir da análise dos seus editoriais. **Revista do Serviço Público**, [S.l.], p. 9–34, 1994. Disponível em: <https://revista.enap.gov.br/index.php/RSP/article/view/800/619>. Acesso em: 19 fev. 2021.

KOYRÉ, Alexandre. A contribuição científica da Renascença. *In: Estudos de História do pensamento científico*. Rio de Janeiro: Forense, 1991.

KOYRÉ, Alexandre. **Do mundo fechado ao universo infinito**. Fourth ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

LEÃO, Fábio de Souza. **A formação litúrgica no Brasil a partir da *Sacrosanctum Concilium***. 2010. tese de doutorado — Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, [S. l.], 2010. Disponível em: <http://tede2.pucsp.br/tede/handle/handle/18388>. Acesso em: 19 fev. 2021.

LEITE, Dante Moreira. **O caráter nacional brasileiro: história de uma ideologia**. 6.^a ed. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

LEPENIES, Wolf. **As três culturas**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996.

LIMONGI, Fernando. A Escola Livre de Sociologia e Política em São Paulo. *In: MICELI, S. (ed.). História das ciências sociais no Brasil*. In: Vértice, Revista do Tribunais: IDESP, 1989. v. I, p. 217–234.

LINDE, Fabian. **The spirit of revolt: Nikolai Berdiaev's existential gnosticism**. 2010. Tese (Doutorado) — Stockholm University, Stockholm, 2010. Disponível em: <http://www.diva-portal.org/smash/get/diva2:376017/FULLTEXT01.pdf>. Acesso em: 19 fev. 2021.

LOPES, Luís Simões. **Luís Simões Lopes II (Depoimentos, 1990)** Rio de Janeiro, CPDOC, 2003. Disponível em: <http://www.fgv.br/cpdoc/historal/arq/Entrevista261.pdf>. Acesso em: 19 fev. 2021.

LOPES, Thiago da Costa. **Sociologia e puericultura no pensamento de Guerreiro Ramos: diálogos com a Escola de Chicago (1943 – 1948)**. 2012. Dissertação (Mestrado) — Fundação Oswaldo Cruz. Casa de Oswaldo Cruz, Rio de Janeiro, 2012. Disponível em: <https://www.arca.fiocruz.br/handle/icict/20131>. Acesso em: 19 fev. 2021.

LOPES, Thiago da Costa. **Comunitarismo, sociologia rural e diplomacia cultural nas relações Brasil-EUA**. 2018. Tese — Casa de Oswaldo Cruz, Rio de Janeiro, 2018. Disponível em: <https://www.arca.fiocruz.br/handle/icict/33421>. Acesso em: 10 set. 2021.

LOPES, Thiago da Costa; MAIO, Marcos Chor. Puericultura, eugenia e interpretações do Brasil na construção do Departamento Nacional da Criança (1940). **Tempo**, [online], v. 24, n. 2, p. 349–368, 2018. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/tem/a/nrm6NdRJQTBcLphRFFWzGbs/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 17 de out. 2021.

LYNCH, Christian Edward Cyril. Teoria pós-colonial e pensamento brasileiro na obra de Guerreiro Ramos: o pensamento sociológico (1953–1955). **Caderno CRH**, Salvador, v. 28, n. 73, p. 27–45, 2015. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ccrh/a/LzwBVskW8fjJdQFdjyVSpyc/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 17 de out. 2021.

MACEDO, Márcio José de. **Abdias do Nascimento: a trajetória de um negro revoltado (1914–1968)**. 2005. Dissertação (Mestrado) — Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005. Disponível em: https://www.academia.edu/918816/Abdias_do_Nascimento_a_Trajeta%C3%B3ria_de_um_Negro_Revoltado_1914_1968_. Acesso em: 19 fev. 2021.

MACHADO, A. L.. Uma introdução à razão sociológica (Comentário Crítico ao Novo Livro de Guerreiro Ramos). **Revista Brasiliense**, São Paulo, v. 1, n. 20, p.108–122, nov/dez. 1958.

MAIO, Marcos Chor. Uma polêmica esquecida: Costa Pinto, Guerreiro Ramos e o tema das relações raciais. **Dados**, Rio de Janeiro, v. 40, n. 1, 1997. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/dados/a/gWR7nG9pZBkWMztby5tqqkk/?lang=pt>. Acesso em: 17 de out. 2021.

_____. Cor, intelectuais e nação na sociologia de Guerreiro Ramos. **Cadernos EBAPE.BR**, Rio de Janeiro, v. 13, n. spe, p. 605–630, 2015. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cebape/a/7WY63byJtg4RHTvxqWqWXvw/?lang=pt>. Acesso em: 17 de out. 2021.

MAIO, Marcos Chor; LOPES, Thiago da Costa. Da escola de Chicago ao nacional-desenvolvimentismo: saúde e nação no pensamento de Alberto Guerreiro Ramos (1940 - 1950). **Sociologias**, Porto Alegre, v. 14, n. 30, p. 290–329, 2012. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/soc/a/vts3V5xYDX3hdkndrMqNQZj/?lang=pt>. Acesso em: 17 de out. 2021.

_____. “For the establishment of the social disciplines as sciences”: Donald Pierson e as ciências sociais no Rio de Janeiro. **Sociologia & Antropologia**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 2, p. 343–380, 2015. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/sant/a/4vQfTf7YrdBpx7kztTQmNwr/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 17 de out. 2021.

MANNHEIM, Karl. **O homem e a sociedade: estudos sôbre a estrutura social moderna**. Rio de Janeiro: Zahar Editôres, 1962.

_____. **Gênese e natureza do historicismo**. São Paulo: Ática, 1982. p. 137–151

MANNHEIM, Karl. **Ideologia e utopia**. Fourth ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1986.

MARTINS, Tatiana Gomes. **Florestan Fernandes e Guerreiro Ramos: para além de um debate**. 2008. 230 f. Tese (Doutorado) — Curso de Doutorado em Sociologia, IFCH-UNICAMP, Campinas, 2008. Disponível em: <http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?code=000431725&fd=y>. Acesso em: 29 nov. 2016.

MASSI, Fernanda. Franceses e norte-americanos nas ciências sociais brasileiras (1930–1960). In: MICELI, S. (ed.). **História das ciências sociais no Brasil**. In: Vértice, Revista do Tribunais: IDESP, 1989. v. I, p. 410–460.

MCNAMARA, Vincent. Some basic notions of the personalism of Nicolas Berdyaev. **Laval théologique et philosophique**, Québec, v. 16, n. 2, p. 278–302, 1960. Disponível em: <https://www.erudit.org/en/journals/ltp/1960-v16-n2-ltp0957/1019996ar/>. Acesso em: 17 de out. 2021.

MICELI, Sergio. Condicionantes do desenvolvimento das ciências sociais. In: MICELI, S. (ed.). **História das ciências sociais no Brasil**. São Paulo: Vértice, Revista do Tribunais: IDESP, 1989. v. I, p. 72–109.

MORA, José Ferrater. PERSONALISMO. **Dicionário de filosofia, tomo III (K-P)**, São Paulo, p. 2255–2257, 2004.

MORRIS, Aldon D. **The Scholar Denied**. Oakland, California: University of California Press, 2015.

MOTTA, Marly. Os “boêmios cívicos” da Assessoria Econômica: saber técnico e decisão política no governo Vargas (1951–54). **História Oral: história, cultura e poder**, 2005. Disponível em: http://cpdoc.fgv.br/producao_intelectual/arq/1675.pdf. Acesso em: 14 abr. 2021.

MUNANGA, Kabengele. Pan-africanismo, negritude e teatro experimental do negro. **Ilha Revista de Antropologia**, [S. l.], v. 18, n. 1, p. 109, 2016. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/view/2175-8034.2016v18n1p109/32733>. Acesso em: 17 de out. 2021.

NASCIMENTO, Abdias. Cartaz: Guerreiro Ramos. **Quilombo**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 9, p. 2, 1950. Disponível em: https://issuu.com/institutopesquisaestudosafrobrasile/docs/jornal_quilombo_ano_ii_n9. Acesso em: 20 fev. 2021.

NASCIMENTO, Abdias (ED.). **Teatro Experimental do Negro: testemunhos**. Rio de Janeiro: GRD, 1966.

_____. O I Congresso do Negro Brasileiro. **Quilombo**, Rio de Janeiro, n. 5, p. 1, 1950a.

_____. Inaugurando o Congresso Do Negro. **Quilombo**, Rio de Janeiro, n. 10, p. 1, 1950b.

_____. Convite ao encontro. **Quilombo**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 9, p. 5, 1950c.

_____. **O negro revoltado**. 1. ed. Rio de Janeiro: GRD, 1968.

_____. **Orixás: os deuses vivos da África**. Rio de Janeiro: Instituto de Pesquisas e Estudos Afro-Brasileiros (IPEAFRO)/Afrodiaspora, 1995.

NASCIMENTO, Elisa Larkin. **O sortilégio da cor: identidade, raça e gênero no Brasil**. São Paulo: Selo Negro, 2003.

_____. **Abdias do Nascimento**. Brasília: Senado Federal, Coordenação Técnicas, 2014.

_____. O Teatro Experimental do Negro: berço do psicodrama no Brasil. In: MALAQUIAS, Maria Célia (ed.). **Psicodrama e relações étnico-raciais: diálogos e reflexões**. São Paulo: Ágora, 2020.

Nicolas Berdiaev. Wikipedia, 2021. Disponível em: https://fr.wikipedia.org/wiki/Nicolas_Berdiaev. Acesso em: 18 fev. 2021.

NUNES, Benedito. Considerações sobre a redução sociológica. *In: A Redução Sociológica*. 3.^a ed. Rio de Janeiro: Editora da Ufrj, 1996. p. 189–202.

OLIVEIRA, Lucia Lippi. Primeiro painel: contribuições de Guerreiro Ramos para a sociologia brasileira. **Revista de Administração Pública**, Rio de Janeiro, v. 17, n. 2, p.10–20, abr./jun. 1983. Disponível em: <http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/rap/article/view/10942/9927>. Acesso em: 28 nov. 2016.

OLIVEIRA, Lúcia Lippi. **A sociologia do Guerreiro**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1995.

OLIVEIRA, Lucia Lippi. A Sociologia de Guerreiro Ramos e seu tempo. In: BOTELHO, André; SCHWARCZ, Lilia. **Um enigma chamado Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. p. 240–253.

ORTIZ, Renato. **Cultura brasileira e identidade nacional**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

PALLISSER SILVA, Nikolas; CALDAS, Alan. A democracia racial como um projeto de planificação social no pensamento de Guerreiro Ramos. **Mosaico**, Rio de Janeiro, v. 12, n. 19, p. 32–57, 2020. Disponível em: <https://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/mosaico/article/view/82339>. Acesso em: 17 de out. 2021.

PARK, Robert. Introdução à edição norte-americana. *In: Brancos e pretos na Bahia: estudo de contacto racial*. Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional, 1945.

PÉCAUT, Daniel. **Os intelectuais e a política no Brasil: entre o povo e a nação**. São Paulo: Ática, 1990.

PIERSON, Donald. **Brancos e pretos na Bahia: estudo de contacto racial**. Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional, 1945.

PIERSON, Donald Ecologia. Ecologia humana. **Revista Brasileira de Sociologia da Emoção**, [S. l.], v. 18, n. 53, p. 219–227, 2019. Disponível em: http://www.cchla.ufpb.br/rbse/PiersonArt_Interacionistas-no-Brasil_RBSEv18n53ago2019.pdf. Acesso em: 20 fev. 2021.

PINTO, Luiz Aguiar Costa. Ciência social e ideologia racial. **O Jornal**, Rio de Janeiro, p. 2, 1954.

PREBISCH, Raúl. O desenvolvimento econômico da América Latina e alguns de seus problemas principais. *In*: BIELSCHOWSKY, Ricardo (ed.). **Cinquenta anos de pensamento na CEPAL**. Rio de Janeiro: Record, 2000.

F.A.R. Resenha de Introdução à Cultura, de Guerreiro Ramos. **A Ordem**, Rio de Janeiro, p. 106–107, jul. 1939.

RABELO, Fernanda Lima. De *experts* a “bodes expiatórios”: a elite técnica do DASP e a reforma no funcionalismo público federal no Estado Novo (1938–1945). **Acervo**, Rio de Janeiro, v. 25, n. 2, p. 78–91, 2012. Disponível em: <http://revista.arquivonacional.gov.br/index.php/revistaacervo/article/view/323>.

RAGO, Elizabeth. **O nacionalismo no pensamento de Guerreiro Ramos**. 1992. 209 f. Tese (Doutorado) — Curso de Ciências Sociais, PUC São Paulo, São Paulo, 1992.

RAMOS, Alberto Guerreiro. Narizinhos & Narigões. **Etc.**, Salvador, v. 1, n. 262, p. 9–12, 1935.

_____. Narizinhos & narigões. **Etc.**, v. 1, n. 262, p. 9–12, 16 jun. 1935.

_____. Martins Fontes: o poeta. **Etc.**, v. 1, n. 265, p. 6–7, 27 jun. 1935a.

_____. Em louvor das mulheres. **Etc.**, v. 1, n. 264, p. 5–6, 19 jul. 1935b.

_____. **O drama de ser dois**. Salvador: Ed. do autor, 1937a.

_____. Lamentações de um místico. **A Ordem**, Rio de Janeiro, p. 454–456, maio 1937b.

_____. Não. **A Ordem**, Rio de Janeiro, p. 165–169, ago. 1937c.

_____. O canto de rebeldia. **A Ordem**, Rio de Janeiro, p. 452–454, maio 1937d.

_____. A reabilitação da personalidade. **Jornal do Commercio**, Rio de Janeiro, 19 set. 1937e, p. 6.

_____. Poema. **A Ordem**, Rio de Janeiro, v. 18, p. 87, jun. 1940a.

_____. Exílio. **A Ordem**, Rio de Janeiro, v. 16, p. 83, ago. 1940b.

_____. O problema da cultura. **Dom Casmurro**, n. 168, p. 7, set. 1940c.

- _____. Literatura latino-americana I. **Cultura Política**, Rio de Janeiro, maio 1941a. v. 3, p. 274–275.
- _____. Literatura latino-americana II. Rio de Janeiro. **Cultura Política**, Rio de Janeiro, jul. 1941b. v. 4, p. 246–248.
- _____. Literatura latino-americana III. **Cultura Política**, Rio de Janeiro, jul. 1941c. v. 5, p. 280–283.
- _____. Literatura latino-americana IV. **Cultura Política**, Rio de Janeiro, ago. 1941d. v. 6, p. 285–288.
- _____. Literatura latino-americana V. **Cultura Política**, Rio de Janeiro, set. 1941e. v. 7, p. 299–301.
- _____. Literatura latino-americana VI. **Cultura Política**, Rio de Janeiro, out. 1941f. v. 8, p. 274–277.
- _____. **Aspectos sociológicos da puericultura**. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1944a.
- _____. Uma concepção multidimensional do comportamento: o interacionismo na psicologia social. *Jornal de Pediatria*, Rio de Janeiro, jun. 1944. p. XXVIII–XLII.
- _____. Uma opinião: mais sociologia e menos política. *A Manhã*, Rio de Janeiro, 17 jun. 1945. p. 3,6.
- _____. O processo artístico de Rilke. *A Manhã*, Rio de Janeiro, 17 mar. 1946a, p. 1.
- _____. A hipótese da demora cultural. *A Manhã*, Rio de Janeiro, 24 mar. 1946b, p. 1,4.
- _____. A Revolução copernicana na sociologia. *A Manhã*, Rio de Janeiro, 14 mar. 1946c, p. 1.
- _____. Entrevista a Abdias do Nascimento. **Diário Trabalhista**, Rio de Janeiro, mar. 1946d. Problemas e aspirações do negro brasileiro, p. 6.
- _____. A ciência da conduta política. **A Manhã**, Rio de Janeiro, 21 abr. 1946e, p. 1.
- _____. Presença de Maritain. *A Ordem*, Rio de Janeiro, n. 56, p. 145, maio 1946f.
- _____. A divisão do trabalho social. *Revista do Serviço Público*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1–2, p. 161–168, out. 1946g.

_____. Notas sobre planificação social. *Revista do Serviço Público*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 3, p. 163–166, 1 dez. 1946h.

_____. A pesquisa e os surveys sociais. *Revista do Serviço Público*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 3–4, p. 147–151, 1947a.

_____. Sociologia da liberdade. *O Jornal*, Rio de Janeiro, 26 jan. 1947b, p. 3 e 7.

_____. A instituição da liberdade. **O Jornal**, Rio de Janeiro, 16 fev. 1947c, p. 3.

_____. O caminho da segurança. **O Jornal**, Rio de Janeiro, 2 mar. 1947d. *Revista*, p. 1,3.

_____. Pequena bibliografia do estudo do padrão de vida. *Revista do Serviço Público*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 1–2, p. 136–140, maio 1947e.

_____. As ciências sociais em transição. *Revista do Serviço Público*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3–4, p. 136–140, jul. 1947f.

_____. Karl Mannheim (1893–1947). *Revista Brasileira de Economia*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 119–121, 1 set. 1947. Disponível em: <http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/rbe/article/view/2480>. Acesso em: 20 fev. 2021.

_____. Novos rumos das ciências sociais na América Latina. *Revista do Serviço Público*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1–2, p. 122–124, nov. 1947h.

_____. Pequena bibliografia para o estudo da assimilação e aculturação. *Revista do Serviço Público*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3–4, p. 179–182, jul. 1948a.

_____. Imigração e preconceito. *A Manhã*, Rio de Janeiro, 4 jul. 1948b, p. 2.

_____. Instrumentalidades conceituais para o estudo das condições demo-econômicas. *Revista do Serviço Público*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 22–27, jul. 1949a.

_____. **Sociologia Do Orçamento Familiar**. Rio de Janeiro: Departamento de Imprensa Nacional, 1950a.

- _____. Uma experiência de grupo terapia. Quilombo, Rio de Janeiro, v. 1, n. 4, p. 7, jul. 1949b.
- _____. As classes sociais e a saúde das massas: ensaio de sociologia e biometria diferencial. Revista do Serviço Público, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 36–40, out. 1949c.
- _____. Organização administrativa. A Manhã, Rio de Janeiro, 1950a, p. 2,5.
- _____. Teoria e prática do psicodrama. Quilombo, Rio de Janeiro, v. 1, n. 6, p. 6–7, 1950b.
- _____. Apresentação do grupo-terapia. Quilombo, Rio de Janeiro, v. 1, n. 5, p. 6, jan. 1950c.
- _____. Teoria do problema social. A Manhã, Rio de Janeiro, 5 mar. 1950d, p. 2–3.
- _____. Áreas de mortalidade infantil. A Manhã, Rio de Janeiro, 2 abr. 1950e, p. 2–3.
- _____. O problema brasileiro da mortalidade infantil. A Manhã, Rio de Janeiro, 9 abr. 1950f, p. 2,3.
- _____. Sistema econômico e mortalidade infantil. A Manhã, Rio de Janeiro, 16 abr. 1950g, p. 1,4.
- _____. Imigração e mortalidade infantil. A Manhã, Rio de Janeiro, 23 abr. 1950h, p. 2,4.
- _____. Idealismo utópico e mortalidade infantil. A Manhã, Rio de Janeiro, 7 maio 1950i, p. 2,3.
- _____. Apresentação da negritude. Quilombo, Rio de Janeiro, v. 2, n. 10, p. 11, jul. 1950j.
- _____. Senhores e escravos no Brasil. A Manhã, Rio de Janeiro, 21 ago. 1950k, p. 2–3.
- _____. O “perigo” de um congresso do negro. A Manhã, Rio de Janeiro, 15 ago. 1950l, p. 1–2.
- _____. Notícia sobre o I Congresso do Negro Brasileiro. A Manhã, Rio de Janeiro, 1 out. 1950p. Vida Política, p. 2.

- _____. Narcisismo branco do negro brasileiro. *A Manhã*, Rio de Janeiro, 12 nov. 1950m, p. 1,3.
- _____. Os estudos sôbre o negro brasileiro. *A Manhã*, Rio de Janeiro, 10 dez. 1950n , p. 1–2.
- _____. Tratamento estrutural da mortalidade infantil. *A Manhã*, Rio de Janeiro, 31 dez. 1950o. p. 2.
- _____. O problema da mortalidade infantil no Brasil. *Sociologia*, São Paulo, v. 13, n. 1, p. 1–43, 1951a.
- _____. Interpretação sociológica do problema brasileiro de mortalidade infantil. *Digesto Econômico*, São Paulo, n. 7, 1951b.
- _____. Sociologia da mortalidade infantil. *A Manhã*, Rio de Janeiro, 19 mar. 1951c, p. 2,4.
- _____. Pauperismo e medicina popular. *Sociologia*, v. 13, n. 3, p. 252–273, ago. 1951d.
- _____. **A sociologia industrial: formações, tendências atuais**. Rio de Janeiro: Cândido Mendes Júnior, 1952a.
- _____. Um herói da negritude. *Diário de Notícias*, Rio de Janeiro, 6 abr. 1952b. Suplemento Literário, p. 1.
- _____. O processo da sociologia no Brasil: esquema de uma história de idéias. Rio de Janeiro: Cândido Mendes Júnior, 1953a.
- _____. Sociologia enlatada versus sociologia dinâmica: a propósito do II Congresso Latino-americano de Sociologia. *Diário de Notícias*, Rio de Janeiro, 26 jul. 1953b. Suplemento Literário, p. 1,4.
- _____. Meditação para o sociólogo em flor. *Diário de Notícias*, Rio de Janeiro, 30 ago. 1953c , p. 2.
- _____. Para uma sociologia “em mangas de camisa”. *Diário de Notícias*, Rio de Janeiro, 3 ago. 1953d , p. 2.

_____. O ensino de sociologia no Brasil, um caso de geração espontânea? Diário de Notícias. Diário de Notícias, Rio de Janeiro, 16 ago. 1953e , p. 2,4.

_____. A sociologia como instrumento de auto-determinação nacional. Diário de Notícias, 2 ago. 1953f. Suplemento Literário, p. 2,4.

_____. A industrialização como categoria sociológica. Diário de Notícias, Rio de Janeiro, 6 set. 1953g. Suplemento Literário, p. 4,.

_____. Impostura e relações de raça. Diário de Notícias, Rio de Janeiro, 20 set. 1953h, p. 1,4.

_____. A pesquisa sociológica no Brasil. Diário de Notícias, Rio de Janeiro, 27 set. 1953i. Suplemento Literário, p. 2.

_____. Para uma autocrítica da sociologia brasileira. Diário de Notícias, Rio de Janeiro, 4 out. 1953j. Suplemento Literário, p. 1,4.

_____. Silvio Romero e o negro. O Jornal, Rio de Janeiro, 15 nov. 1953k, p. 1–2.

_____. O negro, a Unesco e o carreirismo. Diário de Notícias, Rio de Janeiro, 8 nov. 1953l. Suplemento Literário, p. 2.

_____. Alienação e antropologia. O Jornal, Rio de Janeiro, 8 nov. 1953m. Revista, p. 1.

_____. Uma redefinição do problema do negro. Diário de Notícias, Rio de Janeiro, 6 dez. 1953n. Suplemento Literário, p. 2.

_____. Oliveira Viana arianizante. O Jornal, Rio de Janeiro, 13 dez. 1953o. Suplemento Revista, p. 1 e 6.

_____. A UNESCO e o negro carioca. Diário de Notícias, Rio de Janeiro, 2 dez. 1953p. Suplemento Literário, p. 2 e 4.

_____. Sociologia clínica de um baiano “claro”. O Jornal, Rio de Janeiro, 7 dez. 1953q. Suplemento Revista, p. 2.

- _____. Interpelação à unesco. O Jornal, Rio de Janeiro, 4 jan. 1954a. Revista, p. 2–3.
- _____. Resposta a Roger Bastide. Diário de Notícias, Rio de Janeiro, 10 jan. 1954b. Suplemento Literário, p. 2 e 4.
- _____. O tema da aculturação. Diário de Notícias, Rio de Janeiro, 19 ago. 1954c. Suplemento Literário, p. 2.
- _____. A crise da antropologia anglosaxônica. Diário de Notícias, Rio de Janeiro, 10 ago. 1954d. Suplemento Literário, p. 2.
- _____. Reflexões do amador de antropologia. Diário de Notícias, Rio de Janeiro, 21 nov. 1954e. Suplemento Literário, p. 2 e 4.
- _____. **Sociologia de La Mortalidad Infantil**. México, D.F: Instituto de Investigaciones Sociales, 1955a.
- _____. Nosso senhor Jesus Cristo trigueiro. Diário de Notícias, Rio de Janeiro, 10 abr. 1955b, p. 2 e 4.
- _____. Situação étnica do Brasil contemporâneo: uma reinterpretação sociológica. Jornal do Commercio, Rio de Janeiro, 4 jun. 1955c, p. 4.
- _____. Gurvitch e o marxismo. O Jornal, Rio de Janeiro, 18 set. 1955d. Suplemento Revista, p. 1–2.
- _____. Diálogo com o marxismo. O Jornal, Rio de Janeiro, 11 set. 1955e. Suplemento Revista, p. 1.
- _____. Epocologia e marxismo. O Jornal, Rio de Janeiro, 16 out. 1955f. Suplemento Revista, p. 2 e 4.
- _____. Historicismo e marxismo. O Jornal, Rio de Janeiro, 9 out. 1955g. Suplemento Revista, p. 1–2.
- _____. Momento em Florença. O Jornal, Rio de Janeiro, 25 mar. 1956a. Suplemento Revista, p. 2.

- _____. O imobilismo europeu. O Jornal, Rio de Janeiro, 18 mar. 1956. Revista, p. 1 e 4.
- _____. O imobilismo europeu. O Jornal, Rio de Janeiro, 18 mar. 1956b. Revista, p. 1 e 4.
- _____. Culturalismo. O Jornal, Rio de Janeiro, 22 abr. 1956. Revista, p. 1 e 4.
- _____. Culturalismo menor. O Jornal, Rio de Janeiro, 20 maio 1956d. Revista, p. 1 e 4.
- _____. Sôbre o romantismo. O Jornal, Rio de Janeiro, 6 maio 1956e. Revista, p. 1 e 4.
- _____. Ciência por fazer. O Jornal, Rio de Janeiro, 1 maio 1956f. Revista, p. 1 e 4.
- _____. Está errado o esquema da divisão das ciências sociais. Última Hora, Rio de Janeiro, 29 jun. 1956g, p. 15.
- _____. Quem não tem vergonha não pode ser sociólogo. Última Hora, Rio de Janeiro, 7 jun. 1956h, p. 20.
- _____. Gilberto Freyre e a obsolescência. Para Todos, Rio de Janeiro, out. 1956i, p. 14.
- _____. Centro e periferia do mundo. O Jornal, Rio de Janeiro, 11 mar. 1956j, p. 1 e 4.
- _____. Considerações sobre o ser nacional. Jornal do Brasil, Rio de Janeiro, 20 jan. 1957a, p. 8.
- _____. Novos problemas desafiam a atividade dos intelectuais. Para Todos, Rio de Janeiro, ago. 1957b, p. 1 e 15.
- _____. Significado da Vanguarda Popular. O Semanário, Rio de Janeiro, 15 jan. 1959. Vanguarda Popular, p. 4.
- _____. O nacionalismo é um meio. Rio de Janeiro, 5 fev. 1959. Vanguarda Popular, p. 4,10.
- _____. **O problema nacional do Brasil.** Rio de Janeiro: Editôra Saga, 1960.
- _____. **A crise do poder no Brasil.** Rio de Janeiro: Zahar Editôres, 1961.
- _____. **Mito e verdade da revolução brasileira.** Rio de Janeiro: Zahar, 1963.

_____. **Administração e estratégia de desenvolvimento: elementos de uma sociologia especial da administração.** Rio de Janeiro: FGV, 1966.

_____. A modernização em nova perspectiva: em busca do modelo da possibilidade. **Revista de Administração Pública**, [S. l.], v. 1, n. 2, p. 7–44, 1967. Disponível em: <http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/rap/article/view/4173>. Acesso em: 21 fev. 2021.

_____. **A nova ciência das organizações: uma reconceituação da riqueza das nações.** Tradução de: Fundação Getúlio Vargas, 1981a.

_____. O problema do negro na sociologia brasileira. In: SCHWARTZMAN, S. (ed.). **O pensamento nacionalista e os “Cadernos de Nosso Tempo”.** Brasília: Câmara dos Deputados, 1981b. p. 39–69.

_____. **Introdução crítica à sociologia brasileira.** 2.^a ed. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1995a.

_____. Entrevista com Guerreiro Ramos. In: OLIVEIRA, Lucia Lippi. **A sociologia do Guerreiro.** Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1995.

_____. **A redução sociológica.** 3.^a ed. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1996.

_____. Apresentação. In: **Dualidade básica da economia brasileira.** 2 ed. ed. S.l.: Instituto Ignácio Rangel, 1999.

_____. A sociologia de Max Weber: sua importância para a teoria e a prática da administração. **Revista do Serviço Público**, Rio de Janeiro, v. 52, n. 2, p. 267–282, 2006. Disponível em: <http://repositorio.enap.gov.br/jspui/handle/1/1343>. Acesso em: 21 fev. 2021.

_____. Uma introdução ao histórico da organização racional do trabalho. Brasília: Conselho Federal de Administração, 2008. Disponível em: <https://cfa.org.br/wp-content/uploads/2018/02/35Guerreiro-Ramos.pdf>. Acesso em: 21 fev. 2021.

_____. Administração e política à luz da sociologia. **Revista do Serviço Público**, Brasília, v. 63, n. 1, p. 99–110, 2012. Disponível em: <https://revista.enap.gov.br/index.php/RSP/article/view/90>. Acesso em: 21 fev. 2021.

_____. Teoria e prática do sociodrama. *In*: MALAQUIAS, Maria Célia (ed.). **Psicodrama e Relações Étnico-Raciais: Diálogos e Reflexões**. São Paulo: Ágora, 2020. p. 48–56.

RAMOS, Alberto Guerreiro; GARCIA, Evaldo da Silva. **Notícias sobre as pesquisas e os estudos sociológicos no Brasil (1940–1949): com especial referência a migrações, contatos de raça, colonização e assuntos correlatos**. Rio de Janeiro: Conselho de Imigração e Colonização, 1949.

RAMOS, Alberto Guerreiro; GARCIA, Evaldo da Silva; SILVA, Geraldo Bastos. O problema da escola de aprendizagem no Brasil. **Segurança Urbana e Juventude, Araraquara**, [S. l.], v. 1, n. 2, 2009.

RAMOS, Alberto Guerreiro; NASCIMENTO, Abdias do. **Relações de raça no Brasil**. Rio de Janeiro: Quilombo, 1950.

REIS, José Carlos. **Wilhem Dilthey e a autonomia das ciências histórico-sociais**. Londrina: Eduel, 2003.

REZENDE, Maria José de. Celso Furtado e Karl Mannheim: uma discussão acerca do papel dos intelectuais nos processos de mudança social. **Acta Scientiarum. Human and Social Sciences**, Maringá, v. 26, n. 2, p. 239–250, 2004. Disponível em: <https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/ActaSciHumanSocSci/article/view/1384/904>. Acesso em: 17 de out. 2021.

Robert E. Park. **Wikipedia**, [S. l.], 2021. Disponível em: https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Robert_E._Park&oldid=1002691853. Acesso em: 27 fev. 2021.

ROSE, Nikolas (ed.). Introduction: Reframing Political Thought. *In*: **Powers of Freedom: Reframing Political Thought**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. p. 1–14.

SALANKIS, Jean-Michel. **Husserl**. São Paulo: Estação Liberdade, 2006.

SANTOS, Israel Silva dos. **Igreja Católica na Bahia: a reestruturação do Arcebispado Primaz, (1890–1930)**. 2006a. Dissertação (Mestrado) —Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2006. Disponível em: <http://repositorio.ufba.br/ri/handle/ri/11259>. Acesso em: 21 fev. 2021.

SANTOS, José Antônio dos. “Uma nova fase nos estudos dos problemas das relações de raça no Brasil”: acadêmicos e militantes no I Congresso do Negro Brasileiro. *In: Anais Do XI Encontro Estadual de História - ANPUH-RS*. Rio Grande: Pluscom, 2012. p. 285–196. Disponível em: http://www.eeh2012.anpuh-rs.org.br/resources/anais/18/1343681904_ARQUIVO_ANPUH.2012.pdf. Acesso em: 21 fev. 2021.

SANTOS, Joel Rufino dos. O negro como lugar. In: RAMOS, Guerreiro. **Introdução crítica à sociologia brasileira**. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1995.

NEUSA SOUZA, Santos. **Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983.

SANTOS, Renata Belzunces dos. **A Assessoria Econômica da Presidência da República : contribuição para a interpretação do segundo governo Getúlio Vargas (1951–1954)**. 2006b. Dissertação (Mestrado) — UNICAMP, Campinas, 2006. Disponível em: <http://repositorio.unicamp.br/jspui/handle/REPOSIP/285524>. Acesso em: 14 abr. 2021.

SCHWARTZMAN, Simon. Debate à exposição de Lucia Lippi Oliveira. **Revista de Administração Pública**, Rio de Janeiro, v. 17, n. 2, p.30–32, abr./jun. 1983. Trimestral. Disponível em: <http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/rap/article/view/10942/9927>. Acesso em: 28 nov. 2016.

SCHWARTZMAN, Simon. **Um espaço para a ciência: a formação da comunidade científica no Brasil**. 4.^a ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2015.

SCHWARTZMAN, Simon; BOMENY, Helena Maria Bousquet; COSTA, Vanda Maria Ribeiro. **Tempos de Capanema**. São Paulo: Paz e Terra: Fundação Getúlio Vargas, 2000.

SCHWIRIAN, Kent. The Ecological Models of Urban Form: Concentric Zone Model, the Sector Model and the Multiple Nuclei Model. *In: RITZER, George (ed.). The Blackwell Encyclopedia of Sociology*. Malden, Oxford, Carlton: Blackwell Publishing Ltd., 2009. p. 1277–1281.

SELL, Carlos Eduardo. Racionalidade e racionalização em Max Weber. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, [S. l.], v. 27, n. 79, p. 153–172, 2012. Disponível em:

<https://www.scielo.br/j/rbcsoc/a/dfHssfC47pSqrtW5Fgzwb9f/?lang=pt>. Acesso em: 17 de out. 2021.

SHIOTA, Ricardo Ramos. **Os pressupostos do debate intelectual entre Florestan Fernandes e Guerreiro Ramos: duas versões de teoria crítica da sociedade brasileira?**. 2010. 254 f. Dissertação (Mestrado) — Curso de Ciências Sociais, Faculdade de Filosofia e Ciência, Unesp, Marília, 2010.

SILVA, Isabela Oliveira Pereira da. **De Chicago a São Paulo: Donald Pierson no mapa das ciências sociais 1930–1950**. 2012. Tese (Doutorado) — Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-13112015-125454/pt-br.php>; Acesso em: 17 de out. 2021.

SILVA, Franklin Leopoldo e. **Descartes: a metafísica da modernidade**. 2.^a, São Paulo: Moderna, 2005.

SODRÉ, Nelson Werneck. A Sociologia No Brasil. **Correio Paulistano**, São Paulo, p. 4, 1954.

SOLLOGOUB, Igor. Biographie de Nicolas Berdiaev. *In: Actes du colloque sur Nicolas Berdiaev 2017*, Monestier. **Anais** [...]. Monestier: Centre Sainte Croix, 2017. p. 7–20. Disponível em: http://centresaintecroix.com/wp-content/uploads/2018/03/LIVRE-COLLOQUE-BERDIAEV-072017-_1_.pdf. Acesso em: 18 fev. 2021.

SOUZA, Rodrigo Augusto de. A trajetória das ideias políticas de Alceu Amoroso Lima: da contrarrevolução ao modernismo católico (1928–1938). **Cadernos de História da Educação**, [S. l.], v. 20, p. 1–16, 2021. Disponível em: <http://www.seer.ufu.br/index.php/che/article/view/60376>. Acesso em: 17 de out. 2021.

SOUZA, Márcio Ferreira de. **Guerreiro Ramos e o desenvolvimento nacional: a construção de um projeto para a nação**. 1.^a Belo Horizonte: Argvmentvm, 2009. 166 p.

TEOTÔNIO JUNIOR,. Resenha do livro "A redução sociológica" de Guerreiro Ramos. **Revista Brasiliense**. São Paulo, n. 19, p.189–195, set./out. 1958.

VANDENBERGHE, Frederic. The Real Is Relational: An Inquiry into Pierre Bourdieu's Constructivist Epistemology. **Sociological Theory**, [S. l.], v. 17, p. 32–67, 1999.

VANDENBERGHE, Frédéric. Metateoria, teoria Social e teoria sociológica. **Cadernos Sociofilo**, Rio de Janeiro, n. 3, p. 14–48, 2013. Disponível em: <http://www.sociofilo.org/media/documents/c6cf8c02-5059-44c5-9baf-e681a7d44d79.pdf>. Acesso em: 26 dez. 2020.

VILLAS BÔAS, Gláucia. **A recepção da sociologia alemã no Brasil**. Rio de Janeiro: Topbooks, 2006.

_____. Revendo o lugar da sociologia alemã no Brasil: do uso instrumental à pesquisa da recepção. In: RIBEIRO, Adelia Miglievich (ed.). **A modernidade como desafio teórico: ensaios sobre o pensamento social alemão**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.

_____. Os portadores da síntese: sobre a recepção de Karl Mannheim. *Cadernos CERU*, São Paulo, v. 13, p. 125–143, 2002. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ceru/article/view/75281>. Acesso em: 21 fev. 2021.

WAHRLICH, Beatriz Marques de Souza. Institucionalização da reforma administrativa: a atuação do Conselho Federal do Serviço Público Civil e da Comissão Permanente de Padronização (1936 a 1938). **Revista de Administração Pública**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 10, p. 21–54, 1976. Disponível em: <http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/rap/article/download/6109/4736>. Acesso em: 21 fev. 2021.

_____. Departamento Administrativo Do Serviço Público. In: ABREU, A. A. (ed.). *Dicionário histórico-biográfico brasileiro: Pós-1930*. Rio de Janeiro, RJ: Ed. FGV, 2001. Disponível em: <http://www.fgv.br/cpdac/acervo/dicionarios/verbete-tematico/departamento-administrativo-do-servico-publico-dasp>. Acesso em: 21 fev. 2021.

_____. O governo provisório de 1930 e a reforma administrativa. *Revista de Administração Pública*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 4, p. 5–68, 1975. Disponível em: <http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/rap/article/view/6017>. Acesso em: 21 fev. 2021.

WEBER, Max. Introdução Do Autor. In: **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. 4.^a ed. São Paulo: Pioneira, 1999.

WEBER, Max. **Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva**. 4.^a ed. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2000.

WIRTH, Louis. Prefácio. In: KARL, Mannheim. **Ideologia e utopia**. 4. ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1986. p. 9–24.

ZILBERMAN, Regina. O romance da cidade da Bahia e do Brasil. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, Rio de Janeiro, n. 65, p. 238–243, 2016. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/rieb/article/view/125231>. Acesso em: 17 de out. 2021.