

Universidade de São Paulo
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Departamento de Sociologia - Programa de Pós-Graduação

Guerreiro Ramos e o personalismo negro

Muryatan Santana Barbosa

Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Sociologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, para cumprimento parcial, com vistas à obtenção do título de Mestre em Sociologia.

Orientador: Prof. Dr. Antonio Sérgio Alfredo Guimarães

São Paulo
2004

BARBOSA, MURYATAN SANTANA
2004

À memória de Sergio Augusto Silva Macedo, meu tio, pessoa exemplar.

Resumo

Esta dissertação analisa o lugar particular de um pensamento negro no Brasil: a trajetória intelectual e social do sociólogo Alberto Guerreiro Ramos (1915-1982).

Para isso, se buscou interpretar-lhe a trajetória sob duplo aspecto: a) geral, reconstruindo suas relações com o advento da modernidade negra, em particular, por suas ligações com o Teatro Experimental do Negro (TEN) e o movimento da negritude francófona; b) específica, desde sua posição, função e qualificação intelectual.

Dessa análise de trajetória, obteve-se o conteúdo simbólico intitulado "personalismo negro", cerne da práxis e do pensamento de Guerreiro Ramos em relação ao negro brasileiro e mundial.

Abstract

This dissertation analyzed the particular place of a Black thought in Brazil through the intellectual and social course of the sociologist Alberto Guerreiro Ramos (1915-1982).

An attempt was made to interpret this course under two aspects: a) the general one, by reconstructing its relations with the rise of Black modernity, particularly through its links with the Black Experimental Theater (TEN) and the francophone negritude movement; b) the particular one, starting from Guerreiro's social position, his intellectual function and his high qualification.

From this course analysis outcomes the symbolic contents labelled "Black personalism", nucleus of the praxis and thought of Guerreiro Ramos as related to the Black, Brazilian and universal.

Agradecimentos

Agradeço, primeiramente, ao Professor Antonio Sérgio Alfredo Guimarães. Amigo e exemplo de orientador.

Ao seu grupo de orientandos e simpatizantes, em particular, Flávio Thales, Márcio Macedo (Kibe), Noel Carvalho e Uvanderson Vitor. Amigos e pesquisadores de primeiro time que tiveram participação decisiva nesse trabalho.

Agradeço a Professora Fernanda Arêas Peixoto e ao Professor Marcos Chor Maio, que estiveram presentes em meu exame de qualificação. Seus comentários e reparos foram essenciais para a realização deste trabalho. Com a solicitude que o caracteriza, Marcos Chor em muito me ajudou com dicas após o exame de qualificação, pelo que agradeço novamente.

Agradeço a todos que me ajudaram durante a pesquisa no Rio de Janeiro: Abdias do Nascimento, Clóvis Brigagão, Elisa L. Nascimento, Fábio Maleronka, Gerardo Mourão, Haroldo Costa, Joel Rufino, Léa Garcia, Marco Antônio e Ruth de Souza. Muito obrigado.

À Fundação Ford e à CAPES, pelo financiamento indispensável à realização desta dissertação.

Agradeço a minha mãe, Solange; a meu pai, Wilson; a meu irmão de sangue e espírito, Itaquê, e a toda minha família. Obrigado por tudo.

A Silvia, meu amor.

Aos meus irmãos e irmãs: Apoena, Ciro, Coquinho, Dri, Hugo, Ivan & Família, Julio & Família, Mauro & Família, Nats, Primo, Rogério, Shanty...

Às amigas e amigos de ontem e hoje.

Pela inspiração, ao Racionais Mc's e ao Movimento Hip Hop, em especial, Posse Sindicato Urbano de Atitude (SUAT).

A todos, minha gratidão.

SUMÁRIO

Introdução.....	7
Capítulo 1: O caminho sociológico.....	26
1.1 Da poesia à ciência social.....	26
1.2 Nem Pierson, nem Abdias.....	34
1.3 A ciência total.....	44
1.4 A aproximação com o TEN.....	50
Capítulo 2: A integração ao TEN.....	65
2.1 O pacto da democracia racial.....	65
2.2 A negritude.....	77
2.3 O Psicodrama.....	90
2.4 O 1º Congresso do Negro Brasileiro (1950).....	97
Capítulo 3: O personalismo negro.....	114
3.1 A ruptura política.....	114
3.2 O niger sum.....	119
3.3 Anos polêmicos.....	124
3.4 Sociologia nacional, consular e do negro.....	133
3.5 O negro desde dentro.....	143
3.6 Revisitando o personalismo negro.....	154
Considerações finais.....	164
Anexos.....	168

1. O modelo Parte-Todo-Parte.....	169
2. Entrevista com Gerardo Mello Mourão (2003).....	173
3. Entrevista com Haroldo Costa (2003).....	179
4. “Declaração dos Cientistas” (1950).....	187
5. Declaração Final do 1º Congresso do Negro Brasileiro (1950).....	189
6. Semana de Estudos sobre Relações de Raça (1955).....	192
7. Nota sobre os entrevistados.....	195
 Bibliografia.....	 197

Introdução

A modernidade negra

Na virada do século XIX para XX, o sociólogo e militante histórico do movimento negro W. E. Du Bois, propôs uma teoria da dupla consciência que se tornou clássica na literatura sobre relações raciais. Dizia Du Bois que o negro norte-americano vivia sob uma dupla consciência, derivada de sua posição psico-cultural ambivalente na sociedade norte-americana, em suas palavras:

“É sensação peculiar esta dupla consciência, esta noção de estar sempre contemplando o próprio “eu” através dos olhos dos outros, de medir a própria alma por uma escala de valores de um mundo que a contempla com desprezo divertido e piedade. A pessoa sente sempre sua duplicidade – de norte-americano e de negro; duas almas, dois pensamentos, dois esforços irreconciliáveis; dois ideais conflitantes num corpo escuro, cuja obstinada força sozinha impede-o de se separar em dois” (DU BOIS, W. E.: 1982 [1907]: 9. Tradução MSB).

Como observa o sociólogo inglês Paul Gilroy (2001: 83), essa teoria da duplicidade de Du Bois teria o mérito de sintetizar as ambigüidades políticas e culturais das populações negras na diáspora, marcadas pela necessidade de ponderar as afirmações de identidade nacional contra as variantes contrastantes de subjetividade e identificação racial. Esse é um dilema que Gilroy enfoca como tema central da história intelectual e experiência negra no mundo moderno, em outros termos, da “modernidade negra”.

A colocação de Gilroy sobre a modernidade negra envolve não apenas uma temática nova, mas, sobretudo, uma nova perspectiva epistemológica da modernidade, fundamentada na identidade da diáspora negra. Nesse sentido, seus projetos de trabalho estão indiretamente ligados a uma corrente global de pensadores interessados em revelar as faces subalternas da modernidade ocidental, ou, em outros casos - como o de Gilroy - defender a existência de

outras modernidades universais. A essa temática poderia se agrupar, entre outros, trabalhos diversos como os de Abdel-Malek (1972), Edwar Said (1978;1983), H. Bhabba, G. Spivak, D. Chakrabarty e o Grupo dos Estudos Subalternos (1988;1992;2000), Mohammed Abed al-Jabri (1980;1982;1991), Kete Asante (1989;1990;1998) Enrique Dussel (1977;1995,1996), Samir Amin (1989;1997), Tsenay Serequeberhan (1991;1995), Aníbal Quijano (1997;2000) e Walter Mignolo (1995;2002).

Retomando a temática da modernidade negra, o sociólogo Antonio S. Guimarães (2003) vem analisando a experiência negra no Brasil como parte integrante dessa identidade racial construída na diáspora atlântica. Em texto recente, Guimarães defende que essa modernidade negra deve ser entendida como um fenômeno sócio-cultural pós-abolição, formado nas décadas de 1910-30, período que marcaria uma tendência internacional para a inclusão (conflituosa) cultural e simbólica dos negros à sociedade ocidental.

Independente da periodização adotada, é certo que o enfoque sobre a modernidade negra e a diáspora africana possibilita novas análises sobre a experiência negra no Brasil e em outros países de populações negras no “mundo atlântico”, reflexão sobre a qual uma série de novos pesquisadores vêm se formando. Circunscrito a essa perspectiva epistemológica mais geral, o trabalho aqui realizado buscou interpretar como a trajetória intelectual e o pensamento de Alberto Guerreiro Ramos sobre o negro estava relacionado com o advento da modernidade negra aqui e em outros países, em particular, através de sua ligação com o Teatro Experimental do Negro e o movimento da negritude francófona.

Tratar-se-á, pois, de analisar um caso particular e fundamental da existência de um “pensamento negro” no Brasil, parte integrante da modernidade negra em geral. A referência ao pensamento negro, neste estudo, reporta-se não por ter sido expresso por um intelectual de cor, mas por ter sido expresso por um intelectual que, desde determinada época, atribuiu a sua auto-identificação como negro um lugar de enunciação teórica e política.

Essa perspectiva investigativa, apesar de trazer limites óbvios a uma apreensão “total” do pensamento e da vida de Guerreiro Ramos, poderá, por outro

lado, apresentar um tratamento mais rigoroso e pormenorizado do autor desde aquele enfoque particular. Este é um tema ainda pouco pesquisado na literatura sobre o sociólogo isebiano, conforme analisado na produção conjunta do *Seminário Guerreiro Ramos* (1983), Lúcia Lippi (1995), L. A. Soares (1995), Joel Rufino dos Santos (1995;1996), Marcos Chor Maio (1996; 1997; 1997b) e nas recentes dissertações e teses acadêmicas de Elizabeth Rêgo (1992) e Márcio Ferreira de Souza (2000), trabalhos aos quais esta dissertação está indiretamente ligada.

Na investigação dessa temática específica, este trabalho se inspirou nos ensaios teórico-metodológicos do sociólogo franco-romeno Lucien Goldmann (1913-1970), intelectual que buscou, durante três décadas, desenvolver um método dialético para a análise dos fenômenos culturais (anexo 1).

A teoria prática

Definido o objeto de estudo, cabe, agora, mostrar de forma resumida como ele será aqui analisado. Essa é uma interpretação que, embora inspirada nos ensaios críticos de L. Goldmann teve como pressuposto a tentativa de superar a oposição real - mas epistemologicamente fictícia - entre “empiristas” e “teóricos”, tratando a “teoria” como conjunto de conceitos a serem adequadamente utilizados como palavras (Eagleton, 1999: 170). Veja-se como.

Tratou-se, em primeiro lugar, de realizar leitura pormenorizada de todos os escritos, notas, entrevistas, etc. de Guerreiro Ramos que estivessem disponíveis, ou que foram adquiridos ao longo da pesquisa. Nessas leituras, se buscou vestígio concreto da existência ou da formação de um pensamento negro por parte do referido autor. Separados os escritos com tal característica, se sublinhou as influências perceptíveis, citações e particularidades formais do conteúdo imediato de cada um destes registros de Guerreiro. Após o início dessas leituras - tendo o objeto de estudo como guia – se procurou reconstruir a trajetória intelectual e social do autor, destacando a reconstrução de suas relações políticas e sociais

com o Teatro Experimental do Negro (TEN), instituição artística e política negra dirigida por Abdias do Nascimento, à qual Guerreiro esteve vinculado nas décadas de 1940-50.

Esta análise teve um duplo encaminhamento. Por um lado, se averiguou como ocorreu essa vivência interativa de Guerreiro no TEN: lutas políticas, amizades, contatos, prática discursiva, etc, em uma investigação dos interesses manifestos e de sua expressão no discurso e no comportamento de seus membros. Por outro, se analisou o caminho inverso: reconstruir a especificidade de Guerreiro. Nessa investigação, se priorizou dois elementos inter-relacionados de particularidade: a) sua posição social diferenciada no TEN, desde sua posição, função e qualificação intelectual, uma característica que exigiu o levantamento e a percepção das relações de Guerreiro Ramos com outros grupos sociais e instituições da sociedade civil e política; b) o aspecto intermitente e ocasional de sua colaboração com o TEN. Essas são duas particularidades a que se procurou dar respaldo empírico neste trabalho, primeiramente, a partir da reconstrução de sua trajetória social e intelectual e, secundariamente, desde sua expressão no comportamento e nas relações de interatividade reativas e pró-ativas de Guerreiro, perante o grupo do TEN e vice-versa.

Nessa etapa do trabalho, uma fonte importante de aproximação do tema investigado, foram as entrevistas realizadas pelo autor desta dissertação com pessoas que foram próximas a Guerreiro Ramos, quais sejam, Gerardo de Mello Mourão, Abdias do Nascimento & Elisa L. Nascimento, Léa Garcia, Ruth de Souza, Clóvis Brigagão, Joel Rufino dos Santos e Haroldo Costa. Essas entrevistas, realizadas sob caráter informal e exploratório, foram essenciais para criar novas percepções sobre a participação de Guerreiro no TEN. Ademais, permitiu uma compreensão mais adequada da personalidade de Guerreiro Ramos que, na falta de uma biografia do autor, foram uma fonte importante de conhecimento dos aspectos mais particulares dessa investigação.

Em paralelo a essas análises meio social - indivíduo, se averiguou nos escritos de Guerreiro aqui destacados a existência de uma coerência interna como pensamento negro. Nesse quesito, o leitor disporá de farto material para a

construção do seu próprio ponto de vista, visto a quantidade considerável de enxertos de escritos do autor, sobre a qual se buscou reproduzir a seqüência lógica original. Essa reprodução de textos e passagens será devidamente diferenciada das possíveis interpretações formais aqui realizadas.

A investigação da coerência interna dos textos do autor definirá, pois, alguns textos, notas e escritos que formam a "obra" de Guerreiro Ramos, evidentemente, desde o objeto de pesquisa aqui investigado. Ao definir tal obra, investigar-se-á as razões sociais e individuais que explicam o aparecimento dessa "obra" naquela época e lugar.

Os capítulos

Os temas e análises anteriormente descritos serão tratados nos capítulos da dissertação do seguinte modo.

Na segunda seção desta Introdução, abordar-se-á, em resumo, a trajetória inicial de Guerreiro Ramos na década de 1930. Para isso, se focará sua juventude em Salvador: formação católica, relações com os grupos Integralistas e conteúdo imediato de seu pensamento desde sua ligação com as correntes do humanismo personalista e existencialista europeu dos primeiros decênios do século XX.

No primeiro capítulo, tratar-se-á de analisar sua trajetória na década de 1940, antes de sua integração ao Teatro Experimental do negro (TEN). Para isso, destacar-se-á sua passagem pela Faculdade Nacional de Filosofia (RJ), suas relações pessoais e políticas criadas nos primeiros anos no Rio de Janeiro, a integração ao funcionalismo público como intelectual de Estado, e sua formação e profissionalização como sociólogo. Focar-se-á, concomitantemente, uma análise de suas primeiras impressões acerca do "problema do negro" no Brasil, conforme publicadas em uma entrevista dada pelo autor a Abdias do Nascimento, em 1946.

No segundo capítulo, tratar-se-á de reconstruir a colaboração e, posteriormente, a integração de Guerreiro Ramos ao TEN. Para isso, rastrear-se-á o histórico das aproximações, reações e ajustamentos de Guerreiro com a

liderança do TEN, visando a estabelecer, empiricamente, a rede de interesses específicos de cada parte e, destes - como grupo social - em sua interação e luta ideológica na sociedade civil com outros intelectuais e grupos sociais. Essa será uma análise que enfatizará o aspecto relacional dessa interação de grupo na formação da consciência real dos agentes, a partir dos comportamentos dos indivíduos e a expressão desses comportamentos no conteúdo imediato no escritos, palestras e artigos de época.

O terceiro capítulo reconstruirá as transformações da consciência perceptível do grupo do TEN e o modo como essas mudanças se expressam de formas heterogêneas - explícitas ou implícitas - no comportamento e no conteúdo imediato das obras posteriores de Guerreiro Ramos, entre o final de 1950 e 1955. Para isso, levantar-se-á a expressão concreta do caráter relativamente autônomo que se pode observar na análise do conteúdo mediado das obras de Guerreiro em relação ao seu grupo social no TEN. A essa análise somar-se-ão duas notas posteriores do autor sobre o negro brasileiro, escritas em 1971 e 1973. Por fim, tratar-se-á de explicitar as possíveis razões sociais e individuais que ocasionaram as expressões específicas do pensamento de Guerreiro Ramos naquela época e lugar.

Trajetória inicial

Mestiço escuro¹, de origem humilde, Alberto Guerreiro Ramos nasceu em Santo Amaro da Purificação, Bahia, em 13 de Setembro de 1915. Seu pai se chamava Victor Juvenal Ramos e sua mãe Romana Guerreiro Ramos. Até os oito anos, Guerreiro morou com os pais e sua irmã, Zilda, em quatro pequenas cidades próximas ao Rio São Francisco: Januário (MG), Pirapora (MG), Petrolina (PE) e Juazeiro (BA). Com a morte do pai, no início da década de 1920, a família mudou-se para Salvador, onde morou na casa da irmã de D. Romana G. Ramos: Francisca Guerreiro².

Com 11 anos, Guerreiro trabalhou como lavador de frascos e caixeiro em uma farmácia da cidade. Sua mãe tornou-se lavadeira nas residências das elites da cidade e, por intermédio das relações pessoais criadas a partir deste vínculo empregatício com famílias tradicionais da Bahia, como as famílias Calmon, Valladares e Alves, Guerreiro pôde ingressar no Ginásio da Bahia, instituição de grande prestígio à época. Para ajudar a família, ele deu aulas particulares para os colegas de ginásio.

Guerreiro formou-se no ginásio no início da década 1930. Aos 17 anos, ingressou nas fileiras da Ação Integralista Brasileira (AIB) em Salvador, tendo uma curta participação como militante partidário.

Paralelamente a essa participação, Guerreiro desenvolveu grande interesse pela literatura religiosa. Aos 19 anos, freqüentou o Mosteiro de São Bento, onde se tornou pupilo do frade alemão dominicano Dom Béda Keckeisen, que o incentivou no aprendizado do francês e na leitura de livros filosóficos tomistas, em especial, *O curso de Filosofia* de Jacques Maritain.

A educação católica do jovem Guerreiro Ramos o aproximou da tendência católica do Integralismo, participando da fundação do Centro de Cultura Católica (Oliveira, 1995: 135. Entrevista). Relembrando a década de 1930 na Bahia, Rômulo Almeida, contemporâneo e então amigo de Guerreiro, observou que ele fazia parte do grupo católico do Integralismo baiano, sob inspiração de Jacques Maritain. Existiriam ainda no Integralismo baiano, segundo Rômulo, os grupos

“boitatá”, nacionalista, na linha de Mário de Andrade e do modernismo de 22, e a ala sindicalista, sob liderança de Jeová Mota e Hélder Câmara³.

A vida do jovem Guerreiro parece ter melhorado quando ele começou a conviver com jovens intelectuais da classe média soteropolitana, principalmente Afrânio Coutinho e Rômulo Almeida, que o mantiveram ligado à juventude Integralista entre 1934-38. Essa ascensão individual de Guerreiro, se coaduna com a tendência ascendente de mobilidade social da maioria dos militantes integralistas na década de 1930, tanto da base quanto dos dirigentes locais e nacionais (Trindade, 1974: 151).

Foi a partir destes contatos pessoais e de sua formação católica tutorada por Béda Keckeisen, que Guerreiro desenvolveu interesse agudo pela filosofia e poesia europeia católica moderna. Em especial, o humanismo espiritualista (em particular, cristão), através dos filósofos Jacques Maritain e Nicolau Berdiaeff e dos poetas Rainer Maria Rilke e Charles Peguy; o personalismo comunitarista de Emmanuel Mounier (editor da revista *Esprit*, do qual Berdiaeff foi colaborador), a filosofia política de Arnaud Dandier (editor da revista *Ordre Nouveau*), a fenomenologia de Max Scheler e o existencialismo moderno, desde Kierkegaard, M. Heidegger, K. Jaspers e Ortega y Gasset, assim como autores católicos brasileiros da época, como Alceu Amoroso Lima e Afonso A. de Mello Franco Andrade.

Guerreiro não só lia com afincos essa literatura do personalismo humanista e existencialista, como manteve correspondência com alguns de seus autores preferidos como Nicolau Berdiaeff, Emmanuel Mounier e Jacques Maritain, a quem ele conheceu pessoalmente, quando este passou rapidamente por Salvador na década de 1930 (Oliveira, 1995:133. Entrevista).

Entre 1934 e 1938, Guerreiro escreveu artigos de crítica literária e filosofia no jornal *Imparcial* e na revista *Norte*, do qual era co-proprietário com Afrânio Coutinho e Antônio Osmar Gomes (este, sob o pseudônimo de Paulo Damasco) (Oliveira, 1995: 28).

Em 1937, aos 22 anos, Guerreiro publicou seu primeiro livro, intitulado *O drama de ser dois* (1937), dedicado a N. Berdiaeff. Segundo João Eurico Matta (1981b: 106-110), *O drama de ser dois* é um livro de poesias, em que o autor

exprimiam sua dificuldade em conviver em um mundo dicotomizado entre a rotinização do homem e a expressão sublime da espiritualidade, cuja unidade seria selada pelo cristianismo. Dando uma visão geral do livro, Matta retoma as poesias *Lamentações*, *O canto da alegria triste*, *O poeta e o mundo* e *Nostalgia da esperada*, nos quais destaca a luta de Guerreiro contra a unidimensionalização do Homem e a rotina da civilização, a favor do reencontro do Homem com Deus desde a conquista de sua totalidade espiritual. Seriam, portanto, poemas religiosos em sua temática, propostas e linguagem.

Em 1938, a vida do jovem poeta Guerreiro Ramos sofreu uma mudança brusca. Na década de 1930, a Bahia vivia sob um ambiente político bastante fraccionado. Com a subida ao poder de Getúlio Vargas, em 1930, a Bahia viveu sob grave crise política até 1933, quando Juracy Magalhães foi nomeado interventor no Estado. Com o golpe de 1937 e o nascimento do Estado Novo, Magalhães foi substituído pelo novo interventor nomeado por Getúlio Vargas: Landulfo Alves, em 1938. A subida de Landulfo Alves ao poder governamental teve reflexos na vida do jovem Guerreiro Ramos. Landulfo Alves e seu irmão, Isaías Alves tinham proximidade (inclusive familiar) com Rômulo Almeida, então amigo de Guerreiro. Por indicação de Rômulo, Guerreiro, com 23 anos, começou a trabalhar como assessor de Isaías Alves no setor cultural do Departamento Estadual de Imprensa e Propaganda (DEIP) (Oliveira, 1995: 27).

Neste posto, o autor colaborou com a formação da Faculdade de Filosofia da Bahia, e, por ter sido um dos seus fundadores, tornou-se catedrático desta Faculdade, não chegando a exercer função docente. Concomitantemente, Guerreiro fez o pré-jurídico no Colégio dos Maristas, onde foi colega do futuro sociólogo Luiz A. Costa Pinto (Maio, 1997: 263). Chegou a ingressar, posteriormente, na Faculdade de Direito da Bahia (Oliveira, 1995: 139. Entrevista).

A participação do jovem Guerreiro Ramos no DEIP da Bahia, sob chefia de Landulfo Alves, leva a crer que, neste período de sua vida, ele procurava certo distanciamento da militância Integralista que o acompanhou em sua adolescência e juventude. Como é sabido, com a instauração do Estado Novo, em 1937, Getúlio Vargas implementou uma política autoritária de desmantelamento de seus

opositores internos, colocando na ilegalidade a Aliança Nacional Libertadora (ANL) e a Ação Integralista Brasileira (AIB). A partir de então, muitos políticos e intelectuais, sobretudo integralistas, como era o caso de Guerreiro, passaram para as fileiras do nacionalismo getulista, não apenas por convicção política, mas também por opção profissional, dada a ampliação do número de cargos destinados aos intelectuais nos altos escalões do governo estadonovista (Miceli, 2001: 196).

Em 1939, enquanto ainda trabalhava no DEIP, Guerreiro publica seu segundo livro: *Introdução à cultura* (1939), ensaios em que explicita sua proximidade político-filosófica com o ideário humanista e personalista europeu do entre guerras.

No final de 1939, Guerreiro ganhou uma bolsa de estudos do governo da Bahia para cursar o bacharelado em Ciências Sociais na Faculdade de Filosofia da Universidade do Brasil, no Rio de Janeiro. Mudou-se então, aos 24 anos, para o Rio de Janeiro, onde teve como companheiros de curso colegas baianos, como Luis A. Costa Pinto, Olgário Bastos e outros. É a partir deste período que se inicia o primeiro capítulo deste trabalho. Entretanto, antes de entrar nesta investigação, cabe esclarecer, grosso modo, a formação intelectual do jovem Guerreiro Ramos.

O personalismo

Não é intuito desta seção realizar uma análise pormenorizada de *Introdução à cultura*⁴, provavelmente, o ensaio mais representativo de Guerreiro nessa fase de sua vida. Todavia, para ter-se uma compreensão mínima da visão humanista de Guerreiro, em 1939, há de se destacar três aspectos importantes de seu pensamento conforme exposto neste livro, quais sejam: a) a cultura, enquanto humanização do homem, é sobretudo uma cultura espiritual, expressão da pessoa⁵; b) essa cultura espiritual é aristocrática, porque, apesar de se enraizar do elemento popular e poder ser alcançada, em princípio, por todos os homens, só poderia ser interpretada por aqueles aptos a compreendê-la, como, por exemplo,

os poetas, os artistas, os gênios, que formariam uma elite intelectual⁶; c) a construção de uma sociedade nova deveria estar baseada na supremacia do Ser (categoria qualitativa da cultura) sobre o Ter (categoria quantitativa da civilização)⁷.

Como observou a socióloga Lúcia Lippi (1995: 30-31), essas premissas do autor estavam alicerçadas na dicotomia cultura x civilização⁸. A cultura - entendida num duplo sentido: como o princípio espiritual da pessoa e totalização dos anseios e idéias do povo - contraposta à civilização - como expressão dos aspectos temporários e materiais, que estariam em decadência no Ocidente. Resume Lúcia Lippi:

“Para Guerreiro a cultura é um princípio espiritual da vida humana e se contrapõe à idéia de civilização, que expressa seus aspectos temporais e materiais. A cultura é a expressão da pessoa, e esta se define por sua espiritualidade. O fim do homem é seu aperfeiçoamento moral, e nesse sentido a verdadeira cultura não é uma técnica, e sim uma categoria do ser. A inteligência tem por objeto o ser, seu fim é conhecer a essência das coisas, e não deve ser confundida com um puro instrumento racional. A natureza do homem é a mesma em todos os tempos, embora haja mudanças possíveis de adaptação às circunstâncias. Daí o possível desacordo entre o “arcabouço expressional de uma cultura e as novas condições de vida”, produzindo uma ruptura entre o pensamento e ação. Segundo Guerreiro, as culturas têm um ciclo vital.

A cultura espiritual, expressão da pessoa, é também vista como totalização dos anseios e idéias que residem no povo, mas que ele próprio é incapaz de exprimir, cabendo aos gênios e sobretudo aos poetas esta faculdade. (...) Essa noção de cultura que se contrapõe à civilização é construída sobre um conceito de pessoa cujos fundamentos diferem do indivíduo moderno. Na sociedade contemporânea o homem perdeu a posse de si. Vive como um ser natural, esquecido de que ele é um ser natural e sobrenatural ao mesmo tempo. Cada homem é mesmo uma imagem de Deus. Sem negar o valor do preenchimento das necessidades materiais – reino da natureza – o homem deve lembrar que a revolução material é uma ponte para a verdadeira revolução, aquela que admite a superioridade espiritual do homem. Converter o homem ao homem resume o brado desse pensamento”.

A visão de Guerreiro conforme aqui expressa possuía um caráter autoritário e hierárquico, explícito em sua defesa da função dirigente de uma elite culta, que era comum a diversos intelectuais católicos na virada das décadas de 1920-30, em particular, o mais ativo e conhecido destes: Alceu Amoroso Lima (Tristão de

Ataide). De formação universitária, fortemente influenciado por J. Maritain, Alceu converteu-se ao catolicismo em 1928, herdando a liderança do Centro Dom Vital, matriz da sociedade civil católica construída por Jackson de Figueiredo, seu amigo pessoal (Villaça, 1978: 111).

Inspirado por D. Sebastião Leme - Cardeal Arcebispo do Rio de Janeiro - e outros intelectuais católicos, como Hamilton Nogueira, Alceu buscou criar um movimento católico adequado às propostas políticas e filosóficas da ação católica referendadas pela encíclica "Rerum Novarum" (1891), do papa Leão XII (1810-1903)⁹. Para tanto, empreendeu um projeto de reorganização do catolicismo no país que visava construir uma práxis católica antiliberal, retomando a temática da ordem e da hierarquia de Jackson, sem lhe reproduzir o caráter monarquista, reacionário (ultramontano) e antiplutocrata (Vianna, 1978: 166).

Nessa práxis, Abriu abriu caminho para uma militância católica mais pluralista e aberta, que angariou a conversão de novos quadros políticos e intelectuais laicos para a ação católica, como Afrânio Peixoto, Pirilo Gomes, Frederico Schmidt e outros (Villaça, 1978: 108). Distante do nacionalismo chauvinista preconizado por Jackson de Figueiredo e Plínio Salgado, a ação católica liderada por Alceu A. Lima foi um fator importante para que o movimento católico nacional reconstruísse, gradativamente, uma perspectiva universalista, inteirada das novas filosofias católicas dos primeiros decênios do século XX, como, por exemplo, o humanismo espiritualista, o existencialismo e o personalismo. Nesse sentido, Villaça (1978: 113) trata da ação católica liderada por Alceu, como a "fase cultural" do movimento católico no Brasil.

Nesse particular, o pensamento autoritário-conservador de Alceu de Amoroso Lima e sua participação na Ação Católica foram um caso específico das correntes católicas que se integraram e/ou formaram o Integralismo na década de 1930, cuja linha política dominante foi totalitarismo de líderes como Plínio Salgado (Araújo, 1989: 106).

Escrito em 1939, o livro *Introdução à cultura* revela uma diretriz filosófica humanista e personalista que contesta como o jovem Guerreiro Ramos estava interessado desse contato mais íntimo do movimento católico nacional com as novas

filosofias católicas européias da época. Citando diversos pensadores da tradição católica como J. Maritain, M. Scheler, Ortega y Gasset, C. Péguy, R. Maria Rilke, N. Berdiaeff, D. Rougemont e as revistas *Ordre Nouveau* e *Esprit*, Guerreiro defende a crença de que a elevação do homem, sobretudo, espiritual, poderia mudar qualitativamente o mundo. Nos termos do humanismo cristão de J. Maritain (1936), autor bastante citado por Guerreiro, tratar-se-ia de conquistar a medida cristã do homem, em que os unilateralismos materialistas e espiritualistas seriam superados pela unidade do homem como ser total, espírito e matéria, alma e corpo, razão e sensibilidade. Essa seria a destinação do "humanismo integral": realizar a plenitude das possibilidades materiais e, sobretudo, espirituais do homem.

Corroborando com essa perspectiva maritaniana, Guerreiro se coloca contra as supostas tentativas de unidimensionalização do homem, pois tratar-se-ia de criar as possibilidades materiais e espirituais para o pleno desenvolvimento da cultura, enquanto mundo da pessoa e de suas relações com as outras pessoas. Para Guerreiro, esse novo mundo seria a realização de uma sociedade humanista fundada na hierarquia do Ser sobre o Ter, em contraposição a suposta decadência moral e espiritual da civilização moderna. Concluído seu libelo acerca dessa visão de mundo, diz o jovem autor:

"Eis aí. É necessário mudar o homem. Converter o homem ao homem. A revolução é o arrojado do homem para ser o que essencialmente é. Todo o problema do humanismo se resume na pesquisa desta *medida* do homem, porque ninguém poderá sentir a necessidade de mudar o mundo si não estiver em desacordo com ele. Ninguém estará descontente do mundo si não estiver descontente de si. Uma medida viva do homem novo, enraizada no real, eis a condição básica de uma futura civilização. É necessário construir um mundo de pessoas, de homens criadores e livres que se unam, em grupos naturais e espontâneos, pela *comunhão* e não pelo interesse...(...)

Hoje, o homem quasi vive toda a sua existência lutando pela segurança material. Não lhe sobra tempo para o repouso, para o *loisier*, que é mais importante do que o trabalho. A artificialização da vida e das relações sociais criou o *homo-economicus*. Tal humanismo econômico (ou anti-humanismo) assinala o acúmulo de uma deshumanização total da ciência, na arte, na religião, na economia, na vida, em resumo. Mundo mecânico perdeu toda a organicidade e estabeleceu a guerra das concorrencias (sic), como norma da vida coletiva, em vez da colaboração espontânea dos

grupos naturais. (...) Os Estados modernos perderam toda a noção de serviço comum e se transformaram em armas do capitalismo internacional, de pequenos grupos de homens que põem, a seu serviço, toda a humanidade. E a humanidade trabalha para manter a opulência desta pequena minoria. Há famintos e mendigos dormindo pelas calçadas (...)

É necessário, pois, mudar o homem antes de mudar o mundo. Não há maior aviltamento do que o de saber-se o homem um *ressentido* [nota do original: Ver artigo meu – *O sentido do sofrimento*] daqueles que desfrutam o proveito do seu esforço. E esta civilização é precisamente uma civilização de massas ressentidas que querem também ter o direito material de viver. As massas se aglomeram nos diversos fascismos e comunismos para resolverem as desigualdades sociais.

Humilhada e ofendida, a humanidade parece u'a (sic) mole de bestas humanas esfomeadas.

O humanismo tem, assim, de pesquisar a medida do homem novo, do homem novo, do homem humano, do homem eterno, independente do particular, da necessidade, do determinismo exterior, [nota do original: *Le communisme et les chrétiens* – Estudo de Berdiaeff – Coleção Présences], natural e social, e engendra toda uma teoria de uma cidade pluralista que será constituída de pessoas, de homens, não de milicianos, proletários ou cidadãos; uma cidade pluralista onde haja, não a igualdade absoluta, mas uma certa "heterogeneidade orgânica" [nota do original: *Humanisme Intégral* – Maritain]" (Guerreiro Ramos, 1939: 50).

Entendendo a pessoa humana como cerne do humanismo, Guerreiro se coloca próximo das filosofias personalistas e existencialistas católicas européias dos primeiros decênios do século XX. Como movimento político e cultural, o personalismo foi um fenômeno surgido na França, em torno das figuras de Emmanuel Mounier e a revista *Esprit* (1932)¹⁰ e de Arnaud Dandieu e a revista *L'Ordre Nouveau* (Mounier, 1976 [1950]: 15). Entretanto, como princípio filosófico, o personalismo não começou com estes grupos, mas com a tradição do humanismo espiritualista e existencialista católico da virada dos séculos XIX e XX, que trazia o enfoque sobre a pessoa como cerne da humanização do homem, em especial, G. Marcel, N. Berdiaeff e J. Maritain (Mounier, 1976 [1950]: 33). Essa proximidade explica porque J. Maritain apoiou entusiasticamente o nascimento da revista *Esprit* de E. Mounier, do qual N. Berdiaeff. e D. Rougemont foram colaboradores ativos (Severino, 1981: 5). Foi a essa visão metafísica da pessoa, que os filósofos intitularam, posteriormente, de *personalismo*¹¹, conceito assim definido pelo filósofo espanhol Carlos Díaz, diretor do Instituto Emmanuel Mounier:

"Designamos pelo termo personalismo aquelas correntes filosóficas que afirmam a primazia da pessoa sobre qualquer outra realidade, e a tomam como eixo de suas reflexões. Não é tanto um sistema como uma perspectiva desde a qual se abordam os problemas. Mas uma perspectiva filosófica que atende a teoria e a práxis, em que a que a pessoa é tomada em sua singularidade e em sua dimensão comunitária, como seres livres e criadores. Neste sentido, nos referimos ao pensamento de um conjunto de filósofos do século XX, entre os quais se destaca Emmanuel Mounier e o grupo formado em torno da revista *Esprit* e pensadores como Marcel, Scheler, Buber, Ebner, Landsberg, Nedoncelle, Weil, Levinas, Ricoer, Lacroix, etc." (Díaz et al, 2002: 22. Trad. MSB).

Seguindo a definição dada por Carlos Díaz, neste estudo, entender-se-á o personalismo como reflexão e práxis da pessoa, sendo esta tomada, de forma diferenciada, em sua existência singular e comunitária como ser livre e criador.

A partir dessa definição ampla do personalismo pode-se, pois, observar e caracterizar diversas formas específicas que as teorias personalistas adquiriram historicamente. Entre essas formas datadas tem-se, por exemplo, o projeto político-pedagógico do "personalismo comunitarista" de Emmanuel Mounier¹², que se transformou em inspiração de diversos movimentos políticos no pós- 2ª Guerra, como a Ação Popular no Brasil durante os anos 60 (Kadt, 2003: 142). Em verdade, uma propagação que tornou a trajetória e o engajamento político-filosófico de Mounier sinônimos do personalismo como um todo. Entretanto, existem, ainda, outras teorias personalistas de expressão como, por exemplo, o "personalismo religioso" de N. Berdiaeff, o "personalismo existencialista" de G. Marcel, o "personalismo situacional" de Julián Marías, etc.

Tais atribuições, entretanto, foram geralmente imputadas a posteriori. Mesmo Mounier, declaradamente personalista, observou que seu pensamento político-filosófico não era um "sistema", mas uma filosofia e uma atitude perante o mundo. (Mounier, 1976 [1950]: 16). Por essa afirmação, Mounier reiterava seu despreço às tentativas de "sistematização" ou "formalização" de suas idéias em um corpo teórico doutrinário, atitude comum a diversos autores alcunhados de personalistas (Fernandez, 2001: 163).

Nesse sentido, os personalistas retomam a crítica de S. Kierkegaard (1813-1855) à possibilidade da Razão explicar os fundamentos da existência humana,

princípio ontológico do existencialismo. Todavia, como explica o filósofo Antônio J. Severino (1981: 4), no caso de Mounier e do grupo da revista *Esprit*, tal retomada do existencialismo colocava-se também como uma luta contra as concepções positivistas hegemônicas de E. Durkheim (1858-1917) e seus seguidores no campo acadêmico francês das décadas de 1920-30.

Contra-pondo-se a tais concepções, Mounier deu ao existencialismo um novo caráter teórico e político provindo do humanismo católico, alicerçado sob o signo da pessoa, princípio metafísico que englobaria o devir da existência humana em seus três aspectos primordiais: revelação, comunhão e vocação (Mounier, 1934: 361)

Em *Introdução à cultura*, Guerreiro corrobora com essa percepção de Mounier em trechos com o seguinte:

“Quando Durkheim e os sociólogos naturalistas preconizam a coação social e admitem que a sociedade forma o homem, é que lhes falta o senso da pessoa, não conhecem a revelação, consideram os homens como indivíduos. (...) é preciso levar em conta a força anárquica especificadora da pessoa, a luta contra o princípio ontológico original e do princípio normativo social. Não se pode estudar o homem como o mesmo método positivo das ciências. Não se devem considerar os fatos sociais como coisas porque o homem, agindo, procura sempre realizar-se através dos meios sociais” (Guerreiro Ramos, 1939: 69-70).

É ancorado nessa posição anti-durkheimiana da ciência e do mundo, que, com ver-se-á adiante, guardará fortes resquícios em sua visão de mundo, que o jovem poeta e ensaísta Guerreiro Ramos vai para o Rio de Janeiro. Lá, irá se integrar a primeira turma de Ciências Sociais da Faculdade Nacional de Filosofia.

NOTAS

¹ No dizer do historiador Joel Rufino dos Santos (In: Guerreiro Ramos, 1995: 27), Guerreiro era um tipo brasileiro comum, que, “não sendo “preto retinto”, pertencia àquela faixa de mestiços escuros em que a “raça” é escolha do freguês”.

² Informações bibliográficas sobre a juventude de Guerreiro: Abdias do Nascimento (1950. In: Nascimento, 2003: 96); Marcos Chor Maio (1997) e Lúcia Lippi Oliveira (1995. Entrevista de Guerreiro Ramos, pp. 131-183).

³ Lúcia Lippi, idem, ibidem, p.27. Sobre o Integralismo ver, entre outros, Héglio H. Trindade. *Integralismo; o fascismo brasileiro na década de 30*, 1974; Rosa M. F. Cavalari. *Integralismo: ideologia e organização de um partido de massa no Brasil (1932-1937)*, 1999; Marilena Chauí & Maria S. Carvalho Franco. *Ideologia e mobilização popular*, 1978; Josênio C. Parente. *Anauê: os camisas verdes no poder*, 1999; Ricardo Benzaquen de Araújo. *Totalitarismo e revolução: o integralismo de Plínio Salgado*, 1988.

⁴ Uma análise que busque reconstruir a trajetória de Guerreiro Ramos como um todo, que não é o objetivo aqui, deveria dar especial atenção para os anos de sua formação intelectual e pessoal na década de 1930. Não apenas analisando, teoricamente, uma série de artigos e obras ainda pouco conhecidas deste período, mas também, reconstruindo, minuciosamente, o ambiente de relações sociais e pessoais do autor à época. Esse é um trabalho importante ainda a ser feito. Aqui se busca apenas caracterizar tal trajetória inicial, grosso modo, enfatizando sua formação católica e humanista.

⁵ Entre outras passagens, o entendimento da cultura como cultura espiritual pode ser atestada no que segue:

“O que faz assim, a dignidade humana é a sua espiritualidade. É essa espiritualidade o plano a que se deve chegar sempre o homem para ser *humano*. Essa espiritualidade, no homem, é a sua plena humanidade. Por isso nada há de mais degradante para o homem do que cair no plano da natureza, quer dizer, do pecado, do que ficar escravo das forças elementares de que é portador, como ser natural (...) Está aqui o cerne do problema. A cultura é espiritual. É produto do espírito. Não se obtém sem um aprofundamento no mistério do nosso ser. Espiritual e não mental” (Guerreiro Ramos, 1939: 19).

⁶ Entre outras passagens, pode-se constatar esta visão do autor em trechos como o seguinte:

“Uma cultura que não tem as suas raízes no elemento popular se faz um esnobismo “fala no vazio” [nota do original: Rougemont – *Penser avec les mains*]. A cultura comporta um elemento democrático, o que não a impede de ser aristocrática, nisto que só é possível de ser expressa, em conceitos, só é possível de ser compreendida pelos indivíduos dotados de certo grau de inteligência, pelos artistas, pelos gênios, por uma elite, em resumo. O fato da cultura encerrar um elemento democrático não quer dizer que seja uma democratização. O erro dos movimentos contemporâneos (fascismo e comunismo) consiste, precisamente, em querer resolver o problema da cultura promovendo a ascensão das massas, a rebelião das massas. As massas, por si mesmos (sic), só veiculam estupidez” (Guerreiro Ramos, 1939: 14).

⁷ Entre outros trechos, vê-se esta terceira premissa do autor, em passagens como a seguinte:

“O *TER* é uma ponte para o *SER*. Eis porque acreditamos que só uma revolução total, no homem e no mundo, paralelamente, poderá inaugurar um mundo novo à altura do

homem novo. Nada mais injusto e criminoso do que a condição dos párias modernos, a condição proletariana (sic), e mais aviltante do que a nobreza do dinheiro, que sucedeu à nobreza do sangue. O rico é uma espécie de nobre. O dinheiro é o substituto da honra, é a nova medida do homem [nota do original: Ver o artigo de A. Coutinho – *Hierarquias*], (...) O rico é o nobre desta nobreza materialista do TER.

Mas há uma nobreza do *SER*, uma nobreza eterna que precisamos restaurar, pela qual o homem vale pelo que ele *é* e não pelo o que ele *tem*, uma nobreza pessoal e intransmissível em que se procura atingir através da *criação* e não dá *aquisição*, o arquétipo humano único e original. Em verdade nunca poderá deixar de existir uma certa aristocracia, no mundo. Mas só uma aristocracia é admissível, é humana – é a aristocracia do *SER*, que exclue e amesquinha todas as outras, do sangue e do dinheiro” (Guerreiro Ramos, 1939: 45- 46. Itálicos originais).

⁸ A dicotomia cultura x civilização é uma dualidade clássica da tradição intelectual alemã, desde o romantismo. A cultura (*Kultur*) era, então, utilizada em dois sentidos diferentes, nem sempre contrapostos: a) propriedade permanente e espiritual do homem, sentido provindo, entre outros, do filósofo J. Burckhardt; b) sentido “antropológico”, como *Volk*, significando a herança artística, literária e material de um povo, provindo de J. G. Herder, pensador clássico do romantismo alemão. A esses dois sentidos de *Kultur* se contraporía o conceito de civilização (*Zivilisation*), entendido como o conjunto mutante dos aspectos materiais e superficiais da sociedade urbano-industrial (Herman, 1999: 208).

⁹ Criada no final do século XIX, a encíclica *Rerum Novarum* defendia uma ação católica militante que enfatizava a necessidade de uma política de reformas sociais e reconciliação de classes, para a formação de uma sociedade harmônica, tida, então, como mais natural ao homem. Diria Leão XIII naquela encíclica:

“É certíssimo que, assim como no corpo humano os membros concordam e formam o harmônico temperamento que se chama simetria, assim quer a natureza que no consórcio civil se harmonizem entre si aquelas classes e daí resulte o equilíbrio. Um tem a necessidade absoluta da outra; nem o capital pode existir sem o trabalho, nem o trabalho sem o capital”.

O papado de Leão XIII, entre 1878-1903, também ficou conhecido por ter favorecido a renovação nos estudos exegéticos do sistema filosófico tomista, abrindo caminho para o movimento neo-tomista que teve nomes como J. Maritain, E. Gilson, G. Manser e outros. (M. Iovchuk; T. Oizerman & I. Shcipanov, 1972: 227). Sobre o tomismo no Brasil ver, entre outros, Fernando A. Campos. *Tomismo e neo-tomismo no Brasil*, 1968 e Antônio Carlos Villaça. *O pensamento católico no Brasil*, 1978.

¹⁰ Sobre o grupo da revista *Esprit* na França ver, entre outros, Michel Winock. *Histoire politique de la revue Esprit*, 1975; Antônio J. Severino. *A antropologia personalista de Emmanuel Mounier*, 1981

¹¹ Sobre o personalismo como perspectiva filosófica da práxis humanista ver, entre outros, Emmanuel Mounier. *O personalismo*, 1976[1950]; Juan Manuel Burgos. *El personalismo: autores y temas de una filosofía nueva*, 2000; Carlos Díaz. *Qué es el personalismo comunitario?*, 2002; José Fernández. Renacimiento del personalismo? *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, pp.151-176, 2001.

O personalismo filosófico é particularmente expressivo na Itália e Espanha, onde tem sido alvo de uma série de novas leituras e interpretações. O maior centro divulgador atual deste personalismo é o Instituto Emmanuel Mounier, na Espanha, sob a liderança do filósofo Carlos Díaz.

¹² O humanismo personalista do filósofo Emmanuel Mounier (1905-1950) foi uma concepção de mundo que insistia no valor absoluto da pessoa e nos seus vínculos de solidariedade e comunhão com as outras pessoas, em contraposição ao “indivíduo”, tido como expressão unilateral do homem. Tal personalismo apresentava também uma clara preocupação política, pedagógica, pois

a aspiração de Mounier era tornar o personalismo uma ontologia ético-política, que teria por objeto a economia, política e vida social. Para Mounier, a visão político-filosófica do personalismo humanista se colocava dentro de uma perspectiva política alternativa, que se contraporía tanto ao individualismo burguês quanto ao coletivismo socialista de tipo soviético. (Danilo Zolo. *Personalismo*. In: N. Bobbio et al. *Dicionário de Política*. vol. 2, 7ª ed. 1995, p. 925-927. Sobre o personalismo de Emmanuel Mounier, ver, entre outros: Emmanuel Mounier. *O personalismo*, 1976 [1950]; Jean Lacroix. *Marxismo, existencialismo e personalismo*, 1967; coleção das revistas *Esprit*, em particular, da década de 1930; Alino Lornezon. *A atualidade do pensamento de Emmanuel Mounier*, 1966; Antônio J. Severino. *A antropologia personalista de Emmanuel Mounier*, 1981; Paul Ricouer. *Emmanuel Mounier: uma filosofia personalista*. *História e Verdade*, 1968.

CAPÍTULO 1: O caminho sociológico

1.1 Da poesia à ciência social

Guerreiro Ramos chegou ao Rio de Janeiro em fins de 1939, para ingressar na Faculdade Nacional de Filosofia da recém-formada Universidade do Brasil. Em sua instalação na então capital federal, parece que o jovem poeta baiano soube se aproveitar das suas relações pessoais e políticas para interagir com a juventude intelectual carioca de tendência existencialista e humanista da época, geralmente de formação integralista.

Uma pessoa que o ajudou a estabelecer esses novos contatos foi Adonias Filho, escritor e literato baiano. Foi a partir dos contatos iniciais de Adonias, que Guerreiro conheceu uma série de jovens intelectuais, poetas e escritores fundamentais em sua fixação no Rio de Janeiro; pessoas como o poeta e crítico literário Murilo Mendes, ligado ao grupo da poesia simbolista espiritualista do Rio de Janeiro (Oliveira, 1995: 35), os poetas Paulo Fleming e Tasso da Silveira, este último, a pessoa que o apresentou a Alceu Amoroso Lima e ao grupo católico do Centro Dom Vital, o jovem poeta Gerardo Mello Mourão, que se tornou um dos seus grandes amigos, e, por fim, Abdias do Nascimento, futuro líder do Teatro Experimental do Negro (TEN) (Gerardo Mourão, 2003, anexo 2).

Alguns desses, Guerreiro conheceu em encontros de intelectuais realizados em lugares diversos do Rio. Por vezes, em sua própria casa, um quarto de pensão alugado nos fundos do pensionato dos Padres do Verbo Divino, rua das Laranjeiras. Tais encontros contavam também, por vezes, com alguns colegas de Guerreiro do curso de Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia, como José Arthur Rios (1983: 120-21).

Guerreiro conheceu Abdias em um desses encontros informais, logo que chegou ao Rio, em 1939, provavelmente por intermédio de Gerardo Mourão¹³. Não se sabe muito como foi esse primeiro encontro entre eles. É certo, todavia, que ele não teve conseqüências imediatas em suas vidas, pois no mesmo ano de 1939,

Abdias foi trabalhar em agências do Banco Mercantil localizadas em diversas cidades do interior de São Paulo (Macedo, 2003: 66).

Durante esse período inicial de sua estadia no Rio, Guerreiro publicou algumas poesias nas revistas *Tentativa* (Minas Gerais) e *Ordem*, da qual Alceu A. Lima foi editor sob pseudônimo de Tristão de Ataíde (Gerardo Mourão, 2003).

No início dos anos 40, Guerreiro freqüentou a casa do reconhecido crítico literário e poeta Murilo Mendes, na rua Marquês de Abrantes. Lá, desenvolveu gosto pela música clássica e, provavelmente influenciado por este, se aperfeiçoou no conhecimento da língua alemã (Oliveira, 1995: 143. Entrevista).

Nestes anos iniciais de sua estadia no Rio, apesar de estar cursando o bacharelado na Faculdade de Filosofia, onde tinha professores consagrados como Arthur Ramos, René Poirier, André Gros, Jacques Lambert e outros, Guerreiro se caracterizava e era tido por poeta e ensaísta (Gerardo Mourão, 2003). Segundo seu colega de Faculdade, José Arthur Rios (1983: 120), Guerreiro não tinha proximidade com seus professores, apesar de alguns deles, como Jacques Lambert e René Poirier, participarem de encontros regulares com estudantes da Faculdade.

Todavia, enquanto cursava o bacharelado, Guerreiro passou a se preocupar com a necessidade de se formar profissionalmente como cientista social. Era uma preocupação que, em meados de 1941, fez com que ele procurasse ampliar seus interesses teóricos e profissionais¹⁴. Por isso, é provável que, nessa época, Guerreiro tenha abdicado de tornar-se poeta profissional, reservando, todavia, uma paixão pela poesia que o acompanharia durante toda a vida¹⁵.

Entre 1941-42, a esse afastamento parcial da poesia, parece ter-se somado certo distanciamento de Guerreiro em relação a sua herança religiosa do catolicismo e do humanismo espiritualista (Nascimento, 2003 [1950]: 96). Pode-se atestar tal fato nas sete notas publicadas por Guerreiro para a revista estadonovista *Cultura Política*, intituladas *Literatura latino-americana*. Nestas, o autor comenta livros latino-americanos recentes à época, com a intenção de discutir a suposta necessidade de formação cultural dos seus países. Tratava-se

de um viés interpretativo que pouco diferia da maioria dos articulistas de *Cultura Política*, preocupados em interpretar a história como dimensão sócio-cultural da comunidade nacional (Gomes, 1999: 161).

Nestas notas, ao contrário do que se vê em *Introdução à cultura* (1939), em que só figuram nomes de pensadores ligados ao pensamento católico (J. Maritain, N. Berdiaeff, Emmanuel Mounier, Afonso Arinos e outros), vê-se Guerreiro ampliando seu leque de citações e análises, destacando nomes de cientistas sociais e pensadores como Franz Boas, J. C. Mariatégui, Gilberto Freyre, Natalicio Gonzalez, José Vasconcelos, Haya de la Torre, Mário de Andrade e outros.

Concluindo o bacharelado em Ciências Sociais, em 1942, Guerreiro passou por um ano de dificuldades financeiras e pessoais. Inicialmente, foi preterido pelo diretor da Faculdade de Filosofia, San Thiago Dantas, para o cargo de professor auxiliar nas cadeiras de Ciência Política (nomeado Victor Nunes Leal) e Sociologia (nomeado Luiz A. Costa Pinto), mesmo indicado por dois professores catedráticos para ocupar tais cargos, respectivamente, Jacques Lambert e André Gros. Concomitantemente, Guerreiro foi exonerado de seu emprego no DEIP pelo novo interventor na Bahia, Pinto Aleixo (Oliveira, 1995: 140. Entrevista).

Segundo Guerreiro, tais eventos desagradáveis estariam relacionados à sua ligação pessoal com conhecidos integralistas, como Rômulo Almeida e os irmãos Isaiás e Landulfo Alves. De fato, há de se lembrar que, em 1942, o Brasil entrou oficialmente na 2ª Guerra Mundial contra as potências do Eixo, um acontecimento que acirrou, temporariamente, as pressões da sociedade civil pelo afastamento de ex-integralistas que continuavam na gestão pública após o estabelecimento do Estado Novo.

Desempregado desde que terminou a Faculdade de Filosofia, Guerreiro teria renunciado, no início de 1943, a uma bolsa de estudos em Sociologia oferecida pelo Departamento de Estado dos E.U.A., um auxílio a que estava concorrendo com indicação do antropólogo Arthur Ramos, seu ex-professor na Faculdade de Filosofia¹⁶.

Todavia, ainda em 1943, a vida profissional de Guerreiro começa a dar uma reviravolta. Indicado pelo próprio San Thiago Dantas, começa a trabalhar no

Departamento Nacional da Criança (DNC), onde leciona cursos de sociologia para médicos recém-formados que tinham optado pela carreira de puericultura.

Nestes anos, entre 1943-44, como técnico do DNC, Guerreiro se encaminhou definitivamente para a sociologia como carreira profissional. Não se trata de uma mudança radical que teria substituído seu gosto da poesia e filosofia, mas o início de sua profissionalização como sociólogo.

Uma figura importante nessa sua fase transitória foi o sociólogo norte-americano Donald Pierson. Pierson conhecia o Brasil desde 1935, quando desenvolveu na Bahia sua tese de doutoramento pela Universidade de Chicago, intitulada *Negros in Brazil: a study of race contact in Bahia*. Consagrada nos EUA com o prêmio Anisfield (1942) de melhor trabalho do ano sobre relações raciais, essa obra de Pierson foi publicada no Brasil, em 1945, sob o título *Branços e pretos na Bahia*. Trata-se de uma obra seminal e pioneira dos estudos raciais no Brasil, aqui introduzindo as modernas técnicas de pesquisa de campo da sociologia norte-americana (Guimarães, 1999: 71).

Em 1939, Pierson retornou ao Brasil convidado para dar aulas na recém-formada Escola Livre de Sociologia e Política (ELSP), em São Paulo, local em que teve como colegas outros professores estrangeiros, como Emílio Willems, Horace B. Davis, Herbert Baldus, Samuel H. Lowrie entre outros.

Criada em 1933, a ELSP é considerada marco fundador na institucionalização das ciências sociais no Brasil. Nascida após a derrota militar paulista de 1932, o objetivo principal daquela instituição era a formação de uma elite técnica apta a exercer papel de liderança política, econômica e administrativa no país (Limongi, 1989: 219). Esses objetivo guiou também a forma e o conteúdo científico do estudo sociológico e político como ciências neutras, objetivas e universais. Um fator que explica, em parte, a vinda de professores estrangeiros para a formação do seu corpo docente, visto que a intenção era alcançar rapidamente o status e o prestígio científico das instituições de ensino superior européias e norte-americanas¹⁷.

Representante desse padrão "cientificista" da sociologia, D. Pierson trouxe a experiência intelectual da "Escola de Chicago", para se tornar um dos grandes

nomes da ELSP. Ex-aluno do famoso sociólogo norte-americano Robert Park (1864-1944), Pierson ensinou e divulgou a linha teórica e metodológica de Chicago como base da ciência sociológica da época, sem, entretanto, rotular seu trabalho como pertencente a tal “escola”¹⁸.

Nesse esforço de divulgação do conhecimento sociológico, Pierson viajou pelo país realizando palestras e cursos em faculdades, centros de pesquisa e instituições governamentais. Foi em uma dessas ocasiões que Guerreiro conheceu o trabalho de Pierson, em uma série de conferências públicas que este realizou no Departamento Administrativo do Serviço Público (DASP), em 1942 (Côrrea, 1987: 61).

O contato de Guerreiro com Pierson foi fundamental para entender as mudanças teóricas que se deram em sua trajetória intelectual, no início da década de 1940, resultado de sua disposição para se consolidar profissionalmente como sociólogo do DNC. Esse desejo de Guerreiro encontrava em Pierson um figura paradigmática, pois, como levanta o sociólogo Sebastião Vila Nova (1998: 137), além de seu aporte teórico, Pierson trouxe ao Brasil uma novo modo de ser sociólogo: o sociólogo pragmático-naturalista.

Segundo Vila Nova (1998: 125), tal tipo se caracterizaria pelas seguintes características: a) conscientemente circunscrito ao que pode ser observado diretamente; b) preocupado em utilizar apenas os dados de primeira mão; c) cauteloso de qualquer generalização de possível alcance macro-social. Essa seria, segundo Vila Nova, uma identidade profissional que se opunha a imagem do sociólogo de “tipo humanista” então em voga no Brasil, cujas características marcantes seriam o ecletismo e o relativismo, à qual Vila Nova agrega intelectuais como Gilberto Freyre e Roger Bastide.

Teórica e profissionalmente influenciado por Pierson, a partir de 1942, Guerreiro busca se aproximar daquele novo tipo profissional (pragmático-naturalista) nos seus primeiros estudos sociológicos: *Aspectos sociológicos da puericultura* (1944) e *As implicações sociológicas da puericultura* (1945).

A socióloga Aparecida Abranches (2002: 8-9) retomou a perspectiva sociológica de Guerreiro exposta em *Aspectos sociológicos da puericultura* (1944).

Para isso, Abranches destacou a influência da Escola de Chicago (principalmente, R. Park e E. Burgess) em sua percepção sociológica da importância do aspecto espacial-ecológico na análise das sociedades humanas, em especial, os ambientes urbanos e rurais como produtores de sociopatias.

Nesse sentido, ainda segundo Abranches, a atuação de Guerreiro no DNC, onde desenvolveu estudos sociológicos sobre temas como mortalidade infantil e delinqüência juvenil, teria aberto novas perspectivas de análise sobre fatos sociais que só seriam estudados nos cursos de Medicina do ponto de vista biológico.

Tomando também o artigo *Aspectos sociológicos da puericultura*, o sociólogo Marcos Chor Maio (1997: 264), enfatiza que o trabalho de Guerreiro Ramos no DNC tinha uma preocupação aguda com a construção de uma “sociologia de intervenção” (Werneck Vianna, 1994: 378), no sentido de que seria uma ciência social patrocinada pelo Estado, face às demandas sociais.

Ainda no Departamento Nacional da Criança, Guerreiro foi indicado por um colega, Custódio Sobral de Almeida, para trabalhar como técnico em administração (interino) do Departamento Administrativo do Serviço Público (DASP), no final de 1943 (Oliveira, 1995: 143. Entrevista). No DASP, ele trabalhou na seção editorial da *Revista do Serviço Público*, professor da cadeira de Problemas Econômicos e Sociais do Brasil e, por fim, diretor da Divisão de Seleção e Aperfeiçoamento daquela instituição.

O período do DNC e do DASP é ainda pouco conhecido na trajetória de Guerreiro Ramos. É provável, entretanto, que, inicialmente, Guerreiro tenha se adaptado com relativa facilidade ao funcionalismo público. Primeiro, porque tal trabalho não era uma situação nova para o autor, visto seu trabalho na administração Landolfo Alves, na Bahia. Segundo, porque, desde o DNC, Guerreiro havia criado um interesse crescente pela esfera pública e a administração estatal que manterá por toda vida. Era, em verdade, um interesse compartilhado, na década de 1940, por muitos jovens de formação integralista que haviam se incorporado ao Estado Novo getulista (Gerardo Mourão, 2003).

O DASP, desde sua fundação, era uma instituição diretamente vinculada ao Estado Novo. Criado nos primórdios deste, com o intuito de modernizar o aparato

estatal, o DASP necessitava da presença de técnicos munidos de conhecimentos racionais e científicos para realizar seus projetos de modernização administrativa da burocracia estatal. Esse era um objetivo institucional que, como levanta Marcos Chor (1996: 137), parece ter condicionado a aproximação teórica de Guerreiro com a sociologia norte-americana, tida, então, como modelo de ciência neutra, objetiva e universal.

Tratava-se, portanto, de um interesse mútuo entre a intelectualidade técnica e o Estado Novo, pois os projetos de modernização do aparelho estatal tendiam a garantir uma posição social privilegiada para os detentores do saber científico (Pécaut, 1990: 7). Como levanta a historiadora Mônica Velloso (1982: 72), essa era uma política largamente utilizada pelo governo getulista à época, pois reforçava seu poder hegemônico na sociedade civil pela cooptação dos intelectuais urbanos.

Na busca desse padrão científico da sociologia, Guerreiro ressalta, por exemplo, o célebre livro de Donald Pierson *Teoria e pesquisa em sociologia* (1942), em que Pierson caracteriza os diversos campos pelos quais se estenderiam os métodos e as técnicas de pesquisa social¹⁹. Entretanto, essa crença de Guerreiro sobre a cientificidade da sociologia não implicava, para ele, uma posição divorciada do trabalho prático-funcional. Pelo contrário, no caso dos *surveys* sociais, por exemplo, ele lhes atribuía uma propriedade transformadora. No artigo *A pesquisa e os "surveys" sociais* (1947), o autor expõe suas idéias sobre os *surveys*, destacando a importância de Donald Pierson como professor divulgador das metodologias de pesquisa no país:

“Um dos maiores serviços prestados ao desenvolvimento dos estudos sociais, no Brasil, pelo sr. Donald Pierson é, precisamente, o de ter difundido, entre nós, um sistema de referências para o estudo de pesquisa social. (...) Se se procurarem os fundamentos históricos dos estudos sociais verificar-se-á que o chamado “survey social” tem sido a sua forma primitiva. A expressão é freqüente no linguajar dos estudiosos de questões sociais. (...) A origem do “survey” social é a necessidade de revelar às autoridades ou aos interessados certos aspectos da sociedade que devem ser objeto de reforma. Visa o aperfeiçoamento da sociedade humana, possuindo um conteúdo reivindicador. (...) O “survey” social não é uma técnica em si mesma, se bem que aqueles que o elaboram possam usar técnicas. Ele é uma apurada e minuciosa coleção de dados e

informações sôbre uma questão social, com o intuito de promover a consciência da necessidade de resolvê-la". (Guerreiro Ramos, 1947: 148)

Aqui, para Guerreiro Ramos, os *surveys sociais*, além de possibilitarem uma compreensão científica mais apurada da área de estudos sociológicos, teriam a capacidade de mostrar às autoridades competentes aspectos da sociedade que deveriam ser reformados. Nessa perspectiva, como levantou L. Alves Soares (1995: 35), a defesa da ciência "prática" é percebida por Guerreiro como uma característica da sociologia, entendida como uma técnica científica de intervenção na realidade social. Por outro lado, ao destacar este aspecto científico e qualitativo da sociologia para a reforma social, Guerreiro legitimava, indiretamente, sua própria posição social como intelectual de Estado: portador de um saber científico adequado e necessário para a administração racional do aparato estatal e a reforma social.

1.2 Nem Pierson, nem Abdias

Entre 1944 e 1945, Guerreiro reencontra Abdias do Nascimento, que havia retornado ao Rio de Janeiro após uma viagem pela América do Sul, feita em companhia dos brasileiros Gerardo Mourão, Napoleão Lopes Filho e dos poetas argentinos Efraín Tomás Bó, Godofredo Tito Iommi e Raúl Young, todos pertencentes ao grupo de poetas intitulado “Santa Hermandad de la Orquidea” (Nascimento, 1997: 193).

Em 1945, Guerreiro foi convidado por Abdias a se integrar em uma instituição recém-criada por ele: o Teatro Experimental do Negro²⁰, com a colaboração de Aguinaldo de Oliveira Camargo, Wilson Tibério, Teodorico dos Santos e José Herbel. Nesta ocasião, Guerreiro recusou a proposta de Abdias. Em depoimento posterior, em 1950, ele expôs o suposto desdém com que ele encarou, então, a proposta de Abdias para se integrar ao Teatro Experimental do Negro:

“Há cinco anos surgiu no Rio o TEN. Era mais um clube de diversões (parecia a princípio) e, em seguida, após algumas atividades, tais como a Convenção Nacional do Negro, parecia que se tratava de mais um centro de cultura de recalques, em que negros “freudizados” se reuniam para carpir o destino da raça. Parecia.

Há cinco anos passados, o fundador do TEN (Abdias) me procurava para obter meu apoio à sua iniciativa e eu o despistei, como se despista a um demagogo e a um negro ladino. Ficou, entretanto, deste encontro, a curiosidade pelo movimento. Acompanhei o TEN. Várias conversas vários encontros com o fundador do TEN. E, em certo momento, vi, enxerguei a intuição que Abdias carregava em si; vi, enxerguei a pista jamais suspeitada que ele estava abrindo na vida nacional ” (Guerreiro Ramos. In: Nascimento et al., 1950: 35).

Apesar da forma desdenhosa com que Guerreiro relata o convite de Abdias posteriormente, é presumível que a proposta de Abdias não tenha sido tão absurda à época. Primeiro, porque o próprio Guerreiro confessa ter ficado “curioso” pelo TEN; segundo, porque, como constatam Abdias (2003) e Gerardo Mourão (2003) em depoimentos posteriores, desde que conheceram Guerreiro, no final da década de 1930, ele sempre se mostrou uma pessoa muito ativa no que se refere à sua

etnicidade²¹, postura que pode ter incentivado Abdias a convidá-lo a integrar-se ao Teatro Experimental do Negro.

É difícil ter-se noção do que este orgulho “étnico” representava para Guerreiro na metade da década de 1940. Seja como for, é interessante que ele não inferia de sua condição “mestiça”, em 1945, um elo de união suficiente para se integrar ao projeto de Abdias em construir um teatro negro como núcleo cultural e político, de certo, um projeto que consumiria grande esforço e dedicação dos seus participantes.

Todavia, a “curiosidade” inicial de Guerreiro Ramos em relação ao TEN rendeu frutos. Tanto que, em março de 1946, Guerreiro fala pela primeira vez sobre a temática do negro brasileiro, em uma entrevista dada a Abdias na seção *Problemas e aspirações do negro brasileiro*, coluna dirigida por este no jornal *Diário Trabalhista*.

Há de se lembrar que até 1946, Guerreiro não havia demonstrado interesse teórico ou prático pela questão racial do negro brasileiro. Não sendo um especialista da área de estudos sobre relações raciais, ou militante negro à época, sua escolha como entrevistado só se explica pelo seu cargo no DASP e/ou sua amizade pessoal com Abdias do Nascimento.

A entrevista gira em torno do discurso do senador Hamilton Nogueira²² realizado naquele ano na Assembléia Nacional Constituinte. Fora um discurso em que Hamilton Nogueira denunciava a existência de sérios preconceitos raciais contra o negro no Brasil, defendendo a necessidade do Estado criar medidas práticas para a dissolução do preconceito racial no país. Sobre esse discurso fala Guerreiro Ramos:

“É da capacidade compreensiva de homens como o senador Hamilton Nogueira que é lícito esperar medidas que venham contribuir para a dissolução do preconceito de côr. Penso que andaré acertando o gôverno se, como sugere Hamilton Nogueira, tomar a iniciativa de atos, considerando ilegítima qualquer barreira social oposta aos homens de côr. A restrição feita ao negro por qualquer instituição, seja oficial ou particular, é anti-democrática” (Nascimento, 1946: 2).

Depois de defender a posição de Hamilton Nogueira quanto à necessidade de medidas legais contra o preconceito racial, Guerreiro prossegue seu depoimento tratando do “problema do negro” no Brasil. Uma citação mais longa se faz necessária:

“Temos de considerar no problema do negro três aspectos:

- 1) o preconceito racial
- 2) o preconceito de classe
- 3) a irredutibilidade de mundos mentais distintos

O preconceito racial se estriba principalmente numa falsa teoria científica que admite uma diferença qualitativa entre as raças. Como se referiu o prof. Hamilton Nogueira, ela se apoia em frágeis argumentações arroladas por Gobineau, Lapouge e Rosemberg, hoje inteiramente desmoralizadas. Há uma numerosa literatura sociológica sobre o assunto, da qual destaco os trabalhos de Robert Park, E. B. Reuter, Franklin Frazier, Herskovits, Ruth Benedict, Nina Rodrigues, Gilberto Freyre, Arthur Ramos, todos demonstrativos da fragilidade científica do racismo. Contudo, se o racismo está por terra como teoria científica, sobrevive ainda como uma ideologia de numerosos brancos interessados em racionalizar uma dominação política e social.

Racismo, Preconceito e luta de classes

Nos Estados Unidos, por exemplo, esta ideologia racial (não apenas contra o negro) é um verdadeiro flagelo (...) O negro americano está segregado da comunidade para cuja grandeza ele coopera.

No Brasil, o preconceito, existe, mas é mais disfarçado e o negro sofre uma discriminação menos ostensiva. Entre nós, o preconceito racial perde em importância para os dois outros aspectos da questão: o preconceito de classe e a incompatibilidade de dois mundos mentais distintos.

Dadas as condições de nossa formação histórica, os homens de cor, no Brasil, em sua maioria, compõem, as classes de mais baixo nível econômico. O homem de cor no Brasil é uma criatura em ascensão econômica, assim, muitos dos seus fracassos são atribuídos ao preconceito racial quando muitas vezes, devem ser atribuídas ao de classe. Na Bahia corre um dito, de que branco pobre é negro e negro rico é branco, o que dá, em forma pitoresca, alguma medida desta luta de classes.

Dois aspectos da questão: cultura e economia

Por outro lado, grande número de negros brasileiros ainda não se incorporou à cultura dominante no Brasil que é a europeia de base latina. Existe uma cultura negra no Brasil, com seu sincretismo religioso, seus hábitos alimentares, sua medicina de “folk”, sua arte, sua moral, etc. O mundo mental destes grupos é incompatível com o das classes dominantes.

O negro brasileiro pode “branquear-se”, na medida em que se eleva economicamente e adquire os estilos comportamentais dos grupos dominantes. O “peneiramento” social do homem de cor brasileiro é

realizado mais em termos de cultura e de “status” econômico do que em termos de raça” (Nascimento, 1946: 6).

Vários são os pontos a destacar neste trecho do depoimento. Em princípio, Guerreiro defende a tese de que o “problema do negro” deveria ser visto sob três aspectos: a) preconceito racial; b) preconceito de classe; c) a irredutibilidade de mundos mentais distintos.

De início, o autor parece atribuir importância central ao preconceito racial no “problema do negro”, caracterizando-o como uma ideologia que *“se estriba numa falsa teoria científica que admite uma diferença qualitativa entre as raças”* e que, apesar de sua desconstrução racional, *“sobrevive ainda como uma ideologia de numerosos brancos interessados em racionalizar uma dominação política e social”*²³. Entretanto, ao referir aos demais aspectos da questão (o preconceito de classe e a irredutibilidade de mundos mentais distintos) ele parece negar tal importância. Comparando a situação do negro nos EUA com a situação do negro no Brasil, Guerreiro diz que *“nos Estados Unidos, por exemplo, esta ideologia racial (não apenas contra o negro) é um verdadeiro flagelo (...) O negro americano está segregado da comunidade para cuja grandeza êle coopera. No Brasil, o preconceito, existe, mas é mais disfarçado e o negro sofre uma discriminação menos ostensiva. Entre nós, o preconceito racial perde em importância para os dois outros aspectos da questão: o preconceito de classe e a incompatibilidade de dois mundos mentais distintos”*. Como entender essas afirmativas do autor?

O sociólogo Marcos Chor (1997: 266) levanta que, ao comparar o preconceito racial norte-americano e brasileiro, Guerreiro estaria querendo enfatizar que, no caso brasileiro, tal preconceito seria mais sutil, revelando-se como preconceito de classe. Para isto, Chor cita a continuação da passagem acima, onde se lê que *“dadas as condições de nossa formação histórica, os homens de cor, no Brasil, em sua maioria, compõem, as classes de mais baixo nível econômico. O homem de cor no Brasil é uma criatura em ascensão econômica, assim, muitos dos seus fracassos são atribuídos ao preconceito racial quando muitas vezes, deves ser atribuidas ao de classe”*.

Nesta perspectiva, poder-se-ia conjecturar que Guerreiro vê o preconceito racial como uma questão secundária no Brasil, porque ela se transmutaria em uma forma particular de preconceito de classe.

A observação de Chor é pertinente e, ao destacar esta passagem do depoimento de Guerreiro, procura mostrar como sua visão sobre a temática racial, em 1946, era próxima daquela de D. Pierson, conforme exposta em seu estudo clássico sobre as relações raciais na Bahia: *Branços e pretos na Bahia*. Em particular, acerca da correspondência de interpretação das relações raça-classe no pensamento de ambos.

Há de se fazer um parêntese para investigar mais pormenorizadamente a importância de D. Pierson para Guerreiro, no que se refere à temática racial. Na seção anterior, foi examinada a importância da influência teórica de Pierson sobre ele, no início da década de 1940. Enfatizou-se que essa influência estava ligada ao trabalho institucional e profissional de Pierson como divulgador do “padrão científico” da sociologia. Entretanto, de fato, o interesse nacional e internacional sobre o livro *Branços e pretos na Bahia* não poderia ter passado despercebido por Guerreiro à época.²⁴

A pergunta que fica, pois, é em que medida, nesse depoimento, Guerreiro reflete a influência teórica de Pierson em relação à temática racial? Em *Branços e pretos na Bahia*, Pierson apresenta sua tese de que a Bahia (e o Brasil, segundo sua própria generalização) poderia ser definida como uma “sociedade de classes multi-racial”. Tratar-se-ia de uma região que, apesar da aparente separação rígida de classes e “raças”, seria, de fato, um local onde as classes não produziram o segregacionismo, não se formando, pois, grupos raciais distintos. Isso seria perceptível – segundo Pierson – na convivência social, religiosa, trabalho, etc, que não conhecendo a distinção provocada pela “linha de cor”, comprovaria a inexistência de consciências raciais no país.

Assim, diferentemente do que ocorreria na sociedade norte-americana, para Pierson, o preconceito no Brasil só existiria como preconceito de classe, em que o indivíduo pertencente a uma classe social sofreria o preconceito de um indivíduo de outra classe²⁵. As exceções a esta regra seriam fruto de anormalidades

individuais, que não provariam a existência do preconceito racial no país, mas apenas discriminações pontuais de indivíduos que se sentiriam ameaçados e/ou intimidados por um grupo racial (no caso, negro) que não existiria no Brasil.

A colocação de Guerreiro de que o preconceito de classe se colocaria como problema maior do que o preconceito racial pode, portanto, dar fundamento à hipótese de que ele também estivesse influenciado por Pierson, no que se refere à temática racial do negro no Brasil.

É interessante, nesse sentido, observar Guerreiro conjecturar acerca da suposta “incompatibilidade de mundos mentais distintos”, como um elemento central da problemática do negro brasileiro. Em verdade, o autor não deixa claro o que seria tal “incompatibilidade”, pode-se, entretanto, aventar duas hipóteses: a) Guerreiro estaria usando este termo baseado nos conceitos de “mentalidade pré-lógica” e/ou “pré-letrada” do filósofo e antropólogo Lévy-Bruhl, nesse caso, provavelmente, em uma perspectiva atavista próxima daquele utilizado em diversos trabalhos à época por Arthur Ramos, seu ex-professor da Faculdade de Filosofia (Corrêa, 1998: 311-12); b) Guerreiro estaria se baseando nos conceitos de *folkways* ou *mores*, conforme trabalhado por D. Pierson em *Branços e pretos na Bahia*²⁶.

Em princípio, as duas hipóteses poderiam ser corretas. Entretanto, o fato de Guerreiro argumentar que essa “incompatibilidade de mundos mentais distintos” teria uma origem cultural e não racial, visto que tal distinção se daria entre os negros envolvidos na “cultura negra” e o resto da população integradas à cultura dominante (“européia de base latina”), leva a crer que Guerreiro estivesse mais próximo à visão de Pierson e da sociologia norte-americana do àquela perspectiva atávica do negro contida nas obras de A. Ramos, como *O negro brasileiro* (1934) e *Folclore negro no Brasil* (1935).

A partir do conceito de “folkways” poder-se-ia projetar as colocações de Guerreiro na seguinte perspectiva: certos negros envolvidos na cultura negra viveriam sob uma forma de conduta alicerçada sobre costumes seculares dos membros de seu grupo, que estariam - segundo o autor - em desacordo com os preceitos de sociabilidade e vida competitiva moderna. A superação desse

desacordo estaria, pois, no “branqueamento” cultural desses negros, que substituiriam seus *folkways* pelos “estilos comportamentais das classes dominantes”.

Essa parece uma aproximação mais coerente com o que se pode interpretar do pensamento de Guerreiro sobre a temática racial, em 1946, sem dúvida, uma interpretação que reforça a hipótese da influência de Pierson sobre Guerreiro, também no que se refere à temática racial.

Entretanto, em uma questão importante, Guerreiro se coloca em emergência com a visão teórica geral de Pierson sobre as relações raciais no Brasil. Isso porque, seja qual for o sentido dado por Guerreiro ao termo “incompatibilidade de mundos mentais distintos”, fica evidente que, em sua posição política, ele defende a suposta necessidade de superação da “cultura negra”, como forma de ascensão social do negro brasileiro. Por exemplo, quando afirma que *“por outro lado, grande número de negros brasileiros ainda não se incorporou à cultura dominante no Brasil que é a europeia de base latina. Existe uma cultura negra no Brasil, com seu sincretismo religioso, seus hábitos alimentares, sua medicina de “folk”, sua arte, sua moral, etc. O mundo mental destes grupos é incompatível com o das classes dominantes. O negro brasileiro não se adapta”, na medida em que se eleva economicamente e adquire os costumes comportamentais dos grupos dominantes. O “peneiramento” social do homem de cor brasileiro é realizado mais em termos de cultura e de “status” econômico do que em termos de raça*”. Era uma visão, portanto, em que parte da solução para o “problema do negro” se realizaria em termos culturais e de status a partir da assimilação cultural do negro.

Neste particular, tem-se, pois, uma posição oposta à visão de D. Pierson sobre as relações raciais no Brasil, visto que, para este, a conservação e a suposta aceitação social dos *mores* negro seria uma forma socialmente legítima de ascensão de status, algo que comprovaria a definitiva inexistência do preconceito racial no Brasil. Diz Pierson:

“O fato significativo, contudo, é que, onde os “mores” originários prevalecem, brasileiro de cor não só pode melhorar seu *status* pela sua capacidade, competência pessoal, ou circunstâncias propícias, como

também gozar do reconhecimento dessa conquista, tanto por parte dos brancos quanto por parte de quaisquer outros membros da comunidade” (Pierson, 1975 [1945]: 317).

A hipótese aqui aventada é que a defesa de Guerreiro sobre o “embranquecimento cultural” do negro, que diverge com as posições teóricas e políticas expressas por Pierson, demonstram uma convicção pessoal sua acerca do negro brasileiro. Essa convicção se baseava na observação de que, sendo o preconceito racial aspecto secundário do “problema do negro” no Brasil, em relação ao problema econômico e cultural, tal “problema” poderia ser solucionado pela adoção de políticas que visassem à sua elevação social. Essa seria, para Guerreiro, uma solução mais eficaz do que aquelas motivadas por medidas de ordem política, que objetivassem o combate ao preconceito racial.

Essa é a convicção que sustenta a argumentação seguinte de Guerreiro Ramos, expressa no mesmo depoimento, quando fala da suposta inutilidade das organizações negras de combate ao preconceito racial. Diz o autor:

“Os meios de luta do negro brasileiro não devem ser demagógicos nem sentimentais, têm que ser adequados ao modo como se coloca o problema no Brasil. Penso que os homens de cor não devem jamais organizar-se para combater o preconceito racial. Neste ponto, sua atitude deve ser tanto quanto possível de indiferença e até humorística, nunca de indignação.

Os dois últimos aspectos da questão (cultura e economia) deve ser, a meu vêr, objeto de medidas gerais, dentre as quais, a mais importante se me afigura ser uma planificação da economia nacional que venha elevar o nível econômico das classes pobres e oferecer oportunidade aos mais aptos sem distinção de cor.

Ao lado disto será de enorme utilidade o incremento de associações culturais negras, análogas às que congregam “yankess”, ingleses, franceses, russos, etc., com fins artísticos, recreativo ou de auxílio mútuo. A Associação Afro-brasileira é um passo agigantado neste caminho. Realizações como a “mis-en-scene” (sic) do “Imperador Jones”, que ensejou a revelação de um dos maiores atores nacionais, Aguinaldo Camargo eloquente atestado de capacidade de realização do negro” (Nascimento, 1946: 2).

Guerreiro foi bastante explícito sobre o assunto. Para ele, da forma como o “problema do negro” se colocava no Brasil, os negros brasileiros não deveriam se organizar coletivamente visando combater o racismo. Pelo contrário, segundo ele,

a confrontação com o racismo seria, antes de tudo, uma atitude individual a ser tratada de forma humorística ou de indiferença, nunca indignativa. Caberia, pois, às associações negras, apenas o trabalho de elevação cultural (educacional-livresca) dos negros, como o que estaria sendo realizado nas organizações relacionadas ao seu amigo Abdias: Associação Afro-Brasileira²⁷ e o TEN (que encenou a peça *Imperador Jones*, em 1945).

Aqui deve-se ater, todavia, não apenas a fala de Guerreiro Ramos em si, mas com quem ele dialogava naquele momento: Abdias do Nascimento. Em 1946, Abdias já era um militante conhecido da luta anti-racista no país. Participante da Frente Negra Brasileira e co-organizador de diversos encontros negros, como o 1º Congresso Afro-Campineiro (1938), Comitê Democrático Afro-Brasileiro (1945) e a 1ª Convenção do Negro Brasileiro (1945-46) - patrocinada pelo TEN -, Abdias soube se aproveitar do momento de redemocratização pós-Estado Novo para construir um espaço para a luta negra no cenário político da capital federal.

Conforme colocado na entrevista, era obvio que as palavras de Guerreiro eram uma crítica à luta política negra anti-racista da época, da qual Abdias era um dos grandes representantes. Entretanto, ao citar elogiosamente a Associação Afro-Brasileira e o TEN como propulsoras de uma nova política negra no país - mais preocupada com a elevação cultural do negro do que com a luta política anti-racista -, Guerreiro colocava Abdias, propositalmente, em uma posição diferenciada das demais organizações negras da época.

Esse “recado” de Guerreiro a Abdias estava baseado em sua crença quanto à necessidade de uma nova política negra no país, uma luta cujo objetivo maior seria a elevação cultural do negro. Tal percepção de Guerreiro estava baseada em sua hipótese de que o “problema do negro” no Brasil seria um problema primordialmente econômico e psíco-cultural, derivado de uma situação econômica marginal, do preconceito de classe e da “incompatibilidade de mundos mentais distintos”. Era, pois, uma colocação parcialmente derivada da visão de Donald Pierson (1942) sobre as relações raciais no Brasil, acrescida da convicção política de Guerreiro de que a luta anti-racista, conforme tradicionalmente protagonizada pelo movimento negro da época, estaria desviando seu foco das questões

principais para a resolução do “problema do negro” no Brasil, qual seja, sua elevação cultural (educacional-livresca) e sócio-econômica do negro²⁸.

Essa era uma convicção que leva Guerreiro Ramos a dizer, no final do seu depoimento a Abdias, que a confrontação com o preconceito racial deveria ser algo a ser feito individualmente em tom humorístico ou de indiferença, nunca de forma indignativa: *“Penso que os homens de cor não devem jamais organizar-se para combater o preconceito racial. Neste ponto, sua atitude deve ser tanto quanto possível de indiferença a até humorística, nunca de indignação”*. Tanto a indiferença quanto à ironia são formas de expressão e linguagem utilizadas por aqueles que se julgam numa posição de igualdade e/ou superioridade diante de seu interlocutor. Tratar-se-ia de uma posição que lhe permite dialogar criticamente com seu interlocutor sem enfrenta-lo diretamente, evitando, assim, o suposto desgaste provocado pelo conflito derivado da luta anti-racista.

1.3 A ciência total

Distante da luta política negra, Guerreiro teve a oportunidade de dar vazão ao seu lado intelectual/acadêmico em sua participação na equipe editorial da *Revista do Serviço Público*. Neste posto, favorecido pela condição de crítico da revista, Guerreiro alcançou uma posição que lhe permitia duas realizações: a) ter acesso a grande quantidade de obras e periódicos²⁹, o que lhe possibilitou ampliar gradualmente o seu conhecimento teórico, entre 1946 e 1948; b) retomar sua produção sociológica, escrevendo diversos artigos sobre ícones desta área do conhecimento, como M. Weber, E. Durkheim e K. Mannheim³⁰.

As continuidades e discontinuidades no pensamento de Guerreiro, entre 1946-48, podem ser resumidas em três proposições: a) a interpretação da sociologia como pensar científico; b) uma perspectiva multi-disciplinar da ciência³¹; c) uma visão de mudança social alicerçada na mudança qualitativa do Homem, antes que das estruturas sócio-econômicas.

A primeira proposição, que se coloca em discontinuidade com o seu pensamento até 1943-44, foi sendo construída por Guerreiro a partir de 1945. De início, Guerreiro vê a sociologia como o modo moderno de pensar historicamente, construída no Ocidente, conforme se pode observar em *Notas sobre a planificação social* (1946):

“Foi o inquérito das origens do capitalismo e, posteriormente de sua dinâmica interna, que adestrou a inteligência ocidental para a concepção desta nova espécie de sociedade (...) Naquela investigação nasceu a sociologia, isto é, um novo modo de especular os fenômenos sociais que se caracteriza pela suposição de que todo equilíbrio social é precário ou pela negação de qualquer explicação providencialista da evolução social” (Guerreiro Ramos, 1946: 163).

Nesse sentido, Guerreiro evoca em *A sociologia de Max Weber* (1946), o sentido historicamente constitutivo da sociologia como pensar, nos seguintes termos:

“A importância do estudo da obra de Max Weber decorre principalmente deste resultado [emancipação da sociologia da influência filosófica, providencialista e religiosa]. Se bem feito, o que se ganha com ele é uma atitude genuinamente científica diante do mundo, uma aptidão para discernir o espúrio do legítimo, aptidão tão parcamente distribuída entre os homens e de que tão urgentemente necessita um país culturalmente colonial com o Brasil.

A sociologia weberiana é o melhor antídoto do espírito de proselitismo, da mania escolástica de atribuir rótulos à sociologia, do provincialismo e da suficiência cultural, bem como do hediondo jesuitismo intelectual, cujos produtos, a barbárie moral dos incendiários de bibliotecas e dos furibundos fanáticos políticos, degradados e bastardos espirituais de toda laia” (Guerreiro Ramos, 1946: 130).

Para Guerreiro, portanto, o pensar sociológico, como forma de compreensão científica de uma época, seria ainda mais necessário em países culturalmente coloniais, como o Brasil. Tratar-se-ia de um saber necessário a qualquer administrador, político, economista, governante, etc, que buscasse uma visão “científica” de sua época, supostamente para além das disputas ideológicas e dos interesses particulares de grupos ou classes da sociedade. Ao discorrer sobre a necessidade do saber científico da sociologia para as elites dirigentes, Guerreiro legitima, teoricamente, a existência de uma *intelligentsia* no sentido mannhainiano do termo: camada social que se apóia nos laços existentes, para se consolidar como uma “classe sem compromissos” (Manhheim, 1956: 143).

A partir de 1947, essa característica científica da sociologia passou a ser ampliada por Guerreiro, entendendo-a, desde então, como “ciência do processo social total”, aberta a uma abordagem multicausal para criar uma nova categoria qualitativa do pensar científico.

Tal perspectiva ampla de investigação, o leva a adotar, então, uma visão mais crítica acerca das diversas tradições sociológicas, em especial, da sociologia norte-americana, como afirma no artigo *A instituição da liberdade* (1947):

“Quanto a atitude da sociologia como ciência do processo social total da sociedade, é esta matéria controvertida. Não desejo, nem é esta a ocasião para tanto, discutir problemas de metodologia. Mas, vem a propósito mencionar que há sociólogos que restringem o campo da sociologia ao do processo social, entendendo a expressão num sentido microscópico ou à semelhança do que se entende por processo econômico, processo político, etc. Segundo eles, o processo social se compagina dentro de um verdadeiro

sistema fechado do qual estão excluídos os outros processos que constituem os objetos das outras ciências sociais.

Trata-se de um modo de ver, de um “approach” muito difundido, principalmente nos Estados Unidos que tem dado, sem dúvida, bons resultados quando se quer ressaltar a interação das atitudes humanas.

Quando, porém, se tem em vista o estudo dos problemas da estrutura e de forma, aquele ponto de vista é insuficiente. De fato, neste caso, o próprio objeto requer um método sociológico diferente. Os mestres desta corrente são Marx, Trueltch, Max Weber, Burckhardt, Huizinga, Alfred von Martin, Karl Mannheim” (Guerreiro Ramos, 1947: 3).

Não que Guerreiro Ramos tivesse, em 1947, uma perspectiva negativa da sociologia norte-americana. Todavia, essa percepção será definitivamente mais crítica do que no período 1942-45, visto que, desde então, o autor passou a atribuir a sociologia norte-americana um alcance restrito, supostamente unilateralista, na medida em que se restringiria a analisar “apenas” o “processo social”, como objeto da sociologia. Tratar-se-ia de uma visão restritiva que, paradoxalmente, teria nessa limitação, seu ponto forte, pois daria um enfoque frutífero no que se refere ao estudo da “interação das atitudes humanas”.

A essa visão multicausal da ciência, Guerreiro vai adicionar uma perspectiva multidisciplinar da mesma. Nesse sentido, ele se interessa em investigar como a mudança qualitativa dos fundamentos da ciência moderna estaria criando possibilidades paradigmáticas novas à ciência social. Em particular, se refere à necessária compreensão dos fenômenos sociais como fenômenos interacionais e situacionais, que Guerreiro abarca sob o conceito de “campo”. Essa visão do autor pode ser encontrada, por exemplo, em artigos como “*As ciências sociais em transição*” (1947), em que ele comenta elogiosamente a obra de Mário Lins *A transformação da lógica conceitual da sociologia* (1947). Diz Guerreiro:

“A transformação da geometria e da física não é, portanto, um episódio de importância restrita a apenas dois setores da ciência moderna, mas o sintoma de uma crise de todo o seu arcabouço. O revisionismo deve, pois, atingir a todos os departamentos do saber (...) O sistema aristotélico, que o prof. Donald Pierson diz ser produto da vida tribal grega [nota do original: *Sociologia*, vol. III, no. 3 – 1946] apoia-se numa teoria de “classes” ou “elementalista”, segundo Korzybski [*Science and sanity: an introduction to non-aristotelian systems and general semantics*], isto é, baseia-se numa “subject predicate proposition” e, conseqüentemente, considera as coisas

como imutáveis e, ainda que, em cada uma delas, uma essência inerente à sua substância, estaticamente.

A “matriz cultural” de nossa época é, porém, constitucionalmente diferente da grega. Esta matriz possibilitou uma nova cosmovisão, pela qual as “coisas” não são, simplesmente, meros suportes de “qualidades”, mas também centros de relações, com capacidade de “troca” (pág. 13). Daí ter sido posta em evidência a inadequação para representar a complexidade do real.

A teoria do campo ou situacional, baseada na predicação das relações, tem-se relevado uma técnica operacional adequada para apanhar o caráter dinâmico da realidade existencial. As categorias aristotélicas, baseadas em conceitos de “substância-qualidade”, “sujeito-predicado”, “universal-predicado”, universal-particular”, tornaram-se inoperantes para apreender o processo de “troca” (Guerreiro Ramos, 1947: 142).

Essa é a segunda proposição que iria se formando no pensamento de Guerreiro: a visão da sociologia como ciência do processo social total, multidisciplinar e multicausal. A partir dessa perspectiva, Guerreiro passa a atribuir importância central à ligação da sociologia com a psicologia social e, neste particular, celebra o livro *O medo à liberdade* (1941) do psicólogo e sociólogo alemão Erich Fromm. Aqui, deve-se atentar para os seus artigos escritos para o diário *O Jornal*, entre janeiro e março de 1947: *Sociologia da liberdade* (26/01/1947), *A instituição da liberdade* (16/02/1947) e *O caminho da segurança* (02/03/1947), em que Guerreiro trabalha com o conceito de “sociologia da liberdade”. Tratar-se-ia de uma perspectiva sociológica que trataria a liberdade como condição social historicamente constituída no mundo moderno/ocidental³².

Sem dúvida, o aumento do interesse internacional pela psicologia e pela filosofia existencialista no pós-2^ª Guerra Mundial é um fator explicativo desse interesse de Guerreiro pela “sociologia da liberdade”, no final da década de 1940³³. Todavia, no seu caso particular, há de se considerar ainda um elemento biográfico: sua forte ligação com as filosofias personalistas e humanistas na segunda metade da década de 1930, como se pode observar no livro *Introdução à cultura* (1939), em que Guerreiro defende a transformação espiritual do homem como a única saída possível para o impasse civilizacional no qual o Ocidente estaria inserido.

Assim se coloca a terceira proposição do autor: a crença na transformação social alicerçada na mudança qualitativa do homem, antes que das estruturas

sócio-econômicas. Era, portanto, uma percepção que se coloca em continuidade à sua herança católica e humanista da década de 1930. Na passagem abaixo, Guerreiro iria ao cerne de sua visão sociológica à época, ao se referir à centralidade que os comportamentos humanos teriam em sua visão do "processo social total":

"Na realidade, não há um processo social. Há processos sociais em número ilimitado. É possível entretanto, englobá-los em três categorias fundamentais, tais

1° Comportamentos consistentes de relações de indivíduos entre si, entre indivíduos e grupos, e entre grupos.

2° Mudança social atual (resultante de transformações atuais, decorrentes de invenções, movimentos de população, flutuações econômicas, transformações de atitudes, costumes, ideologias, etc.)

3° Mudança cultural a longo prazo, na qual, por exemplo, uma forma de casamento ou de família substitui outra, um sistema de governo ou jurídico sucede a outro, um tipo de religião ou de moral cede lugar o lugar a outro, ou um tipo de elite se substitui por outro."

Conquanto seja possível estudar um destes tipos de processo social, fazendo abstração dos restantes, os primeiros (os comportamentos) são os básicos, pois que toda a sociedade se reduz a comportamentos. Nada pode ocorrer, nem a mudança social, nem a mudança cultural, sem que haja transformação de comportamentos individuais. Por conseqüência, a relação interativa entre indivíduos humanos constitui "o processo social genérico"³⁴ (Guerreiro Ramos, 1948: 3. IV Seção).

A preocupação exacerbada de Guerreiro com o papel central da sociologia no mundo ocidental, tida, então, por categoria qualitativa do pensar, leva a crer que sua inserção no DNC e no DASP condicionou também sua interpretação da própria sociologia, conforme estabelecida em seus artigos para a *Revista do Serviço Público*, entre 1946-68. Distante do campo acadêmico e/ou literário carioca, Guerreiro se impôs à árdua tarefa de se legitimar como elite dirigente, tendo por função e qualificação intelectual um saber científico (a sociologia) que era, provavelmente, tido por secundário por seus pares no funcionalismo público do DNC e no DASP, instituições formadas, respectivamente, em sua maioria, por profissionais das áreas de medicina e administração pública. Por outro lado, condicionado por essa concorrência institucional, a formação sociológica de Guerreiro foi definitivamente mais livre das limitações intrínsecas do conhecimento disciplinado ao campo sociológico. Essa foi, sem dúvida, uma particularidade que

trouxe conseqüências teóricas e práticas para sua compreensão particular da sociologia.

1.4 A aproximação com o TEN

Apesar das facilidades criadas por sua inserção no DASP, parece que Guerreiro não estava realizado com seu trabalho naquela instituição governamental. Uma razão provável desse descontentamento era seu trabalho como Diretor da Divisão de Seleção e Aperfeiçoamento, função em que exerceu atividades mais burocráticas, como a reorganização administrativa de departamentos governamentais, seleção de pessoal, ordenação de repartições públicas, etc.

Por outro lado, naquela instituição governamental, Guerreiro era, segundo sua expressão, "um peixe fora d'água". Depois de um período de acomodação, entre 1943-46, em que procurou se firmar profissionalmente como sociólogo no DNC e do DASP, Guerreiro passou por marca uma fase de amadurecimento de sua formação intelectual, que deve tê-lo estimulado a novos interesses profissionais e pessoais, que não encontravam eco em seu trabalho naquelas instituições. Por estas e outras razões, Guerreiro se refere a este período do DASP como uma etapa chata de sua vida (Oliveira, 1995: 146. Entrevista).

Indisposto com seu trabalho no DASP e no DNC, é provável que Guerreiro tenha intensificado, entre 1946-48, suas relações com o grupo da "Santa Hermandad de la Orquidea", através dos seus contatos com Gerardo Mourão, Abdias Nascimento e Efraín Tomás Bó, amigos que ele conservou durante toda a vida³⁵.

Uma pessoa que se tornou muito próxima a Guerreiro naquele momento do DASP foi o argentino Efraín Tomás Bó. Após viagens por Cuba e México (*Quilombo*, 2003 [1948]: 33), Efraín se estabeleceu no Brasil, provavelmente, entre 1947-48, e, desde então, tornou-se amigo pessoal de Guerreiro e seu colaborador dos cursos de sociologia e na redação das apostilas escritas para o DASP (Gerardo Mourão, 2003).

Poeta e crítico de arte, Efraín era o mais jovem dos integrantes daquela congregação de poetas, sendo também muito próximo a Abdias do Nascimento,

por quem tinha grande amizade (Nascimento, 1997: 193). Foi Efraín e os poetas argentinos Godofredo Tito Yomi e Juan Raul Young, que incentivaram Abdias a desenvolver uma formação artística em sua estadia em Buenos Aires, em 1942, momento em que o teatro negro de Abdias era apenas um sonho (Nimtzovitch. *Dyonisios*, 1988: 219). Devido a esse impulso inicial e sua amizade com Abdias, Éfrain esteve, sem dúvida, relacionado à construção do TEN, apesar de não ser membro ou colaborador direto deste entre 1944-47, assim como também não o eram Guerreiro Ramos e Gerardo de Mello Mourão.

Entretanto, muita coisa mudou para o Teatro Experimental do Negro entre 1944 e o início de 1948. Se, em 1945, ano em que Abdias convidou Guerreiro a participar do TEN pela primeira vez, o teatro negro era apenas um ideal a ser alcançado, em 1948, ele já havia se concretizado como núcleo cultural e político carioca³⁶. Não se tratava de um projeto a ser desenvolvido, mas uma realidade tangível.

Desde a encenação de *o Imperador Jones* (maio de 1945), o TEN já havia encenado, no início de 1948: *Todos os filhos de Deus tem asas* (julho de 1946), de Eugene O'Neill e *O filho pródigo* (dezembro de 1947) de Lúcio Cardoso³⁷. Participou também, da montagem da peça *Terras do sem-fim*, escrita por Jorge Amado e estrelada pelo Teatro dos Comediantes (*Dyonisios*, 1988: 233-38).

Além da montagem e da execução das peças, o TEN organizou atividades paralelas que visavam concretizar seu duplo objetivo de núcleo artístico e político negro. Desde este princípio fundador, o TEN tinha organizado até 1948: a) os cursos de alfabetização e de iniciação cultural; b) mobilização em torno dos direitos das empregadas domésticas; c) organização do 1º Concurso Rainha das Mulatas (1947); d) organização do Comitê Afro-Brasileiro (1945); e) a realização da 1ª Convenção do Negro Brasileiro (1945/46); f) as palestras organizadas nos salões da UNE.

Por essas e outras atividades, o TEN angariou o apoio de personalidades artísticas e políticas que foram importantes para a sua consolidação, como Anibal Machado, o político Carlos Lacerda, o teatrólogo Pascoal Carlos Magno, o escritor Lúcio Cardoso, o cenógrafo e iluminador Enrico Bianco, o teatrólogo Brutus

Pereira do Teatro dos Comediantes, o cenógrafo Santa Rosa, a atriz Bibi Ferreira, o senador Hamilton Nogueira e outros. (Nascimento. In: *Dyonísios*, 1988:107-120). Era uma ebulção cultural que começava a atrair outros intelectuais, artistas e políticos, que foram se acrescentando a esta lista de simpatizantes, um apoio que só tendia a crescer com o empenho pessoal e a liderança de Abdias do Nascimento.

O início da colaboração de Guerreiro Ramos com o TEN ocorreu a convite de Abdias, provavelmente, no início de 1948, quando ele participou junto com o antropólogo Arthur Ramos de um comitê para avaliar os critérios “científicos” que seriam utilizados para a escolha das candidatas aos concursos Boneca de Pixe (janeiro e maio de 1948) e Rainha das Mulatas (julho de 1948) (Nascimento. *Dyonísios*, 1988: 112).

A participação de Guerreiro e Arthur Ramos no comitê científico julgador de tais concursos era mais uma tentativa de Abdias de trazer legitimidade social aos eventos do TEN, principalmente, em torno de Arthur Ramos, que, à época, era um intelectual de expressão internacional e autor de diversos livros sobre o negro brasileiro. Tanto para Guerreiro quanto para Arthur Ramos, como para outros intelectuais e políticos como Lucio Cardoso, Hamilton Nogueira e outros, a colaboração com o TEN era um ato de simpatia com Abdias e sua causa de luta. Entretanto, no caso de Guerreiro, o início de sua participação no TEN foi, em princípio, incentivado por outras duas razões: a) sua disposição para novos desafios pessoais e intelectuais que não encontravam eco em seu trabalho no DASP; 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.

No primeiro semestre de 1948, Guerreiro Ramos volta à temática racial promovendo uma atividade de pesquisa com seus alunos, para dar cunho prático ao curso que ele estava dando sobre assimilação e aculturação de imigrantes no Brasil. Para isso, Guerreiro trabalhou com um questionário elaborado a partir dos estudos de E. Bogardus sobre distância social e indicações de R. Park, W. I. Thomas e F. Znaniecki (“The polish peasant in Europe and América”, 1927³⁸), para

estudar empiricamente o preconceito e as “atitudes raciais” dos funcionários públicos do Rio de Janeiro, contra os estrangeiros e “as pessoas de cor” (negros e mulatos)”.

Entre os funcionários entrevistados, 81,13% se declararam brancos, 16,98% pardos e 1,88% não declararam sua cor. Nenhum entrevistado se declarou negro.

O questionário estava voltado para a investigação dos seguintes conjuntos de relações: cônjuge; amigo íntimo; companheiro de clube; vizinho; companheiro de trabalho; simples conhecido; concidadão no Brasil; visitante no Brasil; nenhuma relação, indesejável no país. A intenção da pesquisa era que, desde as respostas dos entrevistados, se pudesse medir níveis de preconceito e discriminação racial.

Talvez impressionado com o balanço final da atividade, Guerreiro publicou a iniciativa da pesquisa e seus resultados no jornal *A Manhã*, em julho de 1948, no artigo *Imigração e preconceito* (1948). Nele, expõe os objetivos e resultados da pesquisa:

“A matéria de que é feito este artigo foi obtida em uma experiência curricular. Em um curso que presentemente ministramos, no Departamento Administrativo do Serviço Público, tivemos oportunidade de lançar em classe um questionário sobre preconceito e atitudes raciais. (...) depois de reunir mais de uma centena de questionários e de examiná-los cuidadosamente, convencemo-nos de que era perfeitamente legítimo utilizá-los parcialmente, para uma divulgação mais ampla (...)

Um aspecto interessante que revelou a apuração, confirmando, aliás, fenômeno ocorrido por ocasião do recenseamento de 1940, é que os pesquisados manifestaram forte tendência para atravessar a linha de cor, classificando-se com manifesta benevolência.

DISCRIMINAÇÃO – A discriminação mais forte foi manifestada contra o japonês. 45,28 por cento dos entrevistados consideram-no indesejável no país. Nenhuma discriminação foi registrada contra o espanhol. 3,77 por cento dos pesquisados manifestaram-se desfavoráveis à permanência de negros no Brasil e 1,88 por cento dos mesmos consideraram o mulato indesejável (...) Em nosso inquérito, os grupos mais discriminados, em ordem decrescente foram: japoneses (45,285), judeus (37,73%), russos (32,07%) e indus (30,18%). (...)

PRECONCEITO CONTRA O NEGRO E O MULATO – Registrou-se forte preconceito contra o negro e o mulato. Assim 77,35 por cento dos pesquisados não admitiam casamento com negro e 54,71 dos mesmos não admitiam esta relação com mulatos. O preconceito foi menor com respeito as outras relações.

18,86 por cento dos pesquisados não admitiam o negro como amigo íntimo e 13,69 por cento não admitiam mulatos nesta relação. 16,69 por cento dos inquiridos não admitiam o negro como companheiro de clube e 15,00 por cento não admitiam o mulato nesta relação. 11,20 por cento das pessoas não admitiam, sem constrangimento, negro como simples conhecido e 11,20 por cento das mesmas não admitiriam, em condições idênticas, mulato nesta relação. 9,41 por cento dos pesquisados não gostariam de ter vizinhos negros e 7,43 por cento não gostariam de ter vizinhos mulatos” (Guerreiro Ramos, 1948: 2).

Atentando-se para estes resultados, vê-se que a pesquisa tinha trazido resultados expressivos quanto ao grau de preconceito contra o negro (“pardos” e pretos) e estrangeiros no país. É interessante observar que o autor classificava a “rejeição” ao negro e ao estrangeiro como distintas: discriminação em relação aos estrangeiros (japonês, russo, indú, etc) e preconceito contra o negro. Parece que, para Guerreiro, aqui, tal diferenciação resultava da compreensão de que a discriminação envolveria um tipo de rejeição maior do que o preconceito, que se traduziria, em última instância, no caso desta pesquisa, na negação à possibilidade de determinados grupos populacionais estrangeiros residirem no Brasil.

Logo após a publicação de *Imigração e preconceito*, Guerreiro foi convidado por Abdias, em julho de 1948, a participar de uma recepção do TEN ao jornalista negro norte-americano George S. Schuyler. Foi um evento realizado por ocasião de sua vinda ao Rio de Janeiro, para a realização de uma série de reportagens para o jornal *The Pittsburgh Courier*, importante diário da imprensa negra daquele país. Nesta recepção, Guerreiro fez uma exposição em que definia, “após exaustivo labor científico”, “o problema dos contatos raciais no país”.

Nesta palestra³⁹, Guerreiro traz uma visão analítica diferente daquela exposta na pesquisa coordenada por ele sobre relações raciais com seus alunos do DASP. Se, naquela ocasião, o autor tinha utilizado o instrumental teórico-metodológico da Escola de Chicago, em sua palestra ao TEN, Guerreiro mescla uma perspectiva sociológica próxima daquela preconizada por D. Pierson (*Branços e pretos na Bahia*), com uma abordagem psico-sociológica. Tratava-se, portanto, de uma análise que não se colocava em continuidade ou a culminação

da pesquisa sobre relações raciais trabalhada no DASP. Leia-se algumas passagens de sua palestra:

I – O problema do negro não se apresenta de maneira uniforme no Brasil. Embora ele tenha caracteres gerais, assume peculiaridades em cada região do país, diferenciando-se, ainda, conforme se apresente no meio rural ou no meio urbano. E de qualquer modo, há ainda a considerar que em cada classe social ele assume peculiaridades. Há, portanto, uma psicologia diferencial do negro brasileiro. (...)

II – A expressão “preconceito racial” não deve ser empregada em relação ao homem de cor, como sinônimos de “preconceito de cor” ou “discriminação de cor”. Estas duas últimas convêm mais ao caso brasileiro. (...)

III – No Brasil, não ha linha de casta (...)

IV – O homem de cor das classes inferiores manifesta forte ressentimento contra o homem de cor de elevada categoria social. O estudo deste patos requer o emprego de métodos da sociologia psico-dinâmica

V- O homem de cor brasileiro não é um híbrido cultural, um ambivalente, um hesitante entre duas heranças culturais. É univalente. Sua lealdade adere à cultura da classe dominante. Considera pitorescos os traços das culturas africanas.

VI - O mestiço brasileiro vê-se a si mesmo, do ponto de vista do branco. Tende a camuflar-se, disfarçar as marcas raciais.

VII – As chamadas culturas negras estão passando para a categoria de curiosidades históricas (...)

VIII – O mestiço brasileiro é um “ansioso” (Max Scheler). Para ele, “o ser mais, o valer mais, etc., na possível comparação com outros, chega a constituir o fim de sua ânsia, antes que todo valor objetivo.

IX – O padrão estético da população brasileira é o branco. Os negros e mulatos preferem casar com pessoas mais claras” (Guerreiro Ramos. *Quilombo*, 2003 [1948]: 26. Negritos originais).

Nessa passagem, Guerreiro revê também algumas colocações conforme estabelecidas em sua entrevista a Abdias, em 1946. Primeiro, porque caracteriza o preconceito de cor como um fenômeno diferente do preconceito racial; segundo, porque defende a inexistência de uma linha de casta no Brasil. Eram duas colocações que, como sugere Marcos Chor (1997: 271), mostram o autor próximo da visão de “sociedade multiracial de classe” de D. Pierson. A estas duas colocações, Guerreiro adiciona um viés de análise derivado da psicologia social: a) define o mestiço brasileiro como um ser “ansioso”, que veria a si mesmo do ponto de vista do branco; b) caracteriza a brancura como valor dominante na sociedade; b) proclama a existência de uma psicologia diferencial do negro

brasileiro; c) constata, por outro lado, sua adesão inequívoca à cultura dominante; d) diagnostica um forte “ressentimento” do homem de cor da massa, em relação ao homem de cor de “elevada categoria social”. Essa última, uma temática à qual Guerreiro faz alusão direta em relação a psiquiatria, quando proclama que o “*estudo dêste patos (em que o homem de cor das classes inferiores manifestaria forte ressentimento contra o homem de cor de elevada categoria social) requer o emprego de métodos da sociologia psico-dinâmica*” (Guerreiro Ramos, 1948. In: *Quilombo*, 2003: 26).

Ao dar ênfase a esse viés psico-sociológico, Guerreiro dá conseqüência a sua preocupação pessoal e profissional em ampliar sua formação sociológica, para além da Escola de Chicago, focando, agora, a temática das relações raciais.

Tal atitude condiz com o interesse crescente que o sociólogo do DASP adquiria, primeiro, pela psicologia social e, posteriormente, por um enfoque sociológico da psiquiatria, tema sobre o qual Guerreiro deu especial atenção entre 1948-50. Os ensaios escritos pelo autor na *Revista do Serviço Público* entre 1948 e 1950 são representativos a esse respeito, por exemplo, nos artigos *Condições de vida da população brasileira* (jan. 1949), *Instrumentalidades conceituais para o estudo das condições demo-econômicas* (jul. 1949), *Sociologia do orçamento familiar* (set. 1949) e *As classes sociais e a saúde das massas* (out. 1949), em que o autor recorre a uma mescla de teorias sociológicas e psicológicas em suas análises.

Ao destacar tal relação, entre 1948-50, Guerreiro não respondia, apenas a interesse teórico pessoal, mas também à necessidade profissional de construir um enfoque sociológico dos problemas sociais em seu trabalho no DNC. Dizia Guerreiro, que, dado o condicionamento psicológico subalterno das classes inferiores, os problemas relativos à saúde das massas, doenças endêmicas, mortalidade infantil, etc, deveriam ser combatidos, fundamentalmente, pela elevação sócio-econômica e cultural desta população⁴⁰. Essa era uma perspectiva que se contrapunha ao “enfoque medicinal” de tais problemas, que veria no melhoramento da saúde pública uma resolução mais adequada para sua resolução.

Para Guerreiro, o enfoque sociológico da psiquiatria seria, neste sentido, de fundamental importância, pois ofereceria uma forma pela qual as ciências médicas se capacitariam a compreender o papel dos fatores sociais nas enfermidades e nas anormalidades individuais e coletivas, cujo enfoque estaria sendo desenvolvido, segundo o autor, por pensadores como E. Fromm, F. Alexander, J. L. Moreno e outros. Na coletânea de ensaios *Sociologia do orçamento familiar* (1950), diz Guerreiro:

“O papel dos fatores sociais na formação das doenças é decisivo e seu desconhecimento leva muitos, a maioria, a não acertar com as terapêuticas adequadas aos casos. (...) A incorporação dos recentes conhecimentos sociológicos na medicina individual e social tem sido retardada consciente ou inconscientemente por uns e, às vezes, até deliberadamente sabotada por figuras de prestígio social que se mantêm justamente pelo fato de terem sido aceitas desavisadamente as concepções equivocadas que tais figuras patrocinam e difundem. (...) Uma das ciências médicas mais necessitadas do influxo da sociologia é a psiquiatria. Esta última carece, sobretudo, dos conhecimentos da ordem dos tratados neste trabalho. É algo socialmente modelado dentro de configurações de classe, resultando daí que a neurose e a psicose prendem-se a contextos sociais. Hoje se percebe que a despreparação sociológica de Freud o induziu a erros insanáveis em sua teoria, o principal deles sendo o ter considerado o tipo de homem da classe dos clientes que freqüentavam ordinariamente o seu consultório como – *o homem*. (...)

Todavia, a integração da sociologia na psiquiatria tem sido feita com êxito. Para só falar em médicos, mencionem-se Karen Horney, que estudou as raízes sócio-culturais da personalidade neurótica; Erich Fromm, que estudou a influência do “caráter social” nos complexos sado-masoquistas; Franz Alexander, que estudou os fatores irracionais da conduta humana; J. L. Moreno, chefe de toda uma escola (a Sociometria) criador da técnica psiquiátrica do psicodrama; e, por fim, o recente grupo do qual é porta-voz a revista *Sociatry*” (Guerreiro Ramos, 1950: 82).

Ao trazer a temática da psicologia social e da psiquiatria àquele debate sobre relações raciais do TEN, Guerreiro teve a oportunidade de expor publicamente algumas análises que lhe interessavam teoricamente à época, para além dos “muros” do DNC e do DASP. Essa era, pois, uma interação proporcionada por sua amizade com Abdias do Nascimento, que já havia lhe facultado o reencontro com seu ex-professor Arthur Ramos, por ocasião dos concursos Boneca de Pixe (janeiro e maio de 1948).

A possibilidade ocasional em trabalhar livremente com seus interesses teóricos à época, e, ainda, ampliar sua esfera de contatos intelectuais - em um período em que o teatro negro ampliava seu raio de alcance - foram duas razões para que Guerreiro visse com certa conveniência sua aproximação com o TEN.

Tratava-se, em verdade, de uma conveniência mútua, visto que, para Abdias, a presença do sociólogo do DASP era um caso particular, em sua obstinação em atrair novas alianças para o teatro negro. Foi, então, uma aproximação mútua, que estimula Abdias do Nascimento a dizer que a integração de Guerreiro ao TEN foi algo natural, derivada da cumplicidade que ambos mantinham a época (Abdias do Nascimento, 2003). É desde essa colaboração de Guerreiro Ramos com o TEN, em 1948, que se tornara cada vez mais freqüente e determinante, que começa o próximo capítulo.

Notas

¹³ Gerardo e Abdias se conheciam desde 1936, quando se conheceram no Rio de Janeiro (Gerardo Mourão, 2003). Quando conheceu Guerreiro no Rio, Abdias tinha uma vida bastante atribulada, inclusive na sua incipiente luta anti-racista. Ex-militante filiado da Ação Integralista Brasileira, participante da Legião Negra e da Frente Negra Brasileira, instrutor do “Tiro de Guerra”, universitário da Faculdade de Economia da Universidade do Brasil, e co-organizador do 1º Congresso Afro-Campineiro (1938), Abdias tinha passado quase um ano na cadeia, em 1938, por distribuir panfletos supostamente contra o regime do Estado Novo. Informações bibliográficas sobre Abdias do Nascimento: Police (2000) e Marcio Macedo (2003).

¹⁴ Segundo Gerardo de Mello Mourão (2003), tratava-se, nas palavras de Guerreiro, de “arrancar de dentro de mim este Rilke e estes coros de anjos, senão eu não consigo sobreviver, trabalhar...”.

¹⁵ Carta de Guerreiro Ramos a João Eurico Matta. In: *Simpósio Guerreiro Ramos*, 1983, vol I, p. 102.

¹⁶ A informação de que Guerreiro teria renunciado por dificuldades financeiras a bolsa de estudos de sociologia oferecida pelo Departamento de Estado dos E.U.A., se encontra no artigo de Abdias do Nascimento sobre Guerreiro Ramos no jornal *Quilombo*. Ver: Nascimento. Cartaz: Guerreiro Ramos (mai. 1950). In: *Quilombo*, 2003, p. 96. A indicação dada por Arthur Ramos a Guerreiro se encontra na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro. Manuscrito em que Temístocles Graça Aranha, então chefe da Divisão de Cooperação Intelectual da Secretária de Estado das Relações Exteriores do Rio de Janeiro, agradece o recebimento da carta de Arthur Ramos (datada de 09/03/1944) na qual este “manifesta sua opinião acerca da capacidade do Senhor Alberto Guerreiro Ramos, seu ex-aluno, e atualmente candidato a uma bolsa de estudos oferecida pelo Governo dos Estados Unidos da América”. Carta que Temístocles G. Aranha diz ter enviado ao Adido Cultural à Embaixada dos E.U.A. no Brasil, Joseph Piazza. Ver: BIBLIOTECA NACIONAL (Rio de Janeiro-RJ). Divisão de Manuscritos (I-35,27,1090).

¹⁷ Sobre a criação da Escola Livre de Sociologia e Política ver, entre outros, Mariza Côrrea. *História da antropologia no Brasil: 193-1960*, 1987; Fernando Limongi. A Escola Livre de Sociologia e Política em São Paulo. In: MICELI, S., 1989; Sebastião Vila Nova. *Donald Pierson e a Escola de Chicago na sociologia brasileira*. 1998; Lúcia Lippi. A sociologia do Guerreiro, 1995.

¹⁸ No prefácio à 1ª edição de “Teoria e pesquisa em Sociologia”, Pierson procura deixar claro o suposto caráter objetivo, neutro e universal da ciência sociológica, como ciência particular do campo das ciências humanas:

“Assim, nosso corpo de conhecimentos, em Sociologia, se está baseado, cada vez mais, no conhecimento íntimo dum mundo real e não suposto e – o que é mais interessante – está sendo constantemente submetido a provas, neste mundo real, de maneira corajosamente realista, imparcial, despida de preconceito, “fria”, objetiva. Em Sociologia a época do “Clero-lero”, como se poderia chamá-la, está chegando rapidamente a um término, apesar de, infelizmente, ainda existirem, em número demasiadamente grande, vestígios deste período, gravados no espírito e nas palavras dos incautos.

Em segundo lugar, não se deve supor, que estou apresentando, aqui, um tipo peculiar de Sociologia, ao qual se possa chamar de “nacional” ou que provenha de alguma “Escola” Sociológica particular. Em ciência – ao contrário do que se passa na Literatura e na Arte – não há “escolas”. Além disso, a ciência nunca é nacional; é sempre universal” (Pierson, 1975 [1945]: 4-5).

¹⁹ Guerreiro Ramos. Pequena bibliografia do estudo do padrão de vida. *Revista do Serviço Público*. Rio de Janeiro: DASP, mai./jun. 1947.

²⁰ Segundo Abdias (1997: 227-228), a idéia de fundar um teatro negro no Brasil, veio-lhe quando assistia a peça *Imperador Jones*, em 1941, no Teatro Municipal de Lima, Peru, em que um ator branco (Ugo De Viere) pintava o rosto de negro para fazer o papel principal da peça de Eugene O'Neill. De Lima, Abdias foi para Buenos Aires, Argentina, onde contemplado com uma bolsa de estudos de economia, se dedicou ao teatro e ao estudo da arte dramática. (Macedo, 2003: 67). De volta ao Brasil, em 1943, Abdias procurou o apoio de Mário de Andrade, para a construção do teatro negro em São Paulo. Não obtendo tal apoio, Abdias se dirigiu ao Rio, no final de 1943, onde começou a organizar o Teatro Experimental do Negro (Nascimento. *Dyonisios*, 1988: 108).

²¹ Nesse ponto, os depoimentos a posteriori parecem não encerrar revisão, pois não se trata de ponto crucial sobre a vida e/ou a trajetória de Guerreiro Ramos.

²² Hamilton Nogueira (1897-1981) foi influente político e escritor carioca. Discípulo de Jackson de Figueiredo e integrante da Ação Católica, Hamilton Nogueira se elegeu senador, em 1945, e deputado federal, em 1958, tendo sido reeleito na magistratura seguinte. Amigo de Abdias do Nascimento e colaborador da luta anti-racista na década de 1940, Hamilton Nogueira participou do 1º Congresso Nacional do Negro (1945), organizado pelo TEN. O discurso de Hamilton Nogueira a que Abdias e Guerreiro se referem foi realizado na Assembléia Nacional Constituinte, em 1946, baseado numa proposta surgida naquele Congresso. Nela, se defendia a adoção de uma medida legal que punisse atos de discriminação racial no país. (E. Nascimento, 2003: 258).

²³ É interessante que o autor se refira a Nina Rodrigues – ao lado de Robert Park, E. B. Reuter, Franklin Frazier, Herskovits, Ruth Benedict, Gilberto Freyre e Arthur Ramos – como um dos intelectuais que demonstrou a nulidade do racismo como teoria científica, visto que, como é sabido, Nina Rodrigues foi um dos grandes nomes do “racismo científico” no Brasil na virada do século XIX para o XX. Como se poderia interpretar esta referência feita por Guerreiro? Duas hipóteses são possíveis: a) Guerreiro ignorava a perspectiva racista do pensamento de Nina Rodrigues; b) ele cita Nina Rodrigues positivamente por conveniência política. No último caso, a citação positiva acerca de Nina Rodrigues, como um intelectual que desconstruiu teoricamente o racismo, seria uma forma de Guerreiro defender sua importância e atualidade científica, ao lado de intelectuais consagrados da época. Entre eles, por exemplo, Arthur Ramos, seu ex-professor da Faculdade de Filosofia, que em diversas ocasiões defendeu a grandeza e a atualidade científica de Nina Rodrigues nos estudos sobre relações étnicas e raciais, como uma forma de legitimar sua própria produção acadêmica e da “Escola Nina Rodrigues”, em contraposição ao grupo acadêmico hegemônico de Gilberto Freyre (Corrêa, 1998).

A segunda hipótese é mais provável. Como se verá em outras circunstâncias, a conveniência política foi fator importante cada vez mais utilizado para que Guerreiro citasse ou não nomes de outros autores em seus trabalhos. A diferença está em que, se até 1953 (*O processo de sociologia no Brasil*), tal conveniência política faz com que o autor cite positivamente determinados autores (e a não citação de outros evita a crítica direta), a partir de 1953, tais citações são feitas criticamente, marcando suas posições teóricas e políticas.

²⁴ Em 1949, Guerreiro se refere ao estudo de Pierson:

“Seu estudo publicado em português com o título de *Branços e Pretos na Bahia*, soube ser uma análise lúcida e clara das relações de raça naquele Estado, revelou-nos a riqueza da metodologia sociológica norte-americana” (Guerreiro Ramos. Apud MAIO, M. C., 1997: 136).

²⁵ Como observa Antonio S. Guimarães (1999: 76-77), o conceito de classe social conforme utilizado por Pierson deve ser entendido como grupo aberto, de pertença ilimitada, em contraposição ao conceito de casta, grupo fechado, sem mobilidade social.

²⁶ Definições de D. Pierson (1975 [1945]: 326-28):

“Folkways” – aqueles costumes considerados “seculares” pelos membros do grupo; sua transgressão acarreta apenas “sanções satíricas”, sem a intensidade da repressão que acompanha a violação dos “mores”, dos quais se distinguem (...)
“mores” – aqueles costumes considerados, pelos membros do grupo, absolutamente essenciais, invioláveis, de caráter sagrado, indiscutíveis, e que são, assim, mantidos com tenacidade; constituem o “cerne” da vida grupal, proporcionando às pessoas meio de viverem juntas sem precisar continuamente refletir e tomar decisões a respeito de seu comportamento.”

²⁷ Pelo que se pode averiguar da literatura existente sobre o movimento negro à época, não existia uma organização negra que levasse o nome de “Associação Afro-Brasileira”, a qual se refere Guerreiro Ramos. Dada a amizade que Guerreiro tinha com Abdias, a hipótese é que ele estaria se referindo ao Comitê Democrático Afro-Brasileiro, organização criada por Abdias, Sebastião Rodrigues Alves e Aguinaldo Camargo, em 1945, como braço político do TEN. Segundo Abdias (1988: 117), o Comitê tinha duplo objetivo: a) conseguir a anistia para os presos políticos e a reinstauração da democracia no país, no que teve o apoio da UNE; b) a luta política do negro. O Comitê, entretanto, teve curta existência, fechando as portas em 1946. Segundo Abdias, a causa desse fechamento foram as desavenças internas entre o grupo do TEN, liderado por Abdias, e os militantes do PCB da diretoria da UNE, quanto ao rumo que o Comitê deveria tomar como organização política negra. Os primeiros defendendo primordialmente a luta anti-racista; os segundos, a luta de classes.

²⁸ A visão de Guerreiro, portanto, da luta do negro no Brasil tinha como contraponto às organizações negras anti-racistas da época. É difícil estabelecer quais seriam essas organizações. Todavia, uma informação deve ser destacada. No momento em que Guerreiro Ramos dá seu depoimento sobre o início de sua ligação com o TEN, ele cita explicitamente a 1ª Convenção Nacional do Negro (1945-46) de uma perspectiva bastante crítica:

“Há cinco anos surgiu no Rio o TEN. Era mais um clube de diversões (parecia a princípio) e, em seguida, após algumas atividades, tais como a Convenção Nacional do Negro, parecia que se tratava de mais um centro de cultura de recalques, em que negros “freudizados” se reuniam para carpir o destino da raça. Parecia” (Guerreiro Ramos. In: Nascimento et al., 1950: 35).

Esta é uma pista fecunda. Não se sabe se Guerreiro chegou a participar efetivamente de tal Congresso, sua colocação dá a entender que ele poderia ter participado como ouvinte. Seja como for, dado seu afastamento da luta política negra, até 1946, ano do seu depoimento a Abdias, é bastante provável que o contraponto a que Guerreiro se baseia para criticar a luta política negra tradicional fosse realmente a 1ª. Convenção do Nacional Negro, mais especificamente, a seção de tal encontro que foi realizada no Rio de Janeiro, no início de 1946.

A 1ª Convenção Nacional do Negro foi um evento organizado por Abdias do Nascimento, Aguinaldo Camargo, Sebastião Rodrigues Alves e Ruth de Souza, todos pertencentes ao TEN, além de José Pompílio da Hora e Geraldo Campos de Oliveira. Nos documentos iniciais do evento, ele foi caracterizado como um acontecimento político de cunho popular, contando, entretanto, com a participação de acadêmicos e políticos que tinham interesse na questão racial no Brasil (Nascimento. In: *Dyonisios*, 1988: 114). No final do encontro sua assembléia votou e lançou o *Manifesto à Nação Brasileira*, que foi enviado aos partidos políticos do país. O *Manifesto* conclamava os negros à unidade e a luta em torno de seis reivindicações concretas (E. Nascimento, 2003: 256-257):

- 1) Que se torne explícita na Constituição de nosso país a referência à origem étnica do povo brasileiro, constituído das três raças fundamentais: a indígena, a negra e a branca
- 2) Que se torne matéria de lei, na forma de crime que lesa a pátria, o preconceito de cor e raça;
- 3) Que se torne matéria de lei penal o crime praticado nas bases do preceito acima, tanto nas empresas de caráter particular como nas sociedades civis e nas instituições de ordem pública e particular.

- 4) Enquanto não fôr tornado gratuito o ensino em todos os graus, sejam admitidos brasileiros negros, como pensionistas do Estado, em todos os estabelecimentos particulares e oficiais de ensino secundário e superior, inclusive nos estabelecimentos militares.
- 5) Isonomia de impostos e taxas, tanto federais como estaduais e municipais, a todos os brasileiros que desejarem estabelecer-se com qualquer ramo comercial, industrial e agrícola, com o capital não superior a Cr\$ 20.000,00.
- 6) Considerar como problema urgente a adoção de medidas governamentais visando à elevação do nível econômico, cultural e social dos brasileiros" (Nascimento, 1982 [1968]: 59-61).

Foi a partir deste manifesto, que o senador Hamilton Nogueira fez seu discurso na Assembléia Nacional Constituinte, propondo medidas legais contra a discriminação racial no país, em 1946. Discurso que serviu de ensejo para a entrevista de Abdias com Guerreiro Ramos a que se referiu nesta dissertação. Votada como projeto de lei, a medida foi rejeitada pela Constituinte, com a alegação central de que faltariam exemplos concretos que comprovassem sua necessidade. (E. Nascimento, 2003: 258).

Conforme exposto neste manifesto, os pontos 2 e 3, aparentemente, representam, na perspectiva de Guerreiro à época, o tipo de luta política negra equivocada, pois esta seria interessada, primordialmente, na luta anti-racista.

²⁹ No final de cada artigo publicado na *Revista do Serviço Público* o autor indica na seção "Publicações Recebidas", todas as revistas nacionais e internacionais que lhe eram enviadas como chefe da seção de crítica da referida revista. Tomando-se como exemplo a seção Publicações Recebidas escrita em continuação ao artigo de Guerreiro Ramos sobre Francisco Ayala, em 1948, vê-se que o autor agradece o recebimento de 78 revistas enviadas. Ver: Guerreiro Ramos. Francisco Ayala: tratado de sociologia. *Revista do Serviço Público*. Rio de Janeiro: DASP, mar./abr, 1948.

³⁰ Artigos sobre estes autores, respectivamente: Guerreiro Ramos. A divisão do trabalho social. *Revista do Serviço Público*. Rio de Janeiro: DASP, out./nov., 1946, pp. 161-68.; Guerreiro Ramos. A sociologia de Max Weber: sua importância para a teoria da administração. *Revista do Serviço Público*. Rio de Janeiro: DASP, ago./set., 1946, pp. 129-39; Guerreiro Ramos. Karl Mannheim (1893-1947). *Revista do Serviço Público*. Rio de Janeiro: DASP, set./out., 1947, pp. 166-67; Guerreiro Ramos. Notas sobre a planificação social. *Revista do Serviço Público*. Rio de Janeiro: DASP, dez., 1946, pp.163-66.

³¹ Segundo L. A. Soares (1995: 35), a perspectiva interdisciplinar da ciência pode ser observada nos ensaios de Guerreiro no período do DNC, a partir de sua preocupação em compreender a puericultura como uma "tecnologia social" que utilizaria conceitos, noções e princípios interdisciplinares, para analisar a importância do estudo dos fenômenos sociais na abordagem médica dos problemas sociais.

³² Destacando o trabalho "O medo à liberdade", Guerreiro fala sobre alguns conceitos centrais de E. Fromm no artigo *Sociologia da liberdade* (1947):

"A idéia de liberdade é também uma elaboração do processo histórico. A liberdade tem uma história e uma sociologia. A consciência do homem de ser uma entidade separada do mundo circundante não é coetânea das fases iniciais da sociedade. A princípio, esta consciência é muito obscura e os laços que ligam o homem ao exterior mergulham de tal modo no seu psiquismo que impedem a emergência da consciência de sua individualidade. (...) No exame da liberdade como uma condição humana na sociedade, Erich Fromm emprega duas expressões inglesas que tem fundamental importância para a compreensão do seu ensaio. O autor emprega as palavras **freedom from** para indicar a libertação dos laços primários. É o caso, por exemplo, quando o homem se liberta da autoridade da Igreja ou da condição de servo, pela substituição do critério de sangue pelo critério do dinheiro na seleção social. Mais esta acepção é diversa da que implica a expressão **freedom to** que indica a liberdade efetiva do homem para realizar a sua especificidade. (...)

A individuação é um processo de insulamento do ser humano, processo doloroso que coloca o indivíduo em face de um mundo estranho e adverso que ele tem de conquistar.

Neste processo, o homem adquire, de fato, mais liberdade para realizar as suas virtualidades, porém perde irrevogavelmente a segurança que possuía, quando absorvido na consciência coletiva" (Guerreiro Ramos, 1947: 1-3. Negrito original).

³³ O problema da liberdade foi questão central no pensamento social europeu do pós-guerra. Testemunhas da ascensão do nazi-fascismo e da 2ª Guerra Mundial, diversos intelectuais da época se empenharam em estudar as diversas origens, causas e conseqüências da barbárie social e política do totalitarismo nazi-fascista das décadas de 1930-40.

O livro do psicólogo e pensador alemão E. Fromm "*O medo à liberdade*" é representativo deste período. Publicado pela primeira vez em 1941, tal livro deu uma contribuição importante à psicologia social, propondo uma análise sócio-cultural dos fundamentos da insegurança do homem no mundo moderno. Segundo Fromm, o homem moderno, emancipado dos grilhões das sociedades tradicionais ("pré-individualistas"), não teria alcançado ainda a realização plena de sua liberdade positiva, enquanto potencialização da originalidade e criatividade do eu individual. Por isto, para Fromm, a transitoriedade dessa situação histórica e cultural, em que homem liberta-se dos laços da sociedade tradicional sem realizar-se na sociedade moderna, é que explicaria o estado de angústia e impotência individual, que levariam o homem moderno a sucumbir às tentações de renunciar à sua liberdade, em prol de um estado e uma sociedade totalitária.

A premissa de Fromm era sua crença de que só mudando os homens poder-se-ia mudar a realidade social. Em suas palavras: "*A entidade básica do processo social é o indivíduo, com seus desejos e receios, suas paixões e sua razão, suas inclinações para o bem ou para o mal. Para perceber a dinâmica do processo social, cumpre-nos compreender a dos processos psicológicos que atuam no íntimo do indivíduo, tal como para entender a este é mister apreciá-lo à luz da cultura que o molda*" (Fromm, 1962 [1941]: 9).

³⁴ Em seu *Curso de sociologia*, publicado pelo DASP, Guerreiro define o processo social genérico do seguinte modo:

$$P = S \times E \times Cn \times (I' \times E')$$

Onde P = processo social; S = personalidade (indivíduo [I] + pessoa [E]); Cn = ambiente natural; I' = interação das personalidades (ambiente sócio-cultural) (Guerreiro Ramos, 1948: 7. Seção IV).

³⁵ No final de sua vida, em 1981, Guerreiro disse que "*Abdias, Gerardo de Melo Mourão e Efrain Tomás Bó são os maiores amigos que eu tive; nós nunca deixamos de ser amigos*" (Oliveira, 1995: 172).

³⁶ Sobre a repercussão do TEN na imprensa da época ver *Dyonisios*, p. 161-228. Para uma análise mais abrangente das diversas esferas de atuação do TEN, ver o 6º. capítulo do livro da psicóloga e socióloga Elisa Larkin Nascimento (2003).

³⁷ Não tratar-se-á, nesta dissertação, sobre o trabalho cénico do TEN. Para uma análise deste, ver: Martins (1995); Edwards (1975); Nascimento (1959;1961;1978;1997); Elisa Nascimento (2003: 324-346); Muller (*Dyonisios*: 1988); Tavares (*Dyonisios*: 1988)

³⁸ Obra clássica sobre da literatura sociológica para o estudo do comportamento e assimilação dos imigrantes.

³⁹ A palestra foi publicada no primeiro número do jornal *Quilombo: vida, problemas e aspirações do negro*, órgão de imprensa do TEN dirigido por Abdias do Nascimento, sob título "*Contatos raciais no Brasil*" (09 de dezembro de 1948). Ver: Nascimento. *Quilombo*, 2003 [1948]: 26).

⁴⁰ Em sua abordagem da psicologia e da psiquiatria, na coletânea *Sociologia do orçamento familiar* (1950), Guerreiro deu especial ênfase à pretensa ligação entre condição de classe e situação psicológica. Para o autor, existiria uma situação psicológica distinta para cada umas das três

classes sociais seguintes: a) alta: sentimento de orgulho de classe, conduta dominada por convenções sociais rigorosas, conhecimento apriorístico, racionalismo, espírito reacionário e conservador, etc.; b)média: copiaria o sistema de vida da classe alta, emprestaria grande importância à cultura e a educação, conformista, tendência para salvar as aparências, etc; c)inferior: estilo e conduta social rudes, extremamente religiosa, sustentadora da ordem social, carente de desenvolvimento da capacidade moral, etc (Guerreiro Ramos, 1950: 71-73).

CAPÍTULO 2: A integração ao TEN

2.1 O pacto da democracia racial

A colaboração de Guerreiro Ramos com o TEN ganha maior intensidade no segundo semestre de 1948, quando ele se dispôs a organizar a 1ª. Conferência Nacional do Negro, em companhia do etnólogo Edison Carneiro, do militante Sebastião Rodrigues Alves e do escritor Raimundo Souza Dantas (*Quilombo*, 2003 [1948]: 21).

A 1ª. Conferência Nacional do Negro, segundo nota do *Quilombo* (não assinada), seria uma “*reunião despida de qualquer tendência político-partidária, preocupando-se os organizadores da Conferência exclusivamente com o estudo dos problemas de antropologia e sociologia do negro*”. Tratar-se-ia, portanto, de um evento de caráter acadêmico-científico, para o qual seriam convidados intelectuais e políticos de renome como Gilberto Freyre, Arthur Ramos, Hamilton Nogueira, Alceu Amoroso Lima, Paul Shaw, Villa Lobos, Joaquim Ribeiro e outros.

Como tal, a 1ª Conferência seria um acontecimento necessário para a elevação cultural e social dos negros, visto que “*um dos fatores que mais ocorre para o estado de atraso em que se encontram os pretos, é o desconhecimento que eles têm de si próprios, daquilo que representam na formação da civilização brasileira*” (*Quilombo*, 2003 [1948]: 21). Ainda na mesma nota, noticia-se que tal Conferência seria um evento preparatório para “*um futuro Congresso dos Negros, de feição nacional*”. (*Quilombo*, 2003 [1948]: 21), uma informação que mostra o interesse político dos organizadores (ou parcela deles) em utilizá-la como elemento de organização da luta negra.

A realização de um evento com tal amplitude acadêmica era ainda, sem dúvida, uma idéia histriônica para o movimento negro à época. Mesmo nos tempos áureos da Frente Negra Brasileira, entre 1932 e 1937, seus líderes não haviam proposto a realização de evento político e/ou acadêmico de tamanha envergadura, mantendo seus contatos no campo político e intelectuais restritos ao

plano informal (Barbosa, 1998). Entretanto, apesar de sua grandiosidade, o fato é que a idéia de organizar uma Conferência do negro com a amplitude proposta não saia do vazio. Patrocinada pelo TEN, a Conferência de 1949 foi idealizada como o ponto culminante da política de alianças, levada a cabo por Abdias e pelos líderes do teatro negro durante a década de 1940.

Desde a fundação do TEN, em 1944, Abdias buscou legitimar seu trabalho político e cultural construindo um arco de alianças políticas e intelectuais mais amplas e comprometidas do que àquelas existentes no tempo da Frente Negra. A propósito, essa foi, por exemplo, uma tática preconizada na Convenção Nacional do Negro (1945/46), que contou com a participação do político Hamilton Nogueira e do antropólogo baiano Thales de Azevedo, tendo seu *Manifesto Final* enviado a todos os partidos políticos brasileiros da época (E. Nascimento, 2003: 255-58). Concomitantemente, em sua coluna no *Diário Trabalhista*, Abdias procurava aliar as entrevistas de militantes e artistas negros, como o poeta Solano Trindade, o jovem literato Ironides Rodrigues, a atriz Ruth de Souza e outros, com personalidades “brancas” como o poeta Camargo Guarnieri, o antropólogo Arthur Ramos, o economista Rômulo Almeida, o folclorista Gentil Punget e outros (Macedo, 2003). Tratava-se de uma tática possível pelo rede de relacionamentos pessoais e políticos de Abdias, muitos do quais ele havia conhecido em sua militância integralista na década de 1930, como Rômulo Almeida, San Thiago Dantas, Gerardo Mourão e outros (Nascimento, 1976: 30).

Sendo, pois, a culminação daquela prática do movimento negro orientado por Abdias e o TEN, o ideal de construir uma política negra mais ampla foi adotado – conscientemente ou não - pelos organizadores do evento. No caso particular de Guerreiro, essa apropriação era, sem dúvida, consciente, dada suas relações de amizade com Abdias e a referência elogiosa à sua militância, no depoimento de 1946.

Essa participação de Guerreiro Ramos na construção da referida Conferência, considerando-se seu feitiço e objetivos, leva a crer que o sociólogo, em fins de 1948, estava agindo para se tornar um colaborador mais próximo de Abdias e de sua luta política à época.

Desse interesse crescente de Guerreiro Ramos em participar do TEN, surgiu, em janeiro de 1949, a idéia do Instituto Nacional do Negro (INN), para o qual o sociólogo do DASP foi indicado como primeiro diretor. Era um departamento do teatro negro que, nas palavras de Abdias, se “*encarregaria de executar estudos e pesquisas de tudo que se relacionasse com o negro, quer sob o ponto de vista cultural, sociológico, histórico, biológico, antropológico, lingüístico ou religioso*” (Nascimento et al., 1950: 29).

A ligação institucional de Guerreiro ao TEN contribui para a crença de parte da liderança do teatro negro, de que sua participação era mais que uma colaboração ocasional: era sua integração à militância negra. Foi, sem dúvida uma percepção derivada, também, da mestiçagem indisfarçável de Guerreiro e sua amizade com Abdias do Nascimento.

Essa percepção dos militantes do TEN sobre Guerreiro fica evidente quando Abdias comenta o episódio de sua inserção ao teatro negro, em 1950. Nesse depoimento, o líder do TEN se refere à sua disposição em incorporar como Diretor do Instituto Nacional do Negro, “*o mulato*” Guerreiro Ramos. Um intelectual disposto a “*confundir-se conôscô*” para “*trazer a cultura para o meio da rua, para os morros*”.

“O Instituto Nacional do Negro que hoje inauguramos esta pois destinado a encher na vida do negro um lugar preponderante para sua valorização e resgate cultural mais amplo do que a pura atividade teatral. Naturalmente não pretendemos impôr aos nossos irmãos uma forma de cultura, uma maneira de comportamento e menos ainda uma moral de conduta. Como membros dessa mesma comunidade, participando de suas mais sutis nuances de sensibilidade, com a maior preocupação de averiguar, pesquisar e revelar suas manifestações em tôdas as ordens de sua vida, nos propomos modestamente saber e conhecer sua forma particular de encarar a vida da cultura e as relações sociais. Repetimos nossa intenção de não impor um padrão de arte nem de saber, sinão que averiguaremos humildemente em nós mesmos e em todos aqueles que se acercarem do Instituto, os meios de elevar o negro para o seu aproveitamento verdadeiro e legítimo da vida na sociedade.

Para a concretização da idéia dêsse Instituto esbarramos com a mesma dificuldade dos primeiros dias: uma pessoa capaz, para dirigi-lo. Um intelectual que aliando saber e cultura, fôsse capaz de confundir-se conôscô, trazer a cultura para o meio da rua, para os morros, para os porões miseráveis onde sofre a vida a grande multidão escura. A quem entregar a enorme responsabilidade dessa tarefa de ciência e humanidade?

O professor Alberto Guerreiro Ramos, amigo pessoal da primeira hora, foi, talvez, um daqueles céticos a que já nos referimos. (...)

Ocupando um lugar eminente na sociologia brasileira, esse mulato (Guerreiro) que a princípio se mostrara arredio a uma colaboração com o Teatro Experimental do Negro, talvez em virtude de maturação científica e de uma maior intimidade com a vida mesma, numa nova investida após cinco anos, accedeu em assumir a direção do novo órgão. O negro precisa e quer existir. Cumpre agora ao Prof. Guerreiro Ramos transformar o Instituto Nacional do Negro, que neste momento passamos à sua direção, numa alavanca desse anseio impostergável” (Nascimento et al., 1950: 32).

Para a liderança do TEN, portanto, o INN era um projeto ambicioso. Tratar-se-ia de um departamento que visava *“um intelectual que aliando saber e cultura, fôsse capaz de confundir-se conosco, trazer a cultura para o meio da rua, para os morros, para os porões miseráveis onde sofre a vida a grande multidão escura”*. Em outras palavras, um intelectual militante do TEN. Tal visão, entretanto, parecia estar em desacordo com os interesses de Guerreiro Ramos para o INN, aparentemente, voltados para a oportunidade de ampliar sua esfera de contatos intelectuais e desenvolver sua formação intelectual. Eram interesses que aparentemente não revelavam sua disposição em se tornar militante do teatro negro; quanto mais, um intelectual pronto para entrar nos *“porões miseráveis onde sofre a vida a grande multidão escura”*.

Assim, parecia existir uma divergência em torno dos interesses envolvidos na concretização do INN, que pode, inclusive, ter prejudicado temporariamente o funcionamento do Instituto, pois, criado em janeiro de 1949, o INN só seria efetivamente instalado em janeiro de 1950.

A posição de Guerreiro em relação ao INN é reforçada em maio de 1949, em nota do *Quilombo* (não assinada). Nesta, notifica-se a futura instalação do Instituto, com a abertura do “Seminário de Grupoterapia”, atividade que teria uma orientação de *“base técnica psicanalítica”*, que *“pretende formar uma turma de técnicos habéis para organizar grupos tendo em vista a eliminação das dificuldades emocionais que impedem a plena realização da personalidade da gente de cor”*. (*Quilombo*, 2003 [1949]: 45). Para tanto, o seminário abrigaria um curso cujo programa inicial seria formado, segundo a nota, por pontos como os seguintes: a) o indivíduo e os mecanismos de socialização (Arnold Gesell); b) a

imitação, sugestão e aprendizagem (Mead, E. Fromm, J. Dollard, Miller R. Bain); c) a noção de papel social (F. Znaniecki, R. Linton); d) a grupoterapia (Freud, J. Bierer, J. Moreno, D. Blair, Klapman); e) a microsociologia (G. Gurvitch); f) o psicodrama e o sociodrama (Moreno e sua escola), etc. Essa era uma temática que enfocando a psicologia social e a psiquiatria, estava muito próxima dos interesses teóricos que Guerreiro mantinha entre 1948-50.

Paralelamente à montagem do Seminário de Grupoterapia, Guerreiro co-organizou, entre o final de 1948 e o início de 1949, a 1ª. Conferência Nacional do Negro, ao lado de Edison Carneiro e Abdias do Nascimento.

Articulada durante este período, a 1ª. Conferência do Negro foi inaugurada no dia 09 Maio de 1949. Dentre os intelectuais e políticos de renome cogitados anteriormente, estiveram presentes o antropólogo Arthur Ramos (então chefe da divisão de pesquisa da UNESCO) e o diplomata Paul Shaw, representante da ONU no Brasil. Contrapondo-se a essa relativa ausência de personalidades de renome, a Conferência contou com quantidade considerável de militantes negros. Desde integrantes do TEN, como Ironides Rodrigues, Ruth de Souza, Rodrigues Alves, Guiomar Ferreira de Matos, Maria Nascimento, Haroldo Costa e outros, até militantes de entidades negras e de classe de várias regiões do país, como a União dos Homens de Cor, a Federação dos Morros, Grêmio Cruz e Souza (Juiz de Fora), Floresta Aurora, Turma Alvi-Verde (Juiz de Fora), etc.

Foi uma presença popular que parece ter mudado, de fato, o caráter acadêmico anteriormente previsto, como prenuncia a seguinte nota do *Quilombo*:

“A Conferência Nacional do Negro, realizando uma extensa consulta aos estudiosos do problema do negro no Brasil, marcará uma nova era (sic) no movimento geral do povo de côr. Sem qualquer intenção agressiva, a Conferência vai fazer o levantamento das aspirações do negro por meio de investigações procedidas no Distrito Federal e nos Estados, ouvindo não somente os estudiosos, mas principalmente os líderes e associações de gente de côr e o próprio povo. Esta ainda afastada, a presente Conferência, de qualquer ligação com ideologia ou partidos políticos” (*Quilombo*, 2003 [1949]: 27).

Tratava-se, portanto, de uma mudança de rumos da Conferência Nacional do Negro. Se, em dezembro de 1948, ela era tida como evento acadêmico e

político de alto escalão, no mês de sua realização era vista como evento político popular. Aparentemente, um redirecionamento derivado da relativa ausência de políticos e acadêmicos de renome dispostos a participar do certame.

Essa nova característica da Conferência parece ter tido conseqüências imediatas na realização do evento. No artigo "*Uma experiência de Grupoterapia*", publicado no *Quilombo*, Guerreiro dá notícia do ambiente polêmico em que transcorreu a Conferência. Segundo o autor, uma situação que estaria de acordo com a atuação psico-sociológica do TEN:

"Todas as assembléias da Conferência nada mais foram que experiências grupoterápicas. E, para confirmá-lo, seja-me permitido assinalar algumas situações que ali ocorreram. (...) um orador afirma que a finalidade da Conferência deveria ser protestar contra o preconceito de cor e pergunta à mesa se esta não entende assim. Responde um membro da mesa que **não**: que a Conferência tinha um sentido positivo e considerava secundária a questão do preconceito de cor. Forma-se na assembléia um ambiente de estupefação e de choques potenciais. (...) Dois ou três oradores levantam-se para acusar o mulato (provavelmente, o próprio Guerreiro) e o negro de classe superior (provavelmente, Abdias) como adversários e até inimigos dos negros de classe inferior. Travam-se vários debates e, por fim, a assembléia, compreende ser este um fenômeno natural, de luta de classes e não uma questão racial.

É necessário observar que estas e tantas e outras discussões foram sofridas pelos participantes da Conferência, sempre pródigos em depoimentos pessoais.

Sem dúvida, os que participaram da Conferência Nacional do Negro saíram dela melhores do que nela entraram" (Guerreiro Ramos. *Quilombo*, 2003 [1949]: 53. Negrito original).

Nesta passagem, é interessante a colocação de Guerreiro acerca de uma suposta convergência de princípios e visão política entre ele e Abdias do Nascimento, que Guerreiro atribui ao fato deles estarem em um nível de classe superior aos seus adversários. Sem entrar no mérito de sua argumentação, há de se destacar a provável veracidade de seu testemunho em duas colocações: a) em relação à disputa interna entre as lideranças negras durante o evento; b) sobre a convergência política entre ele e Abdias.

Um aspecto central dessa convergência, conforme enunciado pelo próprio Guerreiro Ramos, foi à compreensão de que, para os organizadores do evento, o preconceito racial era um aspecto secundário da Conferência, visto que ela teria

uma característica eminentemente “positiva”. É interessante observar que esta colocação remete a crítica de Guerreiro ao movimento negro em 1946, quando, dialogando com Abdias, falou da suposta inutilidade dos congressos negros no combate ao racismo, considerando que estes desviariam o foco as questões principais para a resolução do “problema do negro” no Brasil, qual seja, sua elevação cultural (educacional-livresca) e socio-econômica. Ou seja, seria uma confusão de fins com os meios. A partir do relato acima e em se tratando de um dos organizadores do evento, é crível que essa posição de Guerreiro tenha sido compartilhada pelos demais membros do comitê organizador: Edison Carneiro e Abdias.

Um exemplo bastante citado dessa visão política de Abdias à época, é o seu discurso de abertura da Conferência, intitulado “*O espírito e a fisionomia do Teatro Experimental do Negro*”. Em ^{seu} fala, Abdias proclama que a mentalidade da população de cor no Brasil seria pré-lógica e/ou pré-letrada, motivo pelo qual o TEN utilizaria técnicas psico-sociais aptas a adequar sua vivência ingênua aos estilos comportamentais das classes médias e superiores. Afirma, ademais, que muitas associações negras passadas, apesar de bem intencionadas, confundiram os fins com meios em sua tática de luta. Diz Abdias:

“Reconhecemos no início de nosso empreendimento a necessidade de apelar para uma tática sociológica ou seja para um tipo de ação não idealista e tão pouco (sic) ideológica, mas sensível e ajustada à configuração psico-social, cuja transformação alvejamos. Com efeito, se estudarmos a vida das associações de cor neste país, colheremos a lição de que a maioria delas têm fracassado precisamente por carecerem daquilo que poderemos chamar de atitude sociológica. Ora nasciam da revolta e organizavam-se somente para lutar – de modo direto e indireto – contra a injustiça e a discriminação de cor, agravando assim, o grande problema de uma grande parte da população; ora inspiravam-se em intuítos políticos - algumas vezes legítimos e a maioria das vezes inconfessáveis - , neste caso, serviam quase sempre a interesses pessoais. (...)”

Ha, portanto, em todo movimento social, a ordem dos meios e a ordem dos fins, ambas inter-relacionadas.

O Teatro Experimental do Negro pertence à ordem dos meios. Éle é um campo de polarização psicológica, onde se está formando o núcleo de um movimento social de vastas proporções. A massa dos homens de cor, de nível cultural e educacional normalmente baixo, jamais se organizou por efeito de programas abstratos. (...) O que devemos desta verificação é que só poderemos reunir em massa o povo de cor mediante a manipulação das

sobrevivências paideumáticas subsistentes na sociedade brasileira e que se prendem às matrizes culturais africanas.

A mentalidade de nossa população de côr é ainda pré-letrada e pré-lógica. (...) Não é com elocubrações de gabinete que atingiremos e organizaremos esta massa, mas captando e sublimando a sua profunda vivência ingênua, o que exige a aliança de uma certa intuição morfológica com o senso sociológico. Com estas palavras desejo assinalar que o Teatro Experimental do Negro não é, nem uma sociedade política, nem simplesmente uma associação artística, mas um experimento psico-sociológico, tendo em vista adextrar (sic) gradativamente a gente negra nos estilos de comportamento da classe média e superior da sociedade brasileira. (...)

Com efeito, a população de côr, em virtude do seu baixo nível cultural, não tem a preparação necessária para definir os seus próprios problemas. Precisamos ouvir os estudiosos, consultar os entendidos, ouvir os próprios negros" (Nascimento. *Quilombo*, 2003 [1949]: 45).

A antropóloga Maria Angélica Mauês (1988) analisou esta passagem como exemplo da visão das elites negras à época, que aliaría a luta contra o despreparo educacional e cultural do negro - cujas causas seriam seu abandono social - à sua suposta deficiência de mentalidade, ligada à preservação cultural de suas marcas raciais africanas. Essa era uma visão que, segundo Mauês, seria derivada de uma tradução livre das teses sobre o pensamento primitivo de antropólogos como Tylor e Frazier e do filósofo Lévy-Bruhl.

Os trabalhos recentes de Maria Campos (2003) e Marcio Macedo (2003) reforçam, por sua vez, a hipótese de que a utilização de Abdias das teses do pensamento primitivo teria sido mediada pela sua leitura do antropólogo Arthur Ramos, autor de diversos livros e artigos sobre o negro brasileiro e americano, como *O negro brasileiro* (1933), *Aculturação negra no Brasil* (1942), etc, em que o antropólogo baiano abordou o negro a partir de uma original combinação de psicologia social e antropologia cultural.

Entretanto, ao destacar a ligação entre o pensamento de Abdias e as teorias do pensamento primitivo (em particular, Lévy-Bruhl), Mauês não evidencia que, nestas teorias, a primitividade não possuiria uma determinação racial, mas étnico-cultural (inclusive em Lévy-Bruhl). Ou seja, produzida por determinada etnia (ou raça) o pensamento primitivo condicionaria o atraso mental de seus membros, mas não seria uma característica racial inata (Pace, 1983: 229-54). Essa é uma

diferença sutil, mas fundamental, pois introduzia, em princípio, a possibilidade de membros de um grupo étnico “culturalmente inferior” superarem sua condição primitiva original, pré-letrada e/ou pré-lógica.

Essa possibilidade de superação é, pois, essencial para legitimar o discurso de líderes negros da década de 1940, em defesa de uma elite negra. Tal elite seria a responsável por criar as condições políticas que possibilitariam a superação do atraso da população negra, que o alijaria de sua integração total e irrestrita à moderna “sociedade brasileira”. Nesse sentido, a elite negra era sinônimo de uma *intelligentsia negra*.

Apoiando essa perspectiva, Guerreiro Ramos se refere a esse discurso de Abdias como uma “condensação de sabedoria” (Guerreiro Ramos. In: Nascimento et al., 1950: 23). Não há ironia nisto. Ele próprio defendeu, em sua entrevista com Abdias, em 1946⁴¹, a suposta necessidade de separar o negro de sua cultura étnica, como forma de alavancar seu progresso material e cultural⁴². Ademais, assim como Abdias, argumentou sobre o suposto erro tático das associações negras anteriores, primordialmente interessadas no combate a discriminação racial, e não a elevação sócio-econômica e cultural do negro.

O fato é que, tanto para Abdias como para Guerreiro, em 1949, a superação da “cultura negra” ou “afro-brasileira”, era tida como uma necessidade premente para a elevação e integração do negro à moderna sociedade brasileira.

Como observa o sociólogo Antonio S. Guimarães (2002: 166), essa visão política de Abdias e Guerreiro (e outros líderes negros), eivada de conservadorismo para os olhos de hoje, se explica, em parte, devido ao consenso hegemônico em torno da democracia racial à época, uma ideologia que se coadunava com os interesses sociais e políticos advindos da redemocratização pós-Estado Novo. Nesse sentido, como explica Antonio S. Guimarães há de se ater, à importância do aspecto tático das lideranças negras, em especial, do TEN, em utilizar o consenso da democracia racial como uma forma de inclusão social do negro. Tratava-se, pois, de uma política pela qual aquelas lideranças pretendiam estabelecer a redenção do povo negro, sem obstar o projeto nacionalista de uma nação mestiça (Guimarães, 2003b: 12).

Esta colocação de Antonio S. Guimarães deve ser compreendida em sua análise da democracia racial como pacto, ideal e mito. Guimarães observa que, durante as décadas de 1940-60, existiu uma polarização em torno do termo “democracia racial” no Brasil. Inicialmente utilizado por Arthur Ramos, em 1941, como tradução livre das idéias sobre uma “democracia étnica” e/ou “democracia social” de G. Freyre, a expressão “democracia racial” se disseminou rapidamente com sentidos heterogêneos na academia e na militância anti-racista das décadas de 1940-60.

Na academia, Florestan Fernandes e Roger Bastide (1953) foram os primeiros a utilizar o termo como sinônimo de padrão ideal de comportamento, um sentido diferente daquele preconizado, por exemplo, por C. Wagley (1952), que atribuía ao termo “democracia racial” uma realidade efetiva. Ao interpretarem a “democracia racial” nesta perspectiva, Florestan e Bastide retomavam uma prática política dos militantes negros da década de 1940-50, para os quais, o termo “democracia racial” significava um ideal a ser conquistado. Tratava-se de uma ideal que, além de justificar seus objetivos de desmascaramento da discriminação racial e “descomplexificação” da massa negra, seria o fundamento ideológico da aliança política que Guimarães (2002: 166 e seguintes) definiu como “pacto da democracia racial”: o compromisso político que vigiu entre 1945 e 1964, para incluir os negros entre elementos fundadores da nação, seja como movimento organizado, seja simbolicamente⁴³.

Segundo Lucia Lippi (2004), tal integração poderia ser, inclusive, comprovada historicamente, na mobilidade social alcançada por negros e mestiços no aparelho de Estado, no sindicalismo, nas forças armadas, especialmente Exército, no Banco do Brasil, na Petrobrás, etc, durante as décadas de 1930-50.

Naquele momento, o principal veículo propulsor desse ideal integrativo foi o jornal *Quilombo* do TEN. Na apresentação a nova edição do *Quilombo*, Guimarães (2003b: 11-12) observou que o alcance informático e político deste jornal superou os limites tradicionais da imprensa negra, tais como apontados por Roger Bastide (1983). Isso porque, além de servir como fonte de reconhecimento para a classe

média negra e de reverência aos grandes nomes da raça (Luis Gama, os Rebouças, José do Patrocínio e outros), o *Quilombo* inaugurou uma real inserção da *intelligentsia* negra na vida nacional. Negra, não apenas na cor, mas, sobretudo, na identidade, na medida em que permitiu que essa *intelligentsia* invertesse os ideais, então dominantes, da doutrina da “democracia racial” em bandeira de luta anti-racista negra⁴⁴.

Partindo-se dessa análise de Guimarães, pode-se, então, entender a insistência de Abdias, na década de 1940, para ampliar as alianças políticas que legitimavam o teatro negro. Nesse contexto, a participação e a colaboração dos grandes intelectuais - sobretudo Gilberto Freyre e Arthur Ramos - no TEN, era de fundamental importância para trazer respaldo teórico e social para a luta negra, em particular, no que se refere ao ideal da “democracia racial” brasileira⁴⁵. Diversas passagens do *Quilombo* confirmam tal percepção, por exemplo, no primeiro número do jornal, Abdias se refere a G. Freyre e A. Ramos em contraposição aos “líderes do branqueamento” nos seguintes termos:

“A cultura com intuição e acentos africanos, a arte, poesia, pensamento, ficção, música, como expressão étnica do grupo brasileiro mais pigmentado paulatinamente vai sendo relegada ao abandono, ridicularizada pelos líderes do “branqueamento”, esquecendo-se esses “aristocratas” que o pluralismo étnico, cultural, religioso e político dá vitalidade aos organismos nacionais, sendo o próprio sangue da democracia (Gilberto Freyre). Podemos dizer que o desconhecimento do negro como homem criador e receptivo vem desde 13 de Maio de 1888 (Arthur Ramos)” (Nascimento. *Quilombo*, 2003 [1948]: 19. Parênteses originais).

Parece, de fato, que essa influência de Gilberto Freyre e Arthur Ramos não se limitava ao plano simbólico, mas tinha também conseqüências teóricas. A propósito, já foi citada a possível influência de Arthur Ramos no líder do TEN, por ocasião de seu discurso de inauguração da 1ª Conferência Nacional do Negro. Entretanto, o melhor exemplo dessa influência é dada por Abdias por ocasião de sua entrevista com Guerreiro, em 1946:

“É preciso viver no meio das organizações negras para se constatar que o seu espírito de luta não é demagógico nem puramente

sentimental. O que há é o aproveitamento das lições sociológicas de Gilberto Freyre e Arthur Ramos, orientando suas atitudes em bases democráticas, sem sectarismos, e longe dos ódios que isolam e separam os homens” (Nascimento, 1946: 2).

Posteriormente, o próprio Abdias - em tom de autocrítica -, destacou essa conduta dos líderes negros à época.

“Devo, contudo, alguns reparos a fim de situar minha posição diante de certos fatos passados. Exemplifico: à época do I Congresso do Negro Brasileiro (1950), os ativistas da causa negra, entre os quais me incluo, mantiveram um comportamento demasiadamente conciliador para com a posição dos brancos liberais. Tal espírito apaziguador decorria da consciência democrática de se permitir e respeitar a livre manifestação de todas as idéias; entretanto, acho que as concessões ultrapassaram os limites do tolerável” (Nascimento, 1982 [1968]: 9).

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.

Essa era, portanto, uma percepção consciente dos líderes negros à época. Seguindo tal perspectiva, ao final da Conferência Nacional do Negro, se referendou a realização e o temário do 1º. Congresso do Negro Brasileiro, evento a ser realizado em agosto de 1950, sob organização de Abdias, Guerreiro e Edison Carneiro, com a finalidade de unir a suposta “*conveniência de se continuar o estudo das questões referentes ao negro e em geral ao homem de cor*”, com “*as aspirações e tendências gerais da população de cor*” (Quilombo, 2003 [1949]: 39).

2.2 A negritude

Apesar de sua força hegemônica, a influência direta do legado teórico dos grandes intelectuais, como Gilberto Freyre e Arthur Ramos, em Abdias e na liderança do TEN, começa a mudar em 1949. Foi um redirecionamento que, de fato, teve conseqüências definitivas para a liderança do teatro negro, levando a desagregação gradual da hegemonia do pacto da democracia racial.

Desde o primeiro número do *Quilombo*, em dezembro de 1948, se noticiava a existência de um grande acontecimento cultural do pensamento negro: a revista *Présence Africaine* (Presença Africana), órgão da *négritude* francesa, nas palavras do *Quilombo* (nota não assinada):

“Não temos notícia de outra publicação negra que iguale em importância cultural a essa “*Présence Africaine*”, editada em Paris e Dakar.

O escritor mundialmente famoso André Gide, - que ao lado de Albert Camus, Richard Wright, Jean-Paul Sartre, e outros – figura como patrono da revista, fez a apresentação num artigo apelando para se ouvisse o que o negro tinha a dizer, desde que ha tantos séculos ele vinha sendo explorado sem uma oportunidade. E os negros da Sorbonne, em Paris, ou de Dakar, Cuba, Haiti ou Norte-Americanos estão dizendo coisas graves, sérrimas (sic), decisivas a respeito dos temas mais variados que interessam ao comportamento do homem intelectual, vinculado a marcha perene do espírito e do pensamento em sua inquietude e insatisfação criadora. (...)

“*Présence Africaine*” está em seu quarto numero de revista mensal significando o primeiro passo numa distancia nova, uma etapa histórica na influência do pensamento negro na evolução do mundo” (*Quilombo*, 2003 [1948]: 21).

A revista *Présence Africaine* foi uma das revistas culturais mais respeitadas na virada das décadas de 1940-50. Criada em 1947, a *Présence Africaine* era a culminação de uma série de tentativas anteriores de estudantes negros antilhanos e africanos em fundar uma revista que pudesse reunir e exprimir uma identidade negra na diáspora, como, por exemplo, as revistas: a) *Légitime Défense* (Légítima Defesa, 1932), dirigida pelos escritores antilhanos René Menil, Jules Monnero, Étienne Léro e outros; b) *Étudiant Noir* (Estudante Negro, 1934), dirigida pelos literatos antilhanos Aimé Césaire, o guianense Léon Damas e o senegalês

Léopold Sédar Senghor e outros estudantes, como Aristide Maugée, Birago Diop, Ousmane Soce e dos irmãos Achille.

Como observa o antropólogo Kabengele Munanga (1988: 42-43), no imaginário destas revistas pesavam alguns elementos marcantes, que seriam temas fulcrais da *negritude*: a) perspectiva do negro na diáspora; b) necessidade deste se colocar como ser autêntico, agente de sua ação social; c) reivindicação da liberdade criadora do negro; d) volta às raízes africanas.

Munanga (1988) analisa esta temática cultural e política como fruto de uma confluência contraditória de aspectos internos da luta negra na diáspora, desde a obra e a práxis de pensadores negros, como: a) W. E. B. Du Bois e o pan-africanismo; b) Langston Hughes, Richard Wright e o *Harlem Renaissance* (Renascimento do Harlem [EUA]); obras de escritores antilhanos como Price-Mars, *Ainsi parla l'once* (Assim falou o tio, 1928) e René Maran, *Batouala*, 1921; c) a frustração dos intelectuais negros diante do humanismo ocidental. A estes fatores internos da diáspora negra, Munanga destaca os seguintes fatores externos à época: a) o sentimento trágico das duas Grandes Guerras; b) apropriação da arte africana pelo movimento cubista; c) a “descoberta” da “civilização africana” pela ciência sócia europeia, preconizada pelo etnólogo alemão Léo Frobenius.

Essa foi uma ebulição política e cultural que o sociólogo Antonio Sérgio Guimarães (2003) analisa como período de formação da “modernidade negra”, pois as décadas de 1910-30 marcariam uma tendência internacional para a inclusão (conflituosa) cultural e simbólica negra à sociedade ocidental.

A *Présence Africaine* tinha em seu grupo coordenador alguns dos principais nomes da negritude francófona, como Aimé Césaire, Leopold Sédar Senghor, Léon-Gontran Damas e Alioune Diop, jovens intelectuais antilhanos e africanos que conquistaram o apoio de figuras de renome internacional como André Gide, Richard Wright, Albert Camus e Jean Paul-Sartre, em sua empreitada de montar uma revista dedicada ao “mundo negro”.

Apropriada como um instrumento de luta contra a aculturação ocidental, a negritude francófona deu especial atenção à valorização de suas raízes africanas, colocando-se, então, como contraponto necessário à “cultura ocidental” (Bastide,

1961: 84). Essa perspectiva crítica da negritude francófona está contida nos dois sentidos básicos e interrelacionados do termo *negritude*, conforme abordados por Munanga (1988: 44). O primeiro deles foi o sentido dominante no pré 2ª Guerra Mundial, consistia no simples reconhecimento do fato de ser negros, enquanto aceitação de seu destino, história e cultura, princípios formadores de uma identidade negra positiva e orgulhosa: sou negro. Era uma visão que foi definida, posteriormente, por Aimé Césaire, como uma personalidade cultural africana, cujos aspectos primordiais seriam a identidade, fidelidade e solidariedade para com os povos negros de todo o mundo. O segundo sentido da *negritude*, segundo Munanga, seria aquele que, derivado deste sentido inaugural, foi se alterando durante a 2ª. Guerra, até ganhar uma dimensão política próxima àquela do pan-africanismo: enquanto luta pela emancipação dos povos negros do colonialismo ocidental, uma característica que irá se fortalecer e polarizar ao longo da década de 1950.

Publicada no imediato pós-Guerra, os números iniciais de *Présence Africaine* traziam características de ambas as definições da *negritude*, um exemplo de certa complementaridade entre estas, conforme sugerido por Munanga. Nesse sentido, atentando para as poesias de Léopold Sédar Senghor, por exemplo, *Chant de Initié* (no.1 nov./dec. 1947), *Congo* (no.4 2º. trim. 1948), *La phrase ensemble* (no.4 2º. trim. 1948), *Le Kaya-Magan* (no.5, 1ª s., 1948) pode-se observar o autor se referir a uma identidade comum da África negra, em outras palavras, uma “personalidade cultural africana”, tida como especificidade e caminho próprio para o negro. Tal é interpretação que se desprende quando Senghor proclama farses como as seguintes: a) “Minha força se levanta no abandono, minha honra na submissão... E minha ciência no instinto do teu ritmo.” (*Le Kaya-Magan*. In: Senghor, 171); b) “Porque eu sou o movimento do tan-tam, a força da África futura. Dormi ao abrigo do seu flanco e abaixo de teu reflexo da Lua” (*Congo*. In: Senghor, 1948: 169).

Anunciada com regozijo em dezembro de 1948, a *Présence Africaine* volta a ser notícia no *Quilombo* em junho de 1949. Entretanto, é interessante que, para além desta nota ocasional, os colaboradores e intelectuais do TEN não se

reportem explicitamente aos autores da *negritude* francesa em nenhum dos seus artigos escritos nos quatro números iniciais do *Quilombo*, entre 1948 e o final de 1949. Isso, mesmo quando tratam de temas relativos à arte e à cultura negra e/ou afro-brasileira, como os ensaios de Abdias do Nascimento (*Nós*, no.1), Éfrain Tomas Bó (*Poesia Afro-americana*, no.1; *O ator negro*, no.2), Edison Carneiro (*Como se desenrola um festa de candomblé*, no.1) e Ironides Rodrigues (*Exotismo literário de Paul Morand*, no.2).

Em verdade, os ensaios que mais se aproxima^h da abordagem da *negritude* naqueles números iniciais do *Quilombo* não eram de membros do TEN, mas aqueles do poeta argentino Éfrain Tomas Bó: *Poesia afro-americana* (dezembro de 1948) e *O ator negro* (maio de 1949). Esses ensaios de Éfrain lembram, sem dúvida, a abordagem do poeta senegalês Léopold S. Senghor. No texto *Poesia afro-americana*, por exemplo, Éfrain se reporta a “*manifestação íntima ou interior*” e aos “*motivos líricos puros*” negros, cuja subjetividade, segundo o autor, teria sua fonte na “*autêntica na alma do negro, em sua emoção diferenciada, em seu temperamento espiritual submetido ou adaptado ao clima de convivência americano*”. Em outra passagem, Éfrain retoma o argumento nas seguintes palavras: “*Voltamos a repetir que nossas suposições permitem afirmar que existem caracteres intrínsecos da alma lírica do negro em sua manifestação artística e que estes caracteres, oriundos de seus sentidos profundos, só o negro o pode sentir e expressar*”. Tratar-se-ia de sentimentos que, segundo o poeta argentino, estariam ligados à predominância do conteúdo sensível sobre a vivência, do estado sensual sobre a plenitude do prazer, da dor sobre a serenidade do pensamento (Éfrain Bó. *Quilombo*, 2003 [1948]: 23).

Uma argumentação tipicamente senghoriana que Éfrain retoma no ensaio *O ator negro*, evocando o teatro negro como meio de desenvolvimento dos “*valores autônomos da raça de cor*”:

“(...) o negro deve ir a cena não como um ator a mais, de pigmento escuro, mas sim no uso de uma profunda subjetividade, no desenvolvimento de uma singular possibilidade histriônica (...) O homem negro, - como todas as dimensões de espírito, alma e corpo – pode representar qualquer obra onde sobressaiam os movimentos e a transcendência emocional da vida.

(...) O Teatro Experimental do Negro vai-se integrando como grupo, edificando-se sôbre uma razão de sobrevivência que está para além dos seus passos presentes, e fortifica seu organismo na certeza de que assim como o negro traz ao teatro brasileiro sua robustez, o teatro, ecumênicamente falando, é parte do desenvolvimento dos valores autônomos da raça de côr" (Éfrain Bó. *Quilombo*, 2003 [1949]: 33).

A proximidade desses comentários de Éfrain com as abordagens da poesia da negritude francófona - em especial, senghoriana - e a data de publicação do primeiro dos seus ensaios, em dezembro de 1948, levam a crer que foi o poeta argentino quem primeiro trouxe de forma consciente e pública, a abordagem da *negritude* ao contexto da luta afro-brasileira.

Depois de um interregno de sete meses desde a publicação do último ensaio de Éfrain (*O ator negro*, maio/1949), a *negritude* volta de forma explícita no *Quilombo* em janeiro de 1950 sob auspícios de Ironides Rodrigues, jovem literato e escritor do TEN. Foi Ironides o primeiro a trazer a temática da negritude de forma explícita às páginas do *Quilombo*, apresentando uma tradução resumida do ensaio *Orpheu negro* de Sartre. Trata-se de um artigo célebre do filósofo existencialista francês, em que ele dava sua versão teórica da negritude, escrita, originalmente, como apresentação do livro organizado por Leopold S. Senghor com os principais nomes do movimento da negritude: *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache* (Antologia da nova poesia negra e malgache, 1948).

Neste mesmo número do *Quilombo*, em janeiro de 1950, Ironides escreve ainda o artigo *Cruz e Souza em outro idioma*, ensaio em que proclama seu desejo de escrever uma biografia de Cruz e Souza que destaque o "grande coeficiente de alma negra que existe em sua poesia".

Os ensaios inaugurais de Éfrain e Ironides mostram uma familiaridade crescente dos integrantes e colaboradores do TEN com a temática da negritude nas páginas do *Quilombo*. É provável que essa proximidade tenha se estabelecido pela amizade pessoal entre Éfrain, Abdias, Guerreiro e Ironides, que fluía também como diálogo intelectual. Foi desse modo, eminentemente informal, que os membros e colaboradores próximos do TEN se apropriaram da temática da negritude, conforme trabalhada na literatura da negritude francófona de A. Césaire, L. Senghor, L. Damas (e outros) e no ensaio de Jean-Paul Sartre. Tratava-se de

uma literatura que reunia obras poéticas, teatrais e ensaios que os integrantes e colaboradores do TEN tiveram acesso inicial, salvo melhor juízo, a partir da revista *Présence Africaine* e do livro *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache*, no segundo semestre de 1949.

Essa hipótese tem em conta a existência, naquele momento, de um diálogo intelectual interno do teatro negro com seus colaboradores mais próximos, em torno da negritude. O conhecido produtor e intelectual Haroldo Costa (2003), então membro do TEN, afirma que esse debate interno não era realizado em reuniões formais no TEN, mas fruto de conversas informais entre as pessoas intelectualizadas do círculo de relações pessoais do teatro negro. Tratava-se de um debate que, segundo Haroldo, contava com a presença de Ironides, Guerreiro Ramos, Abdias, Sebastião Rodrigues Alves e mais duas ou três pessoas, entre elas, provavelmente, Éfrain Thomás Bó, colaborador do TEN, amigo pessoal dos seus líderes e membro da congregação de poetas da Santa Hermandad de la Orquídea.

Como esclarece Haroldo Costa (2003), Ironides Rodrigues foi uma pessoa muito importante neste quadro. Se foi Efráin Bó quem primeiro trouxe a abordagem da negritude de forma pública ao *Quilombo*, ainda que implicitamente, Ironides foi quem, efetivamente, se apoderou e se tornou um divulgador de tal temática. Intelectual de formação existencialista, Ironides teve, provavelmente, como fonte inicial certa desse conhecimento o livro organizado por Senghor (1948), que trazia, além do *Orpheu negro* de Sartre, cerca de 200 páginas com poesias dos autores consagrados da negritude francófona como L. Senghor, A. Césaire, L. Damas, B. Diop, D. Diop, F. Ranaivo, E. Lero e outros. Por esse trabalho de compreensão e divulgação da negritude, Haroldo Costa refere-se a Ironides Rodrigues como o “Paladino da Negritude”. De fato, é provável que, sem a insistência e o empenho desse jovem intelectual mineiro, a negritude francófona não teria se consolidado como conteúdo simbólico da luta negra no Brasil.

Um local que foi palco de algumas dessas conversas informais da *intelligentsia* do TEN foi o café e bar *Vermelhinho*, em frente à Associação Brasileira de Imprensa (ABI), onde o TEN costumava realizar seus congressos e

reuniões formais. Costumemente freqüentado por estudantes da Escola de Belas Artes do Rio, no *Vermelhinho* se encontravam pessoas ligadas a organizações de esquerda, intelectuais e artistas em geral. Foi uma proximidade que deve ter propiciado diálogos interessantes para estes e para os membros do TEN (ou intelectuais ligados a ele) que lá se encontravam, como Abdias, Ironides, Ruth de Souza, Haroldo Costa, Guerreiro e outros (Rios, 1983: 122; Nascimento. *Dyonisios*, 1988: 111; Haroldo Costa, 2003).

Para Guerreiro, essa proximidade serviu para estreitar laços de amizade e companheirismo com outros integrantes do teatro negro, como Sebastião R. Alves, Haroldo Costa e Ironides, consolidando um leque de amizades que ele conheceu a partir de Abdias, e que, durante o ano de 1949, criou certa admiração e respeito por ele (Haroldo Costa, 2003).

Tema das conversas informais entre os líderes do TEN, a negritude deve ter sido alvo constante de diálogo em fins de 1949, quando o escritor Albert Camus, apoiador da negritude francófona, visitou as instalações do teatro negro e trocou idéias com alguns de seus líderes (*Quilombo*, 2003 [1949]: 69).

Talvez fruto indireto dessas variadas reuniões e conversas informais, no mês de janeiro de 1950, o TEN intensificou suas ações extra-artísticas instaurando o Instituto Nacional do Negro, sob coordenação de Guerreiro Ramos (um ano após sua criação) e o Museu Nacional do Negro, sob auspícios do etnólogo Joaquim Ribeiro. No discurso pronunciado no ato de instalação do INN, Guerreiro cita explicitamente o *Orpheu negro* de Sartre, algo que não havia ocorrido em seus textos anteriores, o que reforça a hipótese de que ele tenha tomado contato com os textos da negritude francófona apenas em 1949, assim como ocorreu com outros integrantes e colaboradores do teatro negro⁴⁶.

Em seu discurso, Guerreiro defende a tese de que o negro de então viveria em um mundo dicotomizado entre os valores dominantes do ocidente e os valores de sua “cultura negra” remanescente. Essa seria uma ambivalência psicológica que daria fundamento à subjetividade negra tida, então, como forma específica de vivência e representação do negro moderno, possível fonte de revitalização do ocidente. Diz o autor:

“O homem de cor viveu sempre tutelado no Ocidente. Introduziram-lhe aí e lhe deram alguns papéis para representar a até recentemente em toda a parte do Ocidente, ele permaneceu segregado em grandes aglomerados, imerso em sua mentalidade pré-lógica. Tendo ele próprio assimilado os padrões culturais do homem branco passou a ver-se a si mesmo inclusive a sua herança cultural através dos padrões do homem branco. Assim, o homem de cor, especialmente o pouco instruído, é vítima de uma profunda ambivalência psicológica que o faz hesitar entre as sobrevivências das culturas negras e os traços representativos do Ocidente.

A pesquisa sociológica e antropológica tem provado, à saciedade, esta ambivalência.

Por toda a parte, onde as culturas negras estabeleceram comércio com os valores ocidentais, ela se registra. Mas esta ambivalência, embora dolorosa, é a matéria-prima da subjetividade negra. Ela tem sido para o homem de cor o agilhão que o mantém vivo, esperto, criador. As forças da alma negra longamente representadas constituem atualmente a maior reserva de vitalidade de nossa civilização. Quando tudo nesta civilização, quase inteiramente construída pelo esforço do branco, parece gasto, quando o impulso anímico desta civilização parece totalmente objetivado, quando toda a cultura já se transformou em civilização ou em burocracia, reponta uma esperança de salvação, descobre-se neste mundo uma mina inusitada, a alma negra, a subjetividade negra. Esta é a hora do homem de cor” (Guerreiro Ramos. In: Nascimento et al., 1950: 41).

Desde essa passagem, o sociólogo Marcos Chor (1997: 274) observou corretamente como a argumentação de Guerreiro se mantém ancorada na dicotomia cultura x civilização. Uma dicotomia fundamental no seu livro *Introdução à cultura* (1939), literalmente colocada na seguinte passagem do texto: “Quando tudo nesta civilização, quase inteiramente construída pelo esforço do branco, parece gasto, quando o impulso anímico desta civilização parece totalmente objetivado, quando toda a cultura já se transformou em civilização ou em burocracia, reponta uma esperança de salvação, descobre-se neste mundo uma mina inusitada, a alma negra, a subjetividade negra”. Nesse sentido, poder-se-ia conjecturar que, para Guerreiro, o negro, por sua ambivalência psicológica e “disponibilidade espiritual”, seria fonte de revitalização da cultura ocidental como mensagem da civilização moderna⁴⁷.

A essa visão filosófica Guerreiro adiciona sua percepção de análise psico-social. Diz Guerreiro que, dada essa situação dicotômica do negro, a prática de atividades terapêuticas - como o próprio teatro - seria de fundamental importância

para os dois pressupostos que guiariam a existência do TEN: a) a adequação do negro à vida ocidental/moderna, que passaria por uma técnica de “descomplexificação” do negro e a criação das condições sociais e econômicas de sobrevivência digna do “negro de classe baixa”; b) a reeducação das camadas brancas e brancoídes do país, habituadas a tratar o negro como escravo.

É importante assinalar, portanto, que, embora Guerreiro cite explicitamente Sartre, sua análise não reproduz a proposta sartriana sobre a negritude enquanto negatividade dialética, conforme exposto em *Orpheu negro*. Isso porque, enquanto Guerreiro se refere à negritude apenas enquanto “subjetividade”, “alma”, Sartre define-a, concomitantemente, como “racismo anti-racista” (hoje, poder-se-ia chamar de “racialismo anti-racista”). Por esta expressão, Sartre se referia a necessidade da negritude construir-se como “negatividade” do supremacismo branco (tese). Negatividade esta, que se estabeleceria como afirmação da negritude (antítese), passo primordial e necessário para a criação de uma sociedade sem raças (síntese) (Sartre, 1960 [1949]: 145)⁴⁸

É crível, pois, que, apesar do seu entendimento do *Orpheu negro*, como racismo anti-racista, Guerreiro preferiu destacar os aspectos do texto do filósofo francês que ressaltavam a importância artística e cultural do negro, enquanto portador de uma subjetividade particular, sem lhe dar as possíveis conseqüências teóricas e políticas que a teoria sartriana da negritude envolvia. Nesse sentido, Guerreiro centrou-se, então, no papel cultural que o negro poderia ter como revitalizador da cultura ocidental, como na passagem seguinte:

“A reserva anímica do homem de côr já se entremostra em toda parte. Tôda vez que lhe dão oportunidade para exprimir-se, ela extasia os sentidos cansados do homem branco.

Esta reserva anímica reponta numa coisinha famosa e picante, tão viva e estranha que mantém uma indústria turística. Reponta numa música, de índole exquisita (sic), como o samba, o blue, o jazz, o bebop, o “spiritual”; na poesia de sabor passional dos Langston Hughes e dos Solano Trindade; numa religião sincrética em que o dogma cristão se alia ao primitivismo; numa indumentária pitoresca, num folclore riquíssimo e em tantas outras expressões” (Guerreiro Ramos. In: Nascimento et al., 1950: 42).

Evidentemente, o fato de Guerreiro ter feito este discurso na solenidade de inauguração do Instituto Nacional do Negro, indica certo direcionamento do autor, - enquanto diretor de um departamento do TEN - em destacar os aspectos teóricos que justificavam e legitimavam a existência de um teatro do negro no país. Por isso, Guerreiro tenderia a destacar as questões relativas a sua capacidade e a especificidade artística/cultural.

Todavia, no caso particular de Guerreiro Ramos e do TEN, existia ainda outra razão que explica o viés direcionado deste (e possivelmente dos demais membros e colaboradores próximos do teatro negro) em relação à negritude. Tratava-se, novamente, do pacto da democracia racial, visto que a teoria da negritude chegou ao Brasil, em uma época em que o teatro negro estava consolidando sua política de alianças, com o objetivo primordial de consolidar um projeto integracionista do negro pós-Estado Novo. Nesse contexto, a última coisa que os líderes do TEN promoveriam eram teses e políticas - como o “racismo anti-racista” de Sartre - que poderiam “legitimar” os ataques de “racismo às avessas” e/ou “espírito de imitação do estrangeiro”, que a direita mais radical gostava de lhes impingir⁴⁹. Aqui, então, uma interpretação da negritude como “africanidade” ou “volta a mãe África” seria o exemplo máximo de anti-patriotismo, imagem que os líderes do TEN não tinham interesse político em reforçar.

Guerreiro estava consciente deste problema. Por isso, defende a visão conciliadora da negritude como um legado espontâneo da *intelligentsia* do TEN, que teria se tornado capaz de compreender e trabalhar com o “espírito de conciliação” da negritude:

“É importante observar que êste potencial anímico não se está empregando como um explosivo, mas como uma força de revitalização, dentro do Ocidente. (...)

O Teatro Experimental do Negro é, no Brasil, a única instituição em seu gênero que encara êste espírito de conciliação. Ele não é uma semente de ódio. É uma entidade pela qual os homens de côr do Brasil manifestam sua presença inteligente e alerta a um apêlo do mundo” (Guerreiro Ramos. In: Nascimento et al., 1950: 44-45).

Apresentada em seu discurso no ato de instalação do INN, em janeiro de 1950, essa visão da negritude de Guerreiro é reforçada e reelaborada no mesmo mês, por ocasião da instalação do Museu do Negro, sob responsabilidade de Joaquim Ribeiro⁵⁰. Neste outro discurso, Guerreiro credita à subjetividade negra uma espiritualidade humanista a-racial, entendida como uma herança artística, cultural e social que identificaria todos aqueles envolvidos em tal reconhecimento mútuo. Diz o autor:

“O nosso movimento ultrapassa tôda condição circunstancial: a condição partidária, a condição religiosa, a condição profissional e, principalmente, a condição racial.

Há, entre nós, homens de vários partidos, de diversas mentalidades religiosas; doutores, operários, artistas; negros, mulatos e brancos.

Mais fundas do que qualquer daquelas condições para nos unir. A êle se acrescenta uma generosidade, um desejo de elevar o nível cultural dos homens de côr deste país, extinguindo os equívocos em que grande parte dêles laboram, corrigindo seus vícios de conduta, oferecendo-lhes ensêjo de melhor realização de suas potencialidades. (...)

Neste sentido é que não hesito em dizer que no Teatro Experimental do Negro está formando-se uma *intelligentzia*, uma elite.

Ora uma *intelligentzia*, uma elite é, sobretudo, uma espiritualidade e uma missão. (...)

A nossa missão é instalar na sociedade brasileira mecanismos de integração social dos homens de côr, é transformar a luta de classes num processo de cooperação, é desenvolver nos homens de côr, os estilos de vida das classes superiores” (Guerreiro Ramos. In: Nascimento et al. 1950: 49-50. Parênteses originais).

Essa característica conciliadora da negritude ganha um marca patriótica exacerbada na nota intitulada *Apresentação da negritude*, publicada no último número do *Quilombo*, em junho de 1950. Aqui, a negritude é entendida por Guerreiro como uma subjetividade que estaria inserida nas categorias clássicas da cultura brasileira, testemunho vivo do espírito “democrático” e “humano” desta cultura que possibilitaria ao Brasil “*assumir no mundo a liderança da política de democracia racial*”. Diz o então sociólogo do DASP:

“O Brasil deve assumir no mundo a liderança da política de democracia racial (...) 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 no Brasil. Apresenta-se assim o país, por intermédio de uma parte de sua *intelligentzia* para oferecer ao mundo, uma metodologia genérica de tratamento de questões raciais.

Esta é a nossa profunda convicção. No momento em que lançamos na vida nacional o mito da negritude, fazemos questão de proclamá-la com toda clareza.

A negritude não é um fermento de ódio. Não é um cisma. É uma subjetividade. Uma vivência. Um elemento passional que se acha inserido nas categorias clássicas da sociedade brasileira e que as enriquece de substância humana. Humana, demasiadamente humana é a cultura brasileira, por isto que, sem desintegrar-se, 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 do que lhe é humano lhe é estranho". (Guerreiro Ramos. *Quilombo*, 2003 [1950]: 117).

O aspecto freyriano deste comentário de Guerreiro não é fortuito. Se, por um lado, como observou Roger Bastide (1961: 89), essa visão patriótica da negritude refletia a necessidade dos líderes do TEN em torná-la exemplo de brasilidade, é provável, também, que ela respondia a razões ainda mais pragmáticas. No mês de junho de 1950, quando Guerreiro escreve este artigo, é o período em que o sociólogo Gilberto Freyre estreitara seus laços com o teatro negro, participando de uma conferência em homenagem da coreógrafa e antropóloga norte-americana Katherine Dunham⁵¹, evento que contou com a presença de Abdias, Guerreiro e outros.

A presença de Freyre neste evento dava continuidade à sua luta parlamentar pela aprovação da Lei Afonso Arinos (votada em 1951), que incluía entre as convenções penais a prática de atos de preconceito de raça ou de cor. Essa era uma lei que a liderança do TEN alcunhou de "Segunda Abolição". Neste contexto, ao trazer uma imagem freyriana da negritude, destacando-a como uma subjetividade nacional, humana, sincretizada, pela índole democrática da cultura brasileira, Guerreiro revela sua disposição em aproximar os laços intelectuais e políticos entre a liderança do TEN e o famoso escritor e político recifense. Era, portanto, uma aliança crucial em uma época de luta política em prol da aceitação do projeto de lei do senador Afonso Arinos, apresentado no Congresso Nacional em 17 de julho de 1950.

Posições políticas de ocasião como esta, mostram que Guerreiro estava empenhado e consciente de sua participação no teatro negro. Tratava-se, pois, em sua visão, de um projeto político para o negro brasileiro que, através da ação de uma elite negra, pretendia promover a sensibilização das elites dominantes para a necessária elevação sócio-econômica do negro.

Para Guerreiro, o contraponto desse projeto integracionista seria um projeto político-ideológico das massas negras, que, em sua expressão, seriam portadoras de um “ressentimento perigoso” para a sociedade republicana brasileira: um “*precipitado emocional da estrutura da sociedade republicana brasileira*” da ordem “*daquela dinamite psíquica que na Revolução Francesa impulsionou a plebe contra a nobreza espúria*” (Guerreiro Ramos. In: Nascimento et al., 1950: 44).

Na suposição desse “perigo eminente”, Guerreiro conclamava as elites dirigentes a compreender e apoiar a tática integracionista da elite negra do TEN que, ironicamente, o sociólogo define como uma das realizações mais “brancas” do Brasil⁵². Por ocasião de seu discurso no ato de instalação do Museu do Negro, Guerreiro retoma essa defesa nos seguintes termos:

“Iniciativas como esta (grupoterapia) definem o TEN. Muitos homens de cor como também muitos brancos gostariam que ele fosse animado de truculência. Não nos confundimos com aqueles que fazem indústria do ódio e do ressentimento. O integral sucesso de nossa iniciativa depende, entretanto, de que, como diria Alioune Diop, os poderosos despertem de sua indiferença e de seu egoísmo e reconheçam aquilo que o gênio e a vontade do TEN oferecem à sociedade brasileira de mais singularmente construtor” (Guerreiro Ramos. In: Nascimento et al., 1950: 46).

Essa visão política de Guerreiro, baseada em sua interpretação da subjetividade negra e da *intelligentsia* negra, ganharia novas características em sua aproximação com a filosofia e as técnicas psico-sociológicas do psicodrama, do médico austríaco J. Moreno.

2.3 O Psicodrama

A clareza com que Guerreiro defende esse pacto integracionista para o TEN, em janeiro de 1950, leva a crer que, durante o ano de 1949, ele maturou suas idéias e interesses sobre o teatro negro. Foi, assim, um período em que ele projetou uma forma de colaboração com este, negociando-a com seus líderes. O Instituto Nacional do Negro é um exemplo. Sob direção de Guerreiro, o INN perdia seu caráter amplo original, para enfocar um programa de estudos psico-sociológicos ancorados na grupoterapia, psicodrama e sociodrama, projeto anunciado em nota do *Quilombo*, em maio de 1949. Tratava-se de uma temática próxima de suas preocupações e interesses teóricos entre 1947-50.

A primeira aula do Seminário de Grupoterapia sob responsabilidade de Guerreiro ocorreu no dia 19 de janeiro de 1950, em um salão de eventos da Associação Brasileira de Imprensa (ABI). Esta aula foi publicada de forma resumida e assinada pelo autor no artigo *Apresentação da grupoterapia*, publicado no *Quilombo*, em janeiro daquele ano.

Neste artigo, Guerreiro discute as origens e os objetivos que a grupoterapia teria para o TEN, enquanto experimento psico-sociológico. Entendia Guerreiro, que a grupoterapia seria uma técnica social de ajustamento do indivíduo à sociedade, em suas palavras, uma “*ciência do ajustamento social*”, que teria suas origens nas idéias e organizações promovidas pelos “socialistas utópicos”: Saint-Simon, Robert Owen e Charles Fourier. Essa seria uma origem que teria sido, posteriormente, re-elaborada a partir do arcabouço teórico da psiquiatria e da psicologia social, alcançando seu ápice nas experiências psico-sociológicas realizadas pelo médico austríaco J. Moreno, como a sociatria, psicodrama, etc.

A partir do arcabouço teórico de J. Moreno, Guerreiro defende a tese de que a grupoterapia no TEN teria duplo significado. Por um lado, serviria para a purgação de certas “*conservas culturais*”⁵³ dos indivíduos, visando o restabelecimento de sua espontaneidade; por outro, a integração social de outros indivíduos, com o mínimo possível de economia de sua naturalidade:

“A investigação da patologia da normalidade ou da “conserva cultural”, como quer J. L. Moreno, indica a necessidade de descobrir um processo que torne possível a integração social do homem, com o mínimo possível de economia de sua espontaneidade e, ainda, um processo de treinamento da espontaneidade naqueles que a perderam”. (Guerreiro Ramos, 1950 [2003]: 64)

O interesse de Guerreiro pelas idéias e experiências psico-sociológicas de Jacob Lévy Moreno, conforme delineado em seu artigo de janeiro de 1950, revela que ele resolveu direcionar o Seminário de Grupoterapia para um objetivo mais restrito do que aquele preconizado na nota do *Quilombo* de 1949, em que sublinhara que o Seminário de Grupoterapia iria se deter no estudo de diversos autores da psicologia e da sociologia da interação social, como Freud, Mead, E. Fromm, J. Dollard, R. Bain, J. Bierer, D. Blair, Klapman e outros.

Essa aproximação de Guerreiro Ramos com as teorias de J. Moreno chegou ao ápice no primeiro semestre de 1950, quando ele coordenou sessões de psicodrama e sociodrama no Seminário de Grupoterapia, introduzidos por J. Moreno na Áustria e nos EUA⁵⁴.

Depois da aula de inauguração do Seminário de Grupoterapia, em 19 de Janeiro de 1950, que versou sobre o nascimento da “ciência do ajustamento social”⁵⁵, Guerreiro deu seqüência ao curso com especial atenção ao psicodrama e ao sociodrama. Eram projetos que, embora tivessem o mesmo objetivo, se diferenciavam enquanto técnicas de trabalho: o psicodrama focaliza o indivíduo, enquanto ser em relação; o sociodrama, o próprio grupo. Sobre este tema, ele escreve dois artigos no *Quilombo* em que tratou daquelas experiências psico-sociológicas: *Teoria e prática do psicodrama* (fev. 1950) e *Teoria e prática do sociodrama* (mar./abr. 1950).

No artigo *Teoria e prática do psicodrama*, Guerreiro sintetiza o funcionamento do psicodrama: a) formação do objeto de análise (pessoa ou grupo); b) escolha dos *eus auxiliares*, que fariam o papel social das pessoas reais que estão ausentes; c) apresentação e representação espontânea do problema exposto através dos papéis sociais; d) busca da superação psicológica do

indivíduo (ou do grupo) através da catarse⁵⁶. Relata, por fim, uma sessão de psicodrama coordenada por ele no Seminário de Grupoterapia, em que um jovem se dispôs a dramatizar a problemática relação com o pai.

“Até hoje o drama diz respeito, em sua acepção comum, às peças elaboradas para serem representadas num palco. Todavia, um exame mais acurado do conceito, à luz de recentes resultados da psicologia social e da sociologia, torna imperativo redefinir o drama, reivindicar para o termo um significado mais amplo (...) O psicodrama é um método de análise das relações humanas que lança suas raízes na tradição européia (sobretudo dramática e poética) e supera os quadros do provincialismo da sociologia americana (ao qual recentemente se referiu Robert K. Merton). O líder psicodramático tem de seu (sic) sociólogo e poeta”. (Guerreiro Ramos, 1950 [2003]: 77).

O posto de líder psicodramático deveria ser, de fato, uma função que Guerreiro gostava de exercer. Não por acaso, no trecho acima, ele diz que o líder psicodramático teria algo de sociólogo e poeta, bem ao gosto de seus interesses pessoais. A própria poesia, para Guerreiro, seria psicodramática, enquanto fonte de criação da espontaneidade humana⁵⁷.

É interessante que, entendido como liberação da espontaneidade, o psicodrama remete à interpretação de Guerreiro sobre a subjetividade negra: se a subjetividade negra foi interpretada por ele como uma espiritualidade específica, que traria a autenticidade e espontaneidade necessárias à revitalização da civilização ocidental, seus caminhos então coincidiriam com a proposta terapêutica moreniana. Ambos se colocariam como projetos de libertação do homem de suas “prisões” sócio-psicológicas fossem elas entendidas como a civilização burocrática ocidental ou as “conservas culturais”. Nesse sentido, poder-se-ia conjecturar que, para Guerreiro, a negritude era interpretada como uma fonte da terapêutica do homem, independente da origem ou da condição étnico-racial do indivíduo, em que a poesia e a arte cênica da negritude deveriam ter interessante papel catártico.

O papel de Guerreiro como líder psicodramático ativo tende a ser reforçada por depoimentos de integrantes do TEN. Segundo Haroldo Costa (2003), por exemplo, ao realizar as sessões psicodramáticas, Guerreiro tinha persuasão para exercer um papel condutor ativo, sem que o grupo terapêutico sentisse sua

direção efetiva. Nessa condução, segundo Haroldo, Guerreiro estava especialmente voltado para o resgate da auto-estima das pessoas. Para tal, ele partia do próprio indivíduo, incentivando-o a depor sobre possíveis frustrações e angustias que causariam problemas em seu cotidiano. A partir destes depoimentos que, no mais das vezes, no público do TEN, se referiam às condições depreciativas ou humilhantes que tais pessoas passaram em seus empregos ou vida familiar, Guerreiro realizava uma sessão terapêutica. Nela interagia o indivíduo analisado com seus *eus auxiliares*, que faziam papéis sociais que pretendiam corresponder àqueles existentes na vida real, em uma dramatização que Guerreiro procurava guiar para um resultado catártico (Haroldo Costa, 2003).

Todavia, parece que as sessões mais instigantes do Seminário de Grupoterapia foram aquelas em que Guerreiro coordenou a realização de sociodramas com o público do TEN. No artigo *Teoria e prática do sociodrama*, publicado no *Quilombo* de março-abril de 1950, Guerreiro traz um interessante testemunho destes acontecimentos, dando-lhes, ademais, uma explicação teórica abrangente.

Para o sociólogo, a função principal do sociodrama, enquanto técnica terapêutica específica, seria eliminar preconceitos e estereótipos introjetados no indivíduo pela pressão social, que reproduziriam conservas culturais pejorativas a existência do grupo. Segundo Guerreiro, tal libertação seria primordial para o pleno desenvolvimento da personalidade, visto que esta estaria sendo obstaculizada pela inculcação exacerbada da normatização social. Tratar-se-ia de uma situação em que o “eu autêntico” de uma personalidade livre e complexa teria extrema dificuldade em se manter, como capacidade de se interrelacionar com seus semelhantes desde sua unitária e singular existência humana. Diz o autor:

“O drama da personalidade consiste em que, por um lado, ela quer realizar uma missão, uma vocação, um destino único e, de outro lado, encontra estilos sociais organizados na suposição da identidade fundamental de todos os homens (...)

A razão disto parece ser o fato de que há vários graus de socialização, desde o eu solitário até o eu incapaz de solidão, inteiramente despersonalizado e gregarizado, para o qual só têm vigência os estereótipos.

Nas CINCO MEDITAÇÕES SÔBRE A EXISTÊNCIA (*Solidão, sociedade e comunidade*), Berdiaeff estuda êste assunto, do ponto de vista de sua filosofia social. (...)

É preciso observar, porém, que a manutenção da vida pessoal no plano da autenticidade exige um esforço de que a maioria não é capaz. Tudo conspira, na sociedade, para reprimir a autenticidade humana. (...) O preço da integração social da criatura humana é, assim, a sua mutilação interior.

Tôda sociedade é, pois, um preconceito do universo. Cada um de nós está dentro de um casulo de preconceitos através do qual vê o universo. A nossa vigília e o nosso sono estão impregnados de preconceitos.

Pretender portanto que desaparecem os preconceitos equivaleria a pretender destruir a própria sociedade (...) Deve-se admitir, porém, que em tôda sociedade há uma hierarquia de preconceitos. Um certo número deles, se desfeitos, importaria o esfacelamento da sociedade. A êstes Summer chamou de "mores". Outros, entretanto, há que podem ser desfeitos, sem que se ameace a sociedade, e até com benefício para muitos dos seus membros.

O sociodrama é precisamente um método de eliminação de preconceitos ou de estereotípias que objetiva libertar a consciência do indivíduo da pressão social. Por exemplo, adentra uma pessoa para ver um funcionário, um negro ou um judeu, não à luz dos estereótipos, o *funcionário*, o *negro*, o *judeu*, mas como personalidades singulares, únicas, inconfundíveis". (Guerreiro Ramo, 1950. *Quilombo* [2003]: 91. Itálicos, maiúsculas e parênteses originais)

O destaque que Guerreiro atribui a personalidade, neste trecho, revela o viés existencialista e humanista de seu pensamento. Não por acaso, ele cita uma paixão intelectual de juventude: o filósofo N. Berdiaeff. Tal viés fica evidente quando Guerreiro refere-se à "vocação", o "destino único", de cada personalidade singular. Neste particular, há de se lembrar que a vocação, a comunicação e a incarnação, são os elementos fundamentais da pessoa, conforme a caracterização de E. Mounier (1934).

Outra parte instigante desta passagem é aquela em que o sociólogo define o sociodrama como técnica de expurgação de estereótipos e preconceitos dos indivíduos. Para isso, Guerreiro termina seu ensaio descrevendo duas seções de sociodrama que foram discutidas e dramatizadas no seminário. Na primeira, se refere a um sociodrama em que chamou ao palco uma ex-aluna, filha de alemães, que, segundo Guerreiro, lhe havia dito que seus pais tinham "*forte preconceito contra homens de côr*". A situação dramatizada foi a seguinte: Guerreiro visita a casa de sua ex-aluna visando convencer seus pais de sua participação nas

sessões de sociodrama do TEN. Os pais são representados por *eus auxiliares*. Após uma hesitação inicial, derivada de sua desconfiança na capacidade de Guerreiro para conduzir tal evento, os “pais” concordam com a participação da “filha”. Aceito o convite, Guerreiro se retira da “sala” após se despedir dos “pais” da jovem. Logo em seguida, a jovem é repreendida pelos “pais” e encena-se uma forte discussão. A jovem termina a discussão dizendo que irá de qualquer forma a sessão. O autor conclui a descrição com o seguinte comentário:

“Finalizando, mostrei os defeitos técnicos da sessão de sociodrama que se terminou de realizar (...) Nesta análise, fica patente que as estereotipias e os preconceitos foram as causas dos conflitos e da incompreensão entre as pessoas. Tal análise exerce sobre a audiência uma visível influência liberatória ou catártica” (Guerreiro Ramos, *Quilombo* 2003 [1950]: 91).

No final do artigo, Guerreiro descreve ainda outra sessão do sociodrama, envolvendo o racismo como tema de trabalho:

“Um outro sociodrama que despertou grande interesse nos participantes do Seminário de Grupoterapia foi o que focalizou restrições que as pessoas de cor encontram em certos empregos. Transporte para o palco uma situação em que uma gerente de uma companhia americana se negava a aceitar uma moça morena como candidata a um emprego de estenógrafa. A seguir, organizei uma outra cena em que a moça rejeitada conversa com os membros da sua família sobre o que lhe acontecerá.

Uma audiência de brancos e pretos analisou comigo este sociodrama. Os mesmos rendimentos catárticos foram obtidos” (Guerreiro Ramos, *Quilombo*, 2003 [1950]: 91).

Não se sabe exatamente quantas sessões de psicodrama e sociodrama Guerreiro conduziu no teatro negro. Contudo, tais atividades demonstram que ele procurou, sinceramente, se empenhar na construção de uma práxis psicossociológica do TEN, baseada na contextualização das sessões psicodramáticas e sociodramáticas desenvolvidas no primeiro semestre de 1950⁵⁸.

Essa originalidade de Guerreiro reflete, ademais, uma característica essencial do psicodrama: sua preocupação com o homem real, concreto, em inter-relação com seus semelhantes. O psicodrama, nesse sentido, apesar de se propor uma técnica universal de terapêutica psicológica, procura, sobretudo, estimular a

espontaneidade, criatividade e sensibilidade tética⁵⁹ dos indivíduos (ou grupos) envolvidos em seu contexto⁶⁰ (Almeida, 1990: 63-4). Trata-se de um processo terapêutico baseado na representação dos papéis sociais (do indivíduo e/ou dos seus auxiliares) na dramatização teatral.

A participação ativa de Guerreiro no TEN, no primeiro semestre de 1950, leva a crer que, a partir da instalação do Instituto Nacional do Negro, o sociólogo getulista resolveu, finalmente, se integrar como intelectual do teatro negro, fato que, aparentemente, não havia ocorrido até então. Essa era uma integração que consolidava a aproximação gradual que ele manteve com o teatro negro, entre 1947 e 1949.

2.4 1º. Congresso do Negro Brasileiro (1950)

A integração de Guerreiro ao TEN, em 1950, tem seu ápice no 1º. Congresso do Negro Brasileiro, evento organizado por ele, Abdias do Nascimento e Edison Carneiro. Idealizado no segundo semestre de 1948, o 1º. Congresso do Negro Brasileiro retomava a disposição de Abdias e dos demais organizadores da 1ª. Conferência Nacional do Negro (1949), em realizar um grande evento público que reunisse o movimento negro - em especial, a *intelligentsia* do TEN - e os grandes intelectuais e políticos "brancos". Tratava-se de um projeto cujo objetivo primordial era formar, concretamente, um campo anti-racista multiracial, premissa para a construção de um programa efetivo para a elevação social do negro brasileiro. Desde esse objetivo, os organizadores destacam, em nota do *Quilombo*, o duplo caráter do Congresso: acadêmico/científico e político/popular:

“O Congresso resulta da Conferência Nacional do Negro, que, sob patrocínio do Teatro Experimental do Negro, teve lugar entre 9 e 13 de maio de 1949, na ABI (...)

O certame não têm ligações - sinão muito remotas - com os Congressos Afro-Brasileiros do Recife (1934) e da Bahia (1939). Esses congressos foram, em certo sentido, acadêmicos - mais ou menos distantes da cooperação e da participação popular. O Congresso de 1950 reconhece a existência de uma população de cor no país, consciente da sua importância como fator do progresso nacional, e tenta, por uma lado, suprir às deficiências de estudo do passado da gente negra e, por outro encontrar modos e maneiras de prover ao bem estar social dos treze milhões de negros e mulatos do Brasil. Assim, o Congresso realizará dois objetivos - um passivo e outro ativo, um acadêmico e outro popular, um técnico e outro prático. Essa dualidade de objetivos está bem clara no Tomário das discussões” (*Quilombo*, 1950 [2003]: 73).

Erguido sobre esse objetivo primordial, estabelecido durante a 1ª. Conferência Nacional do Negro (1949), o 1º. Congresso do Negro Brasileiro tinha, entretanto, ao mesmo tempo, um novo objetivo: a tentativa da liderança do TEN em realizar um Congresso, em que os próprios negros fossem sujeitos dos estudos raciais no Brasil. Essa proposição não foi estabelecida no 1ª. Conferência Nacional do Negro, mas foi expressa por Abdias antes do 1º. Congresso nas seguintes palavras.

“Este 1º. Congresso do Negro Brasileiro, promovido pelo Teatro Experimental do Negro, e que ora inauguramos em nome da sua comissão organizadora, abre uma nova fase nos estudos dos problemas das relações de raça. (...)”

Sem qualquer mácula de ressentimento, os brasileiros de côr tomam a iniciativa de reabrir os estudos, as pesquisas e as discussões levantadas por vários intelectuais, principalmente pelos promotores do Iº. e IIº. Congressos Afro-Brasileiros do Recife e da Bahia, respectivamente, já agora não apenas com a preocupação estritamente científica, porém aliando à face acadêmica do conclave o senso dinâmico e normativo que conduz a resultados práticos” (Nascimento, 2003 [1950]: 107).

Segundo a socióloga Elisa L. Nascimento (2003: 265-66), esse desejo de tornar o negro sujeito de sua teoria, advinha de uma crítica subjacente às linhas de investigação do negro estabelecidas até aquele momento. Pelo que se pode pesquisar, uma pessoa que tinha essa crítica de forma consciente e pública à época era o jornalista Fernando Góes, influente integrante do movimento negro paulistano das décadas de 1930-40. Essa posição de Góes pode ser atestada em um artigo de época (citado e referendado por Abdias) e em uma colocação de Guerreiro Ramos, escrita no artigo um *Herói da negritude* (1952).

Em artigo publicado no jornal *Folha da Noite* (São Paulo, 06/06/1949), diz o jornalista Fernando Góes:

“Penso que é tempo de todos olharem o negro como um ser humano, e não como simples curiosidade ou assunto para eruditas divagações científicas. Que se cuide da ciência não é só louvável como imprescindível. Mas que se assista ao desmoraamento e à degradação de uma raça de braços cruzados, me parece um crime, e um crime tanto maior quando se sabe o que representou para a formação e desenvolvimento do nosso país” (Góes. In: Nascimento, 1982 [1968]: 93).

Em artigo de 1952, Guerreiro se refere ao tema nas seguintes palavras:

“Foi um mestiço paulista, uma grande inteligência, o escritor Fernando Góes quem denunciou dramaticamente êste etnocentrismo (dos estudos raciais brasileiros). Por ocasião de um congresso afro-brasileiro, cujo temário se referia predominantemente aos aspectos curiosos da vida do negro, êle propôs que os homens de côr realizassem um Congresso do Branco Brasileiro. Já me surpreendi imaginando o que seria o temário dêsse Congresso. Deveriam constar dêle tópicos como este: dimensões antropométricas do branco, tatuagens do branco, hábitos sexuais e alimentares do branco, vida privada do branco, religiões e ídolos do branco,

criminalidade do branco, indumentária e habitação do branco, etc” (Guerreiro Ramos, 1952: 1).

Sabe-se que Góes conheceu Abdias ainda em São Paulo, no final da década de 1930 (Nascimento, 1982 [1968]: 79). Entretanto, é difícil estabelecer se essa posição crítica do jornalista paulista era uma percepção comum ao movimento negro na década de 1940, ou se, ao contrário, era uma crítica individual, sem respaldo coletivo⁶¹. Faltam dados empíricos que dirimam tal dúvida. Em que pesem tais limitações, há de se destacar que, a disposição dos organizadores do Congresso de 1950 em estabelecer o negro como sujeito teórico, leva a crer que seu conhecimento do movimento da negritude, durante o ano de 1949, foi um fator fundamental para que se criasse a auto-estima necessária para propugnar esse objetivo de forma explícita e conseqüente.

Fruto desse momento positivo do movimento negro carioca, o 1º Congresso foi, ademais, realizado em um período de mobilização política do TEN, em que as lideranças negras estavam empenhadas na campanha eleitoral de Abdias para Câmara de Vereadores do Rio de Janeiro. Tratava-se de uma campanha lançada no mês de julho daquele ano pelo Partido Social Democrático (PSD), visando à eleição que ocorreria em outubro⁶².

Deflagrado nesse momento de efervescência política do teatro negro, o 1º Congresso do Negro Brasileiro se transformou em um grande evento público, realizado entre 26 de agosto e 02 de setembro de 1950. Foi um evento que, entre outros, contou com a participação: a) dos líderes do TEN e de outras organizações negras como Ironides Rodrigues, Abdias do Nascimento, Guerreiro Ramos, Sebastião R. Alves, Guiomar F. Mattos, Aguinaldo Camargo, Pompílio da Hora, Rubens da S. Gordo, Alvarino Castro e outros; b) apoiadores e colaboradores próximos ao TEN, como Hamilton Nogueira; c) participação ativa de um número considerável de estudiosos e intelectuais, como Luiz A. Costa Pinto, Edison Carneiro, Darcy Ribeiro, Roger Bastide, Charles Wagley, Carlos G. Krebs e outros. Além desses conhecidos participantes, o 1º Congresso contou com a presença marcante de uma centena de participantes anônimos, que testemunharam o maior evento público organizado sob auspícios do TEN.

A presença marcante de intelectuais acadêmicos e militantes negros no 1º Congresso do Negro permitiu que as lideranças do TEN, em especial, Abdias e Guerreiro, tivessem uma oportunidade única de transformar seus ideais integracionistas em projeto político concreto, que contasse com o respaldo e a legitimidade social de pessoas representativas do campo intelectual.

Todavia, depositário de grandes esperanças, o 1º Congresso do Negro Brasileiro se transformou, infelizmente, em uma grande desilusão para seus organizadores. Pelas Atas disponíveis, tal desapontamento parece ter-se iniciado logo nos primeiros dias do Congresso⁶³, marcados por intensos debates e disputas internas do movimento negro.

Há diversas referências a polêmicas entre as próprias lideranças negras, em especial, àquelas estimuladas por membros de outras organizações negras contra os organizadores do Congresso. Cita-se, aqui, alguns casos. No segundo dia do evento, na mesa redonda *Há um problema do negro no Brasil?*, Romão da Silva, participante do evento, defende a inexistência do preconceito racial no país, para revolta da platéia presente (Nascimento, 1982 [1968]: 315). No terceiro dia de reuniões, os organizadores foram criticados pelo militante José Bernardo da Silva, por estarem supostamente trabalhando por sua autopromoção ao organizarem o evento (Nascimento, 1982 [1968]: 341-42). O mesmo tipo de crítica reaparece no quinto dia do evento, quando Joviano Severino de Mello, presidente da União Cultural dos Homens de Cor, atacou Guerreiro Ramos por incentivar propostas que estariam buscando apenas sua autopromoção (Nascimento, 1982 [1968]: 239).

Tais acontecimentos levam a crer que a maioria das discussões e polêmicas nos primeiros dias do Congresso estavam relacionadas com as disputas políticas entre os representantes do movimento negro. Pelo que se pode observar das Atas disponíveis, durante tais acontecimentos, a intelectualidade acadêmica presente procurou manter distância; porém, essa postura em relação aos debates internos do movimento foi contrabalançada por participação ativa na apresentação de teses, coordenação das reuniões e emissão de pareceres sobre as propostas encaminhadas para votação⁶⁴. Aparentemente, nas discussões

relativas as teses e ao andamento do Congresso, as participações acadêmicas mais significativas foram aquelas de Edison Carneiro (co-organizador do Congresso), Luiz A. Costa Pinto e Darcy Ribeiro.

É interessante notar que, durante os dias iniciais do Congresso em que ocorreram polêmicas acirradas, Guerreiro teve uma participação pública discreta. Limitou-se a pronunciamentos burocráticos, como coordenador do Congresso, lembrando aos presentes sobre a necessidade de encurtar os debates. Isso, mesmo quando citado de forma provocativa e explícita, em duas ocasiões, pelo militante Joviano S. Mello. Fora tais manifestações burocráticas, a participação de Guerreiro se fez presente em duas ocasiões. A primeira, quando defendeu o duplo caráter acadêmico e popular do evento (Nascimento, 1982 [1968]: 313); a segunda, quando apresentou sua tese sobre a possibilidade da UNESCO examinar o trabalho sociológico do Teatro Experimental do Negro, e suas atividades para a elevação do negro no Brasil (Nascimento, 1982 [1968]: 237-240)⁶⁵. Esta última, uma tese que foi criticada por Joviano Mello e questionada por Darcy Ribeiro (Nascimento, 1982 [1968]: 239-40).

Tudo indica que esse posicionamento sereno de Guerreiro revela, em verdade, uma tentativa para tentar manter a unidade e o funcionamento do evento, mesmo nos momentos mais difíceis, em que as disputas e divergências internas do movimento negro descambavam para ataques pessoais. Tal atitude demonstra a importância estratégica que ele atribuía ao Congresso do Negro. Diante dos objetivos estratégicos que tinha, as disputas internas do movimento eram provavelmente vistas naquele momento, pelo sociólogo, como discussões contraproducentes, pois desviavam os líderes negros de sua tarefa primordial: construir uma aliança política concreta com os intelectuais e acadêmicos ali presentes.

Essa percepção de Guerreiro parece ter sido apoiada por Abdias, algo que ao menos em parte, explica a participação aparentemente discreta e conciliatória de ambos nos quatro primeiros dias do Congresso, entre 28 e 31 de agosto.⁶⁶

Assim decorreu o Congresso até a sessão do quinto dia de debates (01/09/1950), quando se discutiu a tese de Ironides Rodrigues, intitulada “Uma

estética da negritude". Infelizmente, as Atas desta sessão foram definitivamente extraviadas, provavelmente, com o conteúdo de tal tese. A única fonte disponível, salvo melhor juízo, permanece a seguinte passagem do livro *O negro no Rio de Janeiro* (1953) de Costa Pinto, em que ele dá o seu depoimento sobre o conteúdo de tal tese:

"Na tese de Ironides Rodrigues, apresentada ao Congresso do Negro, o problema [da negritude] é abordado do ponto de vista particular da estética. E essa aplicação consiste em afirmar que o negro, em consequência de atributos específicos de raça, tem uma sensibilidade hiperdesenvolvida, que o predestina à música, à poesia, à literatura, ao canto, em suma, às artes" (Costa Pinto: 1953: 257).

Entretanto, pelas fontes disponíveis, parece que foi nesta sessão que se registrou um debate decisivo para a mudança de rumos do 1º. Congresso do Negro Brasileiro. Parece, inclusive, que tal sessão foi o pivô da discussão posterior entre a *intelligentsia* do TEN e a intelectualidade acadêmica sobre a chamada "Declaração dos Cientistas", apresentada no último dia do evento.

Tanto Abdias quanto Guerreiro, participantes daquela sessão, tendem a atestar tal hipótese. No artigo *Herói da negritude*, Guerreiro dá sua posição sobre o evento. Para isso, torna públicas as supostas divergências em torno do termo negritude entre a intelectualidade acadêmica e a liderança do TEN, que teria ocorrido durante aquela sessão do 1º. Congresso do Negro Brasileiro.

"Os que participaram do Primeiro Congresso do Negro Brasileiro não de lembrar-se da figura de Aguinaldo Camargo na noite em que se discutia a tese da de Ironides Rodrigues sobre "A Estética da Negritude".

A palavra caiu no meio da assembléia como um espantalho. Viram nela um propósito racista de exaltação do negro. Aguinaldo foi dos poucos que percebeu o valor catártico ou psicanalítico do termo. Foi nesse dia, que ele defendeu sua tese segundo a qual é preciso "reeducar o branco", no sentido de adestrá-lo para a convivência democrática com os homens de cor, de minar e desfazer os seus estereótipos e sua ideologia racial discriminativa, que se manifesta até em seu inconsciente, por exemplo, quando associa à cor preta significados pejorativos, elaborados em contextos históricos já ultrapassados. Reeducar o branco para perceber a beleza negra e estimá-la, como uma realidade intrínseca" (Guerreiro Ramos, 1952: 3).

Esta passagem é importante porque nela Guerreiro relata a polêmica em torno da tese de Ironides Rodrigues, em um debate que, segundo sua descrição, Aguinaldo Camargo teve atuação destacada. Entretanto, Abdias é mais específico em sua descrição. Na apresentação das Atas do Congresso de 1950, escrita em 1982, o ex-líder do TEN se refere àquela sessão do seguinte modo:

“Em um dos seus últimos livros, Édison Carneiro diz que “um avultado grupo de pequeno-burgueses e burgueses intelectualizados de cor tentou dar voz a manifestações racistas, de supremacia do negro, a fim de adornar o problema de acordo com a inspiração, a fórmula e a solução norte-americanas”. Mais adiante refere-se novamente a “esta americanização forçada do problema”, como a querer transferir para o negro, que viveu intensamente sua situação vital, o seu mimetismo cientificista, já que conclui sua necessidade do cientista “reorientar os estudos do negro”. Sua “ciência” de periferia não lhe permitiu penetrar até a intimidade do negro. Recriou nos livros os candomblés, o folclore, com a marca do superficial, do esquemático, ou inaceitável simplificação. Édison Carneiro jamais poderia emitir conceitos transcritos, emitidos à raiz da discussão, que, no 1º. Congresso Nacional do Negro Brasileiro, se fez da tese de Ironides Rodrigues “A Estética da Negritude”. Tanto Édison Carneiro como L. A. Costa Pinto se insurgiram, negaram a Negritude, e tentaram mesmo levá-la ao ridículo. Com a publicação do volume em preparo, *Negritude Polêmica*, a sair brevemente, se constatará, através das notas taquigrafadas, a consagração pelo Congresso em peso – o povo negro, o povo-massa-de-cor – do conceito de Negritude, numa lúcida antecipação do fenômeno histórico que conduziu as nações africanas à afirmação de sua independência” (Nascimento, 1982 [1968]: 99).

Este depoimento de Abdias é revelador porque testemunha que Edison Carneiro e Luiz A. Costa Pinto tiveram papel ativo e crítico em relação aos debates sobre a negritude naquele Congresso.

Poder-se-ia, eventualmente, negar a validade de tais depoimentos. Afinal, são depoimentos de pessoas envolvidas diretamente com os acontecimentos do Congresso, e, sendo assim, em princípio, poderiam ter algum interesse em distorcer os fatos ocorridos. Entretanto, outra fonte atesta aquela hipótese. Na última sessão do Congresso, portanto, um dia após a sessão em que se discutiu a tese de Ironides Rodrigues, Aguinaldo Camargo insinua que a chamada “Declaração dos Cientistas” seria fruto do interesse político-partidário do Partido Comunista Brasileiro (PCB)⁶⁷, em comandar o 1º. Congresso do Negro Brasileiro,

atribuindo tal conduta aos supostos autores de tal Declaração: Edison Carneiro e Luiz A. Costa Pinto.

“Quero afirmar muito seriamente e quero que conste dos Anais o seguinte: é que no movimento negro sempre apareceram elementos de última hora com moções do tipo da que acabamos de ver. Em 1945, Raimundo Souza Dantas, antes de se converter ao cristianismo, entrou no movimento com uma ordem de levar todos os negros para um determinado lugar. Esse escritor, naquela época, era analfabeto. Em São Paulo apareceu declaração idêntica feita pelo Sr. Luís Lobato. E agora aqui aparece trazida pelos Srs. Édison, Costa Pinto, etc. Penso que elementos como o Sr. Lobato, Abatiguara, etc. têm um laço comum para destruir o que se pretende fazer. Parecem ter um laço comum político. Nós queremos dizer que somos anti-racistas e contrários a essa corrente político-partidária. Nós precisamos é unir a família negra, unir a família brasileira, para maior felicidade do homem, conforme fiz a ver em meu discurso” (Nascimento, 1982 [1968]: 397).

O fato de Aguinaldo Camargo assinalar, em 1950, que Edison Carneiro e Luiz A. Costa Pinto eram os autores da Declaração dos Cientistas, reforça o argumento posterior de Abdias (1982), de que eles teriam se oposto aos ideais da negritude no dia anterior, quando se discutia a tese de Ironides Rodrigues “*A estética da negritude*”.

Tendo-se em conta os depoimentos aqui levantados, a minha hipótese é que a origem da “Declaração dos Cientistas” não foi algo pré-estabelecido - como levantado por Aguinaldo Camargo -, mas fruto das divergências ocorridas no penúltimo dia do Congresso do Negro, mais especificamente, da sessão em que se debateu a tese de Ironides sobre a negritude. Tomando-se o depoimento de Abdias, é crível que esse debate foi polarizado entre dois grupos divergentes: a) grupo dos grandes intelectuais, em especial, Edison Carneiro e Luiz A. Costa Pinto; b) grupo da *intelligentsia* negra do TEN, em particular, Ironides, Abdias e Aguinaldo Camargo. Foi, então, o embate entre estes dois grupos que levou o grupo intelectual/acadêmico a redigir a “Declaração dos Cientistas”.

Por essa razão, torna-se compreensível como, nesta Declaração, os signatários se esforçam em se eximir de qualquer responsabilidade sobre os possíveis desdobramentos políticos do 1º. Congresso do Negro Brasileiro que, aos olhos daquela intelectualidade, poderiam recair no perigo do “racismo às avessas”

que se poderia atribuir ao mito da negritude. Esse é o sentido que se pode observar dos seguintes pontos da referida Declaração (anexo 4):

“Os congressistas abaixo-assinados consideram do seu dever, em vista das suas responsabilidades como homens de ciência, fazer a seguinte declaração:

I - Não acreditam os signatários desta Declaração na superioridade de raças. Por esta razão, não se consideram ligados, nem comprometidos, de maneira alguma, com qualquer teoria que advogue, ainda que no ínfimo particular, qualquer tipo de gradação física, intelectual ou emotiva, entre esses mesmos grupos humanos.

II - Consideram os signatários que os caracteres físicos, intelectuais e morais dos homens são produto da interação de fatores vários, do que certamente o grupo racial participa, mas que não dependem, nem principal nem exclusivamente, dele. (...) O negro brasileiro, por exemplo, embora ainda conserve reminiscências africanas em certas atitudes sociais, já constitui um ser fundamentalmente brasileiro, parte da cultura nacional do Brasil, que provavelmente encontraria sérias dificuldades para se adaptar novamente à vida na África. Assim, os abaixo assinados não se sentem solidários, nem comprometidos, com qualquer teoria que faça tábua rasa do ambiente físico, das condições econômicas e sociais, das instituições políticas, das situações históricas e de outras contingências da vida em sociedade, para ressaltar apenas o aspecto racial, cientificamente falso, inseguro e perigoso, na apreciação dos fenômenos de nosso tempo.

III – Esperam, sinceramente, os signatários que os congressos dessa natureza sirvam à ciência, à determinação de uma atitude correta diante dos fatos sociais e humanos, à fraternidade de todos os povos. (...) Os signatários consideram que trairiam os seus ideais e renegariam todo o cabedal de conhecimentos e objetivos acumulados pela humanidade se, por ocasião ou por omissão, tivessem a desgraça de contribuir para o acirramento de ódios e rivalidades injustificáveis entre os homens, com o ressurgimento do racismo, sob qualquer das suas formas” (Nascimento, 1982 [1968]: 399-400).

É evidente que, marcado por uma linguagem anti-racista dúbia, no contexto daquele Congresso, mais preocupada com o possível “racismo às avessas” do que com o racismo realmente existente, a Declaração dos Cientistas era uma afronta aos participantes do Congresso, que haviam defendido a posição teórica e política de sua visão da negritude no embate com a intelectualidade acadêmica. Em particular, esta crítica era direcionada a *intelligentsia* do TEN, nas figuras de Ironides Rodrigues, Aguinaldo Camargo e, provavelmente, Abdias do Nascimento. Naquele contexto, portanto, assinar tal documento era, de fato, se colocar contra os ideais da negritude conforme defendidos por aqueles militantes.

A Declaração dos Cientistas foi apresentada pelo historiador Carlos Galvão Krebs na última sessão do 1º. Congresso do Negro, um dia após os polêmicos debates em torno da negritude. Ao terminar a leitura do documento, Krebs recebeu o apoio público de Hamilton Nogueira (então presidente da mesa), Aguinaldo Camargo e Darcy Ribeiro, que assinaram o documento. Em princípio, portanto, a Declaração dos Cientistas (não se sabe se já assinada) era tida positivamente pelos membros da assembléia.

O primeiro a perceber o ocorrido e denunciá-lo foi Abdias do Nascimento. Disse o líder do TEN:

“Estranhei muitíssimo o aparecimento dessa outra declaração, porque parece-me que tudo o que está nela inscrito 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. Quero deixar bem claro que esta declaração me causa profunda estranheza e que fique consignado em ata o meu pensamento” (Nascimento, 1982 [1968]: 394).

Dito isto, Abdias põe-se a ler uma poesia da Negritude (não identificada em Atas). Era um ato que, sem dúvida, reforçava seu compromisso teórico e político com aquela visão teórica e política do negro, um dia após as divergências em torno da tese de Ironides Rodrigues.

O comentário de Abdias voltou à tona na voz de Sebastião Rodrigues Alves, seu antigo colega de militância. Este, após reler a Declaração dos Cientistas, pediu explicações aos autores sobre suas intenções.

Percebendo o ocorrido, Aguinaldo Camargo resolveu retirar sua assinatura da Declaração, criticando os autores do documento. A polêmica instaurou-se no Congresso.

O antropólogo Darcy Ribeiro tomou a palavra para defender que, caso todos aceitassem, em princípio, seu conteúdo anti-racista, a Declaração dos Cientistas poderia se tornar uma moção aprovada por todo o Congresso. A proposta não foi apoiada pela assembléia.

Conformado com a ruptura dos grupos, Abdias mostrou-se preocupado com a imagem de conflito que o Congresso poderia passar à opinião pública. Diz o líder do TEN:

“Acho que somente o espírito de divisão, de confusão, é que explica o aparecimento dessa declaração de última hora. É querer confundir a opinião pública e a nossa, a dos organizadores deste Congresso” (Nascimento, 1982 [1968]: 397).

Diante da situação criada, Hamilton Nogueira também reviu sua posição e, a exemplo de Aguinaldo Camargo, retirou sua assinatura do documento. Para reforçar ainda mais seu posicionamento, Hamilton Nogueira utilizou suas prerrogativas como presidente da mesa para arquivar a Declaração dos Cientistas, deixando a Declaração de Princípios como o Declaração Final do Congresso (anexo 5), redigida pelas lideranças do TEN.

O embate sobre a “Declaração dos Cientistas” enterrou definitivamente o desejo de Abdias e outros líderes negros em transformar o 1º. Congresso do Negro Brasileiro, em uma aliança concreta entre as elites políticas e culturais e a *intelligentsia* do TEN. Em depoimento posterior, Abdias foi incisivo sobre este acontecimento:

“Apesar de todos as ressalvas, um grupo constituído de “amigos” ou “estudiosos” profissionais do negro e de sua luta libertária – a maioria de brancos acompanhada por alguns mulatos psicológica e/ou etnicamente abranalhados – se julgou ameaçado pelo racismo negro na assembléia. (...) Um negro orgulhoso de sua identidade étnica é para eles uma afronta intolerável, e o negro desejar resgatar sua história e seus valores culturais, é puro racismo às avessas.

O fato é que aquele grupo, auto definindo-se como “homens de ciência”, redigiu uma outra “Declaração”, impugnada pela assembléia do Congresso, na qual externa todo o seu pavor “científico” de uma aliança política e concreta com o povo afro-brasileiro. Eram apenas acadêmicos liberais transviados num congresso cujo escopo tinha em vista propugnar por uma melhor qualidade de vida para a comunidade negra, pois a chamada objetividade científica lhes vetava qualquer engajamento nesse sentido” (Nascimento, 1982 [1968]: 11).

Esta posição de Abdias não é uma posição a posteriori dos eventos do Congresso - tirante seu tom exacerbado. Fora sua participação inicial tímida,

Abdias teve, aparentemente, participação ativa nas discussões sobre a negritude conforme defendida na tese de Ironides Rodrigues, atitude reforçada no último dia do evento, em sua crítica à Declaração dos Cientistas.

Posição diferente, neste particular, teve Guerreiro Ramos. Durante o último dia do Congresso, quando se discutiu a polêmica em torno da negritude e a Declaração dos Cientistas, Guerreiro se limitou a leitura inicial da Declaração de Princípios daquele Congresso e a leitura do seu discurso final (extraviado), ambos sem comentários ou apartes dos presentes. Ao final do evento, para provável surpresa da *intelligentsia* do TEN, Guerreiro assinou a Declaração dos Cientistas, documento assinado, por fim, por Edison Carneiro, Luiz A. Costa Pinto, Carlos Krebs, Darcy Ribeiro, Walfrido Moraes, Joaquim Ribeiro, Pedro Schoonakker, Amaury Porto de Oliveira e Guerreiro Ramos.

Ao assinar tal Declaração, Guerreiro se colocava diante de uma situação desconfortável para com os líderes do TEN. A razão mais evidente deste ato é que, ao assinar tal documento, Guerreiro estava salvaguardando sua posição como cientista - sociólogo do DASP -, para além de seu interesse e militância no TEN. Era, portanto, uma posição que salvaguardava sua posição no bloco intelectual. Entretanto, é provável que, naquele ato, Guerreiro estivesse interessado também em manter os laços políticos que uniam a intelectualidade acadêmica e a *intelligentsia* do TEN no pacto da democracia racial. Isso, mesmo depois dos polêmicos acontecimentos das últimas duas sessões do Congresso.

De certo, Guerreiro não tinha por que se opor ao teor da Declaração Final do Congresso, redigida pelas lideranças do TEN. Pelo contrário, além de tê-la lido na última sessão do Congresso, alguns pontos daquela declaração dão a entender que Guerreiro participou da elaboração de tal documento. Isso, por exemplo, quando os autores da Declaração Final se reportam, respectivamente: a) as técnicas de psiquiatria para o “desrecalcamento” da massa negra; b) a recomendação para que a Unesco patrocine congressos de estudos raciais e incentive organizações bem sucedidas de resolução dos problemas raciais. Este último ponto, inclusive, derivado da tese apresentada por Guerreiro durante o Congresso.

“ ...d) A utilização de meios indiretos de reeducação e de desrecalcamento em assa e de transformação de atitudes, tais como o teatro, o cinema, a literatura, e outras artes, os concursos de beleza, e técnicas de sociatria (...)

g) O estudo, pela Unesco, das tentativas bem-sucedidas de solução efetiva dos problemas de relações de raça, com o objetivo de prestigia-las e recomendá-las aos países em que tais problemas existem;

h) A realização, pela Unesco, de um congresso internacional de relações de raças, em data tão próxima quanto possível” (Nascimento, 1982[1968]: 402).

Apesar, portanto, de Guerreiro ter sido, provavelmente, um dos participantes da redação da Declaração Final do Congresso, ele resolveu, ao mesmo tempo, assinar a Declaração dos Cientistas. Era, sem dúvida, uma posição contraditória do sociólogo getulista, sobretudo, tendo em conta o acirramento do conflito entre o grupo acadêmico e a *intelligentsia* do TEN no final do Congresso.

Entretanto, nessa perspectiva, Guerreiro teve uma posição que se coaduna com sua práxis pragmática e conciliadora em torno da política negra e da negritude, que encontrava eco em exemplos anteriores em sua conduta durante o período de sua aproximação com o TEN. Em especial, no período em que esteve efetivamente integrado ao teatro negro, no primeiro semestre de 1950, fase em que defendeu, por exemplo: a) por ocasião da instalação do INN, o caráter abertamente conciliador da negritude; b) no ato de instalação do Museu do Negro, a marca a-racial da negritude; c) por ocasião da aproximação política de G. Freyre, em junho de 1950, a característica patriótica da negritude, perfeitamente enquadrada nos parâmetros clássicos da “democrática cultura brasileira”.

Assim, 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. É a partir desse momento que se inicia o próximo capítulo desta dissertação.

Notas

⁴¹ Ver capítulo 1, pp. 26-37.

⁴² Com isso, não se pretende afirmar que essas colocações de Abdias foram motivadas por uma influência intelectual e política direta de Guerreiro sobre ele. Faltam fatos para comprovar tal hipótese. Ademais, como mostra Marcio Macedo (2004), no final da década de 1940, Abdias já tinha consolidado uma formação intelectual e política sólida voltada para sua leitura e reinterpretação das obras de Arthur Ramos e Gilberto Freyre, e sua participação no Comitê Democrático Afro-Brasileiro, Congresso Afro-Campineiro e Convenção Nacional do Negro. Fatos que tendem a desmistificar uma imagem errônea da relação entre Guerreiro e Abdias, como se o primeiro fosse uma espécie de “guru” do segundo à época.

⁴³ Como mostra Guimarães, a denúncia da democracia racial como mito responde a necessidade de rompimento desse pacto social e político promovido pelo golpe de 1964.

⁴⁴ O *Quilombo* publicou artigos de intelectuais consagrados como Gilberto Freyre, Roger Bastide, Raquel de Queiroz, Murilo Mendes, Arthur Ramos, Péricles Leal, Carlos Drummond de Andrade e muitos outros. Eram figuras notáveis colocados ao lado de importantes nomes da intelectualidade negra da época, como Edison Carneiro, Ironides Rodrigues, Solano Trindade, Abdias do Nascimento e o próprio Guerreiro Ramos. Ainda, seus contatos não se restringiam a nível nacional. Através do *Quilombo*, o TEN mantinha contato com importantes ícones negros mundiais, como: a) a revista *Présence Africaine* (órgão de divulgação da negritude francesa); b) jornais importantes da imprensa negra norte-americana, como *The Courier* (fundado por W. E. Du Bois) e outros mais. Publicou também artigos traduzidos e entrevistas com intelectuais estrangeiros, como Efraim Thomas Bó, Estanislau Fischlowitz, Ralph Bunche, Albert Camus, Jean-Paul Sartre (ensaio “Orpheu Negro”), Katherine Durham e outros.

⁴⁵ Como é sabido, embora tenha alcançado notoriedade no pensamento social brasileiro nas décadas de 1930-40, as correntes antropológicas e/ou sociológicas associadas à “Escola Nina Rodrigues” e a Gilberto Freyre eram recentes no país, tendo sua origem comumente associada à obra máxima de Freyre: *Casa Grande & Senzala* (1933). Tais correntes nasceram em contraposição às perspectivas racistas que utilizavam o conceito de raça – em sentido biológico – para analisar, e, por vezes, propor soluções para o “problema” das relações raciais no Brasil, como as propagadas por João Baptista Lacerda, Silvio Romero, Oliveira Vianna e outros. Para estes autores, a eugenia e a miscigenação poderiam ser um valor positivo para o progresso, pois, através dela, o “sangue branco” poderia estar purificando o gradualmente o “sangue negro” até sua diluição. Abria-se, assim, a possibilidade para que os “negros” se transformassem em “mestiços” e estes em “brancos”. Alegavam tais intelectuais que a “raça negra” era particularmente fraca geneticamente, e poderia desaparecer, desde que o movimento imigratório fosse, durante décadas, de origem européia. Este é o chamado “ideal de branqueamento”. Sobre o tema, ver, entre outros: Thomas Skidmore. *Preto no branco*, 1976; Kabengele Munanga. *Rediscutindo a mestiçagem*, 1999; Lillia M. Sachwarcz. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questões raciais no Brasil*, 1993.

⁴⁶ O discurso de Guerreiro foi publicado sob título *O negro no Brasil e um exame de consciência* no livro *Relações de raça no Brasil*, em 1950.

⁴⁷ Ao pensar a distinção cultura x civilização tendo em perspectiva a valorização do negro, Guerreiro lembra a visão do líder afro-americano W. E. Du Bois, no final do século XIX. Em sua passagem pela Alemanha, entre 1892-94, Du Bois estudou na “Escola de Leipzig”, onde teve como professores F. Ratzel, W. Wundt e L. Frobenius. Dessa proximidade teórica com alguns dos maiores nomes da intelectualidade alemã, Du Bois soube depurar o que lhe poderia ser útil para

sua análise da situação social do negro norte-americano e, posteriormente, mundial. A distinção cultura x civilização era, sem dúvida, parte fundamental dessa tradição de pensamento. Em uma época em que tal distinção justificava as crescentes análises anti-semitas e racistas, pois a imigração judaica e de outros elementos indesejáveis (como o próprio Du Bois) estaria degenerando a pureza da cultura (*Kultur*) alemã, Du Bois deu-lhe um sentido positivo, pois a “raça negra”, entendida como *Volk* – envolvimento orgânico de seres humanos na realidade espiritual de um povo – seria a fonte de cultura e espiritualidade essencial para a renovação da sociedade norte-americana e da civilização ocidental (Herman, 1999: 206-10).

⁴⁸ Para Sartre, essa afirmação da negatividade seria ainda mais necessária para o negro, porque, diferentemente, por exemplo, do judeu, a negritude do negro seria algo indisfarçável. Tratar-se-ia de uma situação que lhe condenaria a consciência racial, antes do que qualquer outra forma de consciência.

⁴⁹ Existem uma série de artigos da época que demonstram como a acolhida do TEN na imprensa carioca não foi sempre positiva, mas teve também fortes oposições declaradas -eivadas de racismo anti-negro - de diversos jornalistas e políticos da época, como Paulo Duarte (editor do *Estado de São Paulo*), os editoriais de *O Globo* (*Teatro de negros*, 17/10/1944; *Racismo, no Brasil!*... 13/04/1950), etc. Ver Elisa Nascimento (2003)

⁵⁰ Guerreiro explica a proposta do Museu do Negro nas seguintes palavras:

“A cerimônia de hoje confirme estes propósitos. Estamos instalando o nosso Museu do Negro. Que pretendemos com isto?

Não é simplesmente uma reverência patética aos objetos de festa, de culto e de trabalho de uma raça.

A idéia de um Museu do Negro implica a convicção de uma superação histórica e social. Só se coloca num Museu o que está ultrapassado, o que deixou de ser efetivo, o que aposentou da vida.

Queremos um Museu do Negro como um processo pacífico e subreptício de transformação social e espiritual, como um sucedâneo de praticas policiais contraproducentes” (Guerreiro Ramos. In: Nascimento et al., 1950: 50).

⁵¹ Convidada a encenar peças no Rio e em São Paulo, K. Dunham e seu corpo técnico teriam sido alvos de racismo quando impedidos de se registrar no Hotel Esplanada na capital paulistana. G. Freyre, então deputado federal, foi um dos políticos que denunciou o ocorrido na câmara dos deputados, ato que precipitou a votação da Lei Afonso Arinos (*Quilombo*, 2003 [1950]: 115).

⁵² Palavras de Guerreiro:

“Nosso Teatro é, no gênero, a iniciativa de maior vitalidade, de mais alto nível artístico e de maior complexidade e consistência ideológica, em nosso meio (Nem parece o que ordinariamente se chama “coisa de negro”. Numa certa acepção, éle é uma das realizações mais “brancas” do Brasil)” (Guerreiro Ramos. In: Nascimento et al., 1950: 50. Parênteses originais)

⁵³ O conceito de conserva cultural é traduzido diretamente dos escritos em inglês, “cultural conserve”. Os psicodramatistas de fala espanhola, freqüentemente traduzem o conceito para tradição cultural. Por este termo, J. Moreno se refere à cristalização de uma ação criadora que passou a integrar o acervo cultural de uma sociedade dada (Moreno, 1987).

⁵⁴ J. L. Moreno nasceu em família judaica, na Romênia. Aos cinco anos se mudou com a família para Viena, Áustria, onde teve intensa vida religiosa até a juventude. Em 1909, ingressou no curso de Filosofia na Universidade de Viena. Logo após, entretanto, resolveu dedicar-se a medicina, em particular, à psiquiatria. Naquela Universidade, teve aulas com Sigmund Freud (1856-1939). Dizia, entretanto, à época, não se identificar com a visão freudiana da psicologia, pois visava desenvolver na psicanálise sua função social como terapia de grupo. Com este intento, criou atividades de terapêutica em grupo com trabalhadores e prostitutas vienenses. Trabalhou também com refugiados da 1ª. Guerra Mundial, para ajudar-lhes em sua recuperação psicológica. De 1917 até 1920 colaborou com a *Daimon Magazine*, revista existencialista e expressionista, na qual colaboravam também Martin Buber, Max Scheller, Jakob Wasserman, Kafka e outros. Formado em medicina no final da década de 1910, Moreno se aproximou do teatro como possibilidade de dramatização do real em grupo. Em 1921, fundou o Teatro Vienense da Espontaneidade, experiência que constituiu a base de suas idéias da Psicoterapia de Grupo e do Psicodrama. Em 1925, emigrou para os EUA, onde desenvolveu a prática e a teoria do psicodrama. No início da década de 1930, introduziu o termo Psicoterapia de Grupo, que ficou sendo considerado o ano do início da Psicoterapia de Grupo Científica, embora as fundamentações e experiências tenham se iniciado em Viena. Desde então, desenvolveu o sistema e a prática do estudo da terapêutica em grupo, que incluía o sociodrama, sociatria, escala sociométrica, etc., projetos que ganharam amplitude e respeitabilidade científica nos EUA e na Europa ao longo das décadas de 1940-50, sendo largamente utilizadas e difundidas em todo o mundo desde a década de 1960 (Marineau: 1992). O psicodrama, em especial, tem sido amplamente utilizado na educação, empresas, hospitais, clínicas e terapêuticas de grupo. No Brasil, após as experiências de Guerreiro Ramos, o psicodrama de Moreno só foi retomado na década de 1960, se consolidando com o 5º Congresso Internacional de Psicodrama e Sociodrama realizado em 1970, em São Paulo. Desde então, surgiram as primeiras escolas de formação, que geraram várias outras pelo país, em um crescimento que criou diversas entidades e instituições que utilizam a teoria e a prática do psicodrama em suas atividades.

⁵⁵ Segundo Moreno (1983), a Sociatria refere-se ao tratamento dos sistemas sociais, utilizando a psicoterapia de grupo, o sociodrama e o psicodrama. A Sociometria seria a ciência responsável pela medida do relacionamento humano.

⁵⁶ Catarse significa purificação, descarga de emoções ou alívio de tensões. Na acepção moreniana, ela representa a culminação da terapêutica do indivíduo em relação. Por isto, a catarse do psicodrama é antes de tudo uma “catarse de integração”, em que o grupo compartilha o fenômeno curativo da dramatização em foco. (Almeida, 1990: 35).

⁵⁷ Diz o autor no artigo *Apresentação da grupoterapia*:

“Também a poesia, a capacidade de ver as coisas como se fosse pela primeira vez, tem sido sempre adquirida através de um processo de treinamento da espontaneidade, ilustram-no os Hoelderlin, os Novalis, os Rimbaud, os Murilo Mendes, os Carlos Drummond de Andrade” (Guerreiro Ramos, 2003 [1950]: 64).

⁵⁸ Segundo Clóvis Brigagão (2003), as sessões de psicodrama e sociodrama foram retomadas por Guerreiro em sua estadia nos EUA, durante a década de 1970.

⁵⁹ Télika de “tele”, significa distância em grego. Por este termo, Moreno e a escola psicodramática procura apreender a variedade de aspectos psicológicos envolvidos nos pequenos grupos sociais, sem recorrer (ou se limitar) às teorias da personalidade e aos temas da psicologia clássica, como os fenômenos da identificação e transferência entre indivíduo-grupo. O fenômeno de tele seria aquele em que uma pessoa seria capaz de perceber o outro com que se relaciona (e vice-versa), do mais próximo possível da realidade (Almeida, 1990: 22 e 64).

⁶⁰ Na literatura especializada, por contexto, entende-se “o encadeamento de vivências e experiências das pessoas envolvidas num processo de inter-relação, dentro de uma situação espaço-temporal” (Almeida, 1990: 53).

⁶¹ Uma hipótese, mais remota, é que essa crítica do movimento negro aos estudos raciais no Brasil, na década de 1940, tivesse como origem ou influência direta o artigo intitulado *Negros e brancos*, incluído na coletânea de ensaios “*Cobra de vidro*” (1944), do historiador paulista Sérgio Buarque de Holanda. Neste, Sérgio Buarque critica os estudos sobre o negro brasileiro conforme desenvolvidos à época por estarem, supostamente, circunscritos a uma imagem estereotipada do negro. Relegando-o, pois, a uma condição de “espetáculo”, estranho a identidade nacional (Holanda, 1978 [1944]: 13). Apesar de sua semelhança com a crítica de Fernando Góes e, sobretudo, Guerreiro Ramos, em ensaios posteriores (1954/55), não se encontrou nenhuma comprovação empírica, mesmo que indireta, que confirmasse a possível influência deste ensaio de Sérgio Buarque no pensamento daqueles intelectuais.

⁶² Além de apoiar a iniciativa de Abdias, o *Quilombo* noticiou todos os candidatos negros a eleição daquele ano, independente de sua filiação partidária.

⁶³ As fontes desta seção são as Atas do Congresso conforme organizadas por Abdias, ver: Abdias do Nascimento (org. e apr.). *O negro revoltado*, 1982 [1968].

⁶⁴ No geral, durante os seis dias de evento, quatro deles os tiveram como presidentes de mesa: Costa Pinto (2 dias) e Edison Carneiro (2 dias, não completos). Das 34 teses apresentadas, 16 delas tiveram-nos como redatores ou pareceristas: Edison Carneiro (2 teses; 3 pareceres), Roger Bastide (2 teses; 2 pareceres), Darcy Ribeiro (1 tese; 2 pareceres), Carlos G. Krebs (2 teses; 1 parecer), Tales de Azevedo (1 tese), Charles Wagley (1 tese) e Oracy Nogueira (1 tese).

⁶⁵ A tese de Guerreiro Ramos, posteriormente aprovada pela assembléia versava sobre dois pontos: a) a necessidade de sensibilizar o governo brasileiro a defender junto a UNESCO, a realização de um Congresso Internacional de Relações de Raça; b) propor a UNESCO a investigação de tentativas bem sucedidas de solução prática dos problemas raciais. Como esclarece o sociólogo Marcos Chor (1999: 146), a tese de Guerreiro aprovada pela assembléia representou, de fato, uma alternativa à UNESCO sobre o perfil do trabalho a ser realizado no Brasil. Tratava-se de uma alternativa que se colocava como um modelo eminentemente político para o projeto UNESCO, divergente, portanto, do perfil acadêmico que estava sendo negociado à época do 1º. Congresso Nacional do Negro por Luiz A. Costa Pinto e Charles Wagley junto a UNESCO.

⁶⁶ Por exemplo, mesmo na discussão mais polêmica destes primeiros dias, protagonizada durante a mesa redonda *Há um problema do negro no Brasil?*, Abdias se manteve discreto, em momento de intenso embate entre os dirigentes negros presentes. Limitou-se a dizer que a própria existência do Congresso era uma prova da existência de um problema do negro no Brasil.

⁶⁷ Como se pode observar na citação, Aguinaldo não diz, explicitamente, que sua crítica era dirigida ao PCB. Refere-se, entretanto, a um incidente envolvendo Raimundo S. Dantas, em 1945, quando este teria dito que pretendia levar os negros à “determinado lugar”. Segundo Abdias (*Dyonisios*, 1988: 117), este incidente envolvendo Raimundo S. Dantas teria ocorrido logo nas primeiras reuniões do Comitê Afro-Brasileiro, agrupamento de que faziam parte Aguinaldo Camargo, Sebastião R. Alves, Abdias do Nascimento e alguns membros da diretoria da UNE supostamente ligados ao PCB, partido ao qual Raimundo Dantas pertenceria à época, e, para o qual, segundo Abdias, ele pretendia levar os integrantes do TEN.

CAPÍTULO 3: O personalismo negro

3.1 A ruptura política

Terminado o 1.º Congresso do Negro Brasileiro, Guerreiro passou por um momento difícil em suas relações com a liderança do TEN. Tratava-se de uma “quebra na confiança mútua” que marcara sua amizade com Abdias, Ironides e Aguinaldo Camargo (Abdias do Nascimento, 2003); pessoas que haviam adquirido respeito e admiração por ele, no período em que colaborou com o teatro negro. Por outro lado, era uma crise política. Como poderia o diretor do Instituto Nacional do Negro se colocar publicamente a favor da Declaração Final dos Cientistas (conseqüentemente, contra a Declaração Final do Congresso, redigida pelas lideranças negras) em um Congresso organizado pelo TEN?

Por estas razões, as relações políticas e pessoais de Guerreiro com a liderança do TEN estiveram sensivelmente deterioradas após o Congresso de 1950. Foi um período desagradável para Guerreiro.

Entretanto, apesar de sua gravidade, parece que tais divergências pessoais e políticas ocuparam apenas o mês de setembro daquele ano. Isso porque, em outubro do mesmo ano, Guerreiro publica no periódico *A Manhã*, um artigo intitulado *Senhores e escravos no Brasil*, em que parece rever sua posição anterior. Para isso, Guerreiro critica certa tradição do pensamento social brasileiro que produziria uma imagem idílica de nosso passado escravista, tese supostamente defendida por diversos autores e ensaístas que, comparando nossas relações senhor-escravo com as de outras sociedades escravocratas, as teriam visto como sendo relativamente pacíficas. Essa era uma mistificação que, nas palavras irônicas de Guerreiro, talvez encontrasse explicação à luz da “sociologia do reconhecimento”.

“O sistema de relações entre senhor e escravo em vigência no Brasil até a data da abolição tem sido descrito com um sistema que se orientou mais no sentido da compreensão e da conciliação do que da luta e do

conflito permanente. Os autores dos numerosos trabalhos científicos ou meramente impressionistas que veiculam esta idéia foram naturalmente influenciados pelas relações entre escravos e senhores dominantes em outros países. Comparativamente a escravidão no Brasil lhes pareceu obedecer a um código mais humano ou mais fraternal, do que em outras regiões.

Muitos são os fatos que podem ser selecionados em favor desta tese. Os estudiosos do assunto, por motivos que poderão ser explicados talvez à luz da sociologia do reconhecimento, têm preferido acentuar a humanidade da escravidão no Brasil e contribuíram, assim, para que se formasse, entre nós, o estereotipo do senhor bom, tolerante e paternal e do escravo submisso, acomodado” (Guerreiro Ramos, 1950: 2).

Nesse sentido, Guerreiro comenta duas teses do Congresso de 1950, apresentadas por Amaury Porto de Oliveira⁶⁸ e Oracy Nogueira⁶⁹, em que os autores questionariam o suposto caráter harmônico de nossas relações senhor-escravo. Para Guerreiro, essa seria uma orientação de trabalho que refletiria o surgimento de uma nova fase dos estudos sobre o negro brasileiro, em que a perspectiva “acadêmica” e “inócua” tradicional estaria sendo superada por uma visão “dinâmica” do negro.

“O trabalho do Sr. Amaury Pôrto de Oliveira apresentado ao I Congresso do Negro Brasileiro é uma simples comunicação. Parece-me um projeto de estudo mais amplo sôbre o negro brasileiro. O Sr. Porto de Oliveira não deve ficar neste ensaio, pois se desenvolvê-lo poderá contribuir decisivamente para que os estudos sôbre o negro brasileiro adquiram interesse e entrem numa fase dinâmica, ultrapassem a sua atual fase acadêmica, descritiva e até inócua. Um problema apaixonante, vivo, fundamental em nossa vida pública como êste, que pede soluções que desafia nossa capacidade política, quase só tem encontrado para tratá-los folcloristas e antropólogos livrescos, os quais só têm enxergado os seus aspectos mais remotos e inocentes. (...)

A contribuição do Sr. Oracy Nogueira ao I Congresso do Negro Brasileiro é também, como a anterior, orientada no sentido da correção do estereotipo do senhor bondoso versus escravo manso. É, por assim dizer, um “case study” da escravidão e da abolição, tendo por campo uma comunidade do interior de São Paulo [Itapetininga]. Aí colheu o autor uma documentação que parece confirmar a hipótese de existência de fortes tensões entre senhores e escravos” (Guerreiro Ramos, 1950: 2).

Essas colocações críticas de Guerreiro acerca de uma perspectiva acadêmica e inócua sobre o negro - contraposta a uma sociologia dinâmica - revelam, de fato, uma disposição pessoal para rever seu posicionamento político e

teórico anterior, conforme haviam defendido no âmbito do pacto da democracia racial.⁷⁰ Tratava-se, portanto, de um redirecionamento realizado de forma pública, após os acontecimentos do 1o. Congresso do Negro Brasileiro.

Essa nova postura política de Guerreiro será retomada dois meses depois no artigo *Os estudos sobre o negro brasileiro*, escrito em dezembro de 1950, para o jornal *A Manhã*. Neste artigo, Guerreiro volta a questionar o suposto caráter inócuo e acadêmico dos estudos sobre o negro brasileiro, agora, entretanto, tais comentários vêm acrescidos de um posicionamento explícito em defesa das teses do TEN. Para isto, transcreve, no referido artigo, a Declaração Final do Congresso de 1950 - redigida pelas lideranças negras - como ponto de partida para a construção de uma sociologia dinâmica do negro brasileiro. Era, assim, um ato público em favor das teses do TEN, dois meses após o Congresso de 1950. Diz o autor:

“Os estudos sobre o negro no Brasil estão manifestadamente atrasados. Não superamos ainda, neste particular, a fase do academicismo e do epicurismo sociológico interessado nos aspectos pitorescos da questão. O problema do negro no Brasil tem sido focalizado com aquele intuito de descrever, de estudar por estudar. A gente toma susto quando faz esta verificação, pois, à primeira vista, tinha-se a impressão de que havia no país uma consciência do problema, criada pelos numerosos livros escritos sobre o tema. Mas é preciso ter vindo “de fora”, como é o caso deste rabiscador, “ser novo no assunto”, para se constatar como é assustadora a situação dos estudos sobre o negro no Brasil, pois até certo ponto, eles criaram uma “falsa consciência” da questão. Tranquilizaram a consciência das elites, quando o caso não é para isto ainda. Deram-nos a impressão de que tudo corria bem, quando efetivamente tudo corre mal.

O negro tem sido estudado, entre nós, como palha ou múmia. A quase totalidade dos estudos sobre o tema implica a idéia de que a abolição tenha sido uma resolução definitiva do problema das massas de cor. Depois daquele comentimento espetacular, nada haveria que fazer senão estudar o negro do ponto de vista estático. (...)

Que antropólogos, sociólogos, folcloristas de outros países, à guisa de exercício escolástico, ou de dissertações de doutoramento [alusão a Donald Pierson], ou ainda, por simples desenfado, o que ocorreu com muitos viajantes, adidos, embaixadores e missionários, tenham se aplicado em estudos meramente descritivos dos assuntos negros, compreende-se. Esta atitude e esta preferência justificam-se como um dos correspondentes do complexo imperialista daqueles países.

Nossa antropologia, nossa sociologia, nossa sociologia do negro, quiçá de quase todos os outros temas, é que poderíamos ser menos inocentes ou diversionistas, menos artigo de importação.

Não hesito em dizer mesmo que, do ponto de vista do interesse nacional, a maioria de nossos estudos antropológicos e sociológicos sobre o negro contribuíram para travar o processo de evolução cultural das massas de cor porque, de certa maneira, instalaram entre nós um certo saudosismo e desviaram a atenção da população pigmentada da necessidade de superar muitos dos seus estilos culturais desajustados a uma sociedade organizada, sob a forma capitalista. (...)

“Adaptar à liberdade” as massas de cor, eis a grande tarefa post-abolicionista, que ficou irrealizada, perdida na tradição dos estudos sobre o negro, tão bem representada pela obra referida de Joaquim Nabuco [*O Abolicionismo*]. Atualmente, uma pressão universal esta forçando a retomada desta tradição (...) Dentro desta ordem de idéias, parece-nos que há hoje dois temas fundamentais: o da evolução do nível moral, cultural e econômico das massas de cor através de mecanismos de cooperação específicos para o negro e o da reeducação das camadas brancas e brancóides.

O I Congresso do Negro Brasileiro pode ser, neste particular, o fermento de uma nova orientação para os estudos sobre o negro brasileiro. Sua declaração final é um verdadeiro itinerário. Ela indicou medidas práticas de tratamento psicológico e uma orientação política, dentro daquele espírito construtivo que caracterizou a obra de Joaquim Nabuco” (Guerreiro Ramos, 1950: 2).

Ao se contrapor, portanto, aos estudos tradicionais sobre o negro brasileiro, que lhe reforçariam uma imagem ligada a tradições não modernas da sociedade brasileira, Guerreiro defende a necessidade de se criar uma “sociologia dinâmica do negro”, guiada pela visão “pragmática” e “funcional” do movimento negro da década de 1950⁷¹.

Estabelecida nesses termos, sua argumentação reforça a hipótese de que o 1º Congresso do Negro Brasileiro foi um marco divisório, enquanto ruptura política, na compreensão da luta negra das décadas de 1940-50. No caso de Guerreiro, esta ruptura marcou a afirmação pública um compromisso pessoal com as proposições políticas do TEN que, nesta passagem, pode ser caracterizada pelos dois pontos centrais de atuação do teatro negro referidos pelo autor: a) a evolução moral, cultural e econômico das massas de cor através de mecanismos específicos; b) a reeducação das camadas brancas e brancóides.

Entretanto, o Congresso de 1950 não teve repercussões definitivas apenas para Guerreiro Ramos, também o TEN passou por uma guinada após aquele evento. Se, entre 1948 e 1950, o teatro negro passou por sua fase áurea, desde então, o rompimento com a intelectualidade acadêmica precipitou uma crise

política e financeira da organização, que se agravou com a frustrada campanha de Abdias à Câmara de Vereadores do Rio de Janeiro⁷². Essas foram uma série de dificuldades políticas e financeiras que limitaram suas atividades artísticas, no início da década de 1950.

Nessa fase de dificuldades, a liderança do TEN manteve contato estreito entre seus membros e colaboradores mais próximos. Nos anos posteriores ao Congresso, Guerreiro e Abdias consolidaram uma amizade praticamente familiar, em que se tornou costumeiro Abdias visitar a casa da família Ramos, então formada por Guerreiro, sua mulher Clélia e sua filha recém nascida Eliane (Léa Garcia, 2003). Outra pessoa próxima a Guerreiro na época foi o jovem Haroldo Costa. Ex-ator do TEN, Haroldo havia se afastado do teatro negro para fundar o Teatro dos Novos⁷³, com outros jovens integrantes daquele teatro. Segundo este, Guerreiro era na época bastante solícito e atencioso com os integrantes do TEN que o procuravam.

Tanto Léa Garcia (2003) quanto Haroldo Costa (2003) afirmam que Guerreiro não se afastou do teatro negro no período posterior ao Congresso de 1950, algo que só teria ocorrido, segundo estes, quando de sua ida para os EUA, em 1965⁷⁴. Entretanto, tal proximidade não se efetivou mais como colaboração prática com o TEN, conforme estabelecida entre 1948-50, com exceção de sua participação direta no Concurso Cristo de Cor e da Semana de Estudos sobre Relações Raciais, ambos em 1955.

Em grande parte, esse distanciamento de Guerreiro do teatro negro pode ser explicado pela reorientação que este passou depois do Congresso de 1950, pois, desde então, o TEN se limitou as atividades de formação dramática e encenação de peças. Todavia, apesar desse afastamento institucional, Guerreiro seguiu com uma crescente preocupação em teorizar o negro brasileiro, colocando-se como colaborador do teatro negro. Esse era um interesse reforçado, desde então, pela sua amizade pessoal e familiar com alguns dos seus líderes, em particular, Abdias do Nascimento⁷⁵.

3.2 Niger sum

Em 1951, Getúlio Vargas volta ao poder governamental, eleito democraticamente. Assim como ocorrerá em 1939 - em sua inserção ao DEIP na Bahia - Guerreiro foi indicado pelo economista Rômulo Almeida, então representante da Assessoria Econômica de Vargas, para colaborar no Governo Vargas, como colaborador da Casa Civil do Governo. Neste posto, o sociólogo do DASP trabalhou na elaboração de projetos administrativos federais e na redação de discursos e mensagens do presidente (Oliveira, 1995: 149. Entrevista).

Essa época em que Guerreiro esteve integrado ao 2º. Governo Vargas foi, sem dúvida, importante em sua trajetória profissional e política. No alto escalão do governo, Guerreiro teve a oportunidade de se aproximar e/ou reencontrar diversos políticos e intelectuais influentes na política getulista, como Jesus Soares Pereira, Rômulo Almeida, Jaci Miranda, Neuda de Figueiredo, Antônio Strauss e Ignácio Rangel. Esse era um grupo intelectual que tinha grande confiança entre si e prestígio diante de Vargas (Pereira & Rego, In: Rangel, 1992: 13).

No segundo semestre do mesmo ano, Guerreiro começou a freqüentar as reuniões de um grupo de intelectuais chamado, posteriormente, de "Grupo de Itatiaia". Esse grupo contava, propositalmente, com a participação de paulistas, como Roland Corbisier, Miguel Reale, Almeida Salles, e cariocas como Hélio Jaguaribe, Rômulo Almeida, Ignácio Rangel e Guerreiro Ramos. Era um grupo de intelectuais majoritariamente formados no movimento integralista, que pretendiam construir um pensamento diretor nacional, visando a solução problemas relativos ao subdesenvolvimento (Marinho, 1986: 55)⁷⁶.

Uma pessoa que ficou intelectualmente próxima a Guerreiro Ramos nessa época foi o economista Ignácio Rangel. Egresso do Partido Comunista Brasileiro, de onde saiu em 1945, Rangel teve um papel fundamental na Assessoria Econômica do 2º. Governo de Getúlio Vargas⁷⁷.

Ainda em 1952, Guerreiro foi convidado por um antigo colega do DASP, Luiz Simões Lopes, para se integrar a uma nova instituição coordenada por ele: a Escola Brasileira de Administração Pública (EBAP), pertencente à Faculdade

Getúlio Vargas (FGV). Como professor da EBAP, Guerreiro concretizou, finalmente, seu desejo de construir uma carreira acadêmica que havia sido interrompido na FNFi, em 1942.

Ancorado em tais relações profissionais e políticas, Guerreiro retoma suas perspectivas sobre o negro no artigo "*Um herói da negritude*", escrito por ocasião da trágica morte de Aguinaldo Camargo. Neste artigo, de 1952, Guerreiro expõe uma perspectiva diferente daquele preconizada nos artigos *Senhores e escravos no Brasil* e *Os estudos sobre o negro brasileiro*. Se, nestes, Guerreiro estava preocupado em estabelecer uma crítica pública aos estudos raciais, em *Um herói da negritude*, ele está preocupado em retomar o tema da negritude discutindo-a em novo patamar teórico e prático, englobando tais críticas em uma posição política e teórica afirmativa do negro.

No cerne dessa nova percepção da negritude de Guerreiro estava o conceito de *niger sum*. Por este termo, Guerreiro entendia um processo de libertação existencial e psicológico a ser alcançado por todo aquele negro ou mestiço interessado em livrar-se do medo e da vergonha de proclamar sua condição racial, tão pejorativamente tratada na história do Ocidente.

Ao construir essa visão afirmativa do *niger sum*, Guerreiro expõe, indiretamente, de forma inédita, sua própria assunção como negro. Tratava-se de uma posição que, pelo que se pode averiguar dos textos de época, ele não havia assumido até então, preferindo colocar-se e ser visto sob o designio de "mulato". Diz o autor:

"Quem se propuser fazer a história das idéias no Brasil terá de registrar como uma das mais revolucionárias e ricas de implicações, aquela que define melhor o movimento do Teatro Experimental do Negro – a idéia da negritude.

É todo um humanismo que se contém nessa idéia-fôrça, um humanismo que postula um **niger sum**, na mesma acepção em que Tertuliano afirmava o seu **homo sum**, isto é, uma comoção idiossincrática do universo, resultante de uma peculiaríssima compenetração de fatores biológicos, semelhante, por exemplo, às circunstâncias, à cosmovisão judaica.

Oferece êste humanismo a todo negro, a todo mestiço uma verdadeira terapêutica espiritual, a libertação do medo e da vergonha de proclamar sua condição racial, a possibilidade de desmoralizar os equívocos

em torno do homem de côm, suscitado por uma longa etapa da história do Ocidente.

Estê patrimônio espiritual não se perderá, pois que, a sua criação e seu enriquecimento tem custado até o martírio.

Não foi outra coisa Agualdo Camargo senão um mártir da negritude. (...)

A negritude encontra-se em sua fase heróica. Os homens que vivem seu **pathos** são uns solitários, são criaturas paradigmáticas como Agualdo Camargo; êsse Agualdo que antes de morrer pediu que vestissem o seu cadáver com seu **smoking**.

Êie não era um plebeu. Era um príncipe da negritude” (Guerreiro Ramos, 1952: 1. Negritos originais).

Em um viés marcadamente universalista, portanto, Guerreiro se refere à negritude como um humanismo laico: caminho pelo qual o homem “mestiço” e “negro” assumiria sua condição racial como parte de si, e, desde esse processo de libertação, tornar-se apto a perceber seu valor e potencialidades humanas enquanto ser universal. Tratar-se-ia, pois, em outras palavras, de um processo afirmativo de resgate da auto-estima negra, premissa para a libertação das normatizações e determinações sociais que restringiriam seu valor intrínseco como homem.

Todavia, para Guerreiro, esse processo de libertação preconizado pela negritude estaria ainda restrito a uma elite intelectual, capacitada a atingir sua profundidade existencial e espiritual. Em suas palavras:

“Durante muito tempo, a negritude será uma elaboração cultural cuja fruição se restringirá a um pequeno grupo de intelectuais. Nem as massas pigmentadas nem as elites brancóides do país estão em condições de assimilar tôdas as implicações deste valor” (Guerreiro Ramos, 1952: 1).

Segundo o autor, essa incapacidade se explicaria porque a assunção da negritude se colocaria contra hábitos e modos de pensar enraizados de cima a baixo na sociedade brasileira. Diz Guerreiro:

“É compreensível que a tese da negritude tenha suscitado irritação e incompreensão. Ela se choca de encontro a hábitos e pensar muito inveterados em nosso meio, os quais têm recebido a sanção das personalidades mais relevantes” (Guerreiro Ramos, 1952:1).

Na ênfase no aspecto vanguardista de uma elite intelectual e da realização da pessoa, Guerreiro se mantém, assim, em continuidade com sua percepção do caráter aristocrático da “cultura” (espiritual), que só poderia ser captada e trabalhada por uma elite intelectual apta a compreendê-la, conforme exposto no seu livro *Introdução à cultura*, em 1939.

Essa é uma continuidade que pode ser também estabelecida quando Guerreiro contrapõe a riqueza espiritual e material nos seguintes termos: “*êsse Aguinaldo que antes de morrer pediu que vestissem o seu cadáver com seu smoking. Êle não era um plebeu. Era um príncipe da negritude*”. Ou seja, ao enfatizar a superioridade da riqueza espiritual sobre a riqueza material, Guerreiro se recoloca àquela visão professada em *Introdução à cultura*, como a superioridade do SER (aspecto qualitativo da cultura) sobre o TER (aspecto quantitativo da civilização).

Em uma exposição que se tornaria comum em seus escritos pós-Congresso de 50, Guerreiro dá à sua nova visão da negritude uma correspondência factual alicerçada em sua práxis no TEN. Aqui, faz-se necessário expor uma passagem já exposta neste trabalho:

“Os que participaram do Primeiro Congresso do Negro Brasileiro hão de lembrar-se da figura de Aguinaldo Camargo na noite em que se discutia a tese de Ironides Rodrigues sobre “A Estética da Negritude”.

A palavra caiu no meio da assembléia como um espantalho. Viram nela um propósito racista de exaltação do negro. Aguinaldo foi dos poucos que percebeu o valor catártico ou psicanalítico do termo. Foi nesse dia, que êle defendeu sua 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 inconsciente, por exemplo, quando associa à cor preta significados pejorativos, elaborados em contextos históricos já ultrapassados. Reeducar o branco para perceber a beleza negra e estimá-la, como uma realidade intrínseca” (Guerreiro Ramos, 1952: 3).

Ademais, essa passagem é importante porque nela Guerreiro torna pública uma tese que atribui a Aguinaldo Camargo: a beleza negra deve ser valorizada não por ser negra, mas por sua “realidade intrínseca”. Como ver-se-á adiante, essa tese será retomada - conscientemente ou não - por Guerreiro, no

desenvolvimento de sua visão humanista e universalista do negro em seus escritos posteriores.

3.3 Anos polêmicos

No início de 1953, Roland Corbisier e os intelectuais cariocas que pertenciam ao “Grupo de Itatiaia” se uniram para fundar uma nova congregação: o Instituto Brasileiro de Estudos Sociais (IBESP), do qual o filósofo e sociólogo Hélio Jaguaribe se tornou secretário-geral.

A formação do IBESP é um marco da história intelectual brasileira. Como aponta o cientista político Daniel Pécaut (1990: 109), a diferença fundamental do IBESP de outros grupos intelectuais, é que os intelectuais desta instituição -como Guerreiro Ramos - não pretendiam ser “pensadores da realidade”, como os intelectuais tradicionais, mas um grupo dirigente que pretendia assumir uma posição de liderança na política nacional.

A integração de Guerreiro no IBESP consolidou, sem dúvida, sua trajetória ascendente no campo intelectual e político da época, ancorada, então, em sua participação na assessoria de Vargas e no “Grupo de Itatiaia”.

Desde essa posição social privilegiada, Guerreiro deu vazão ao seu trabalho intelectual escrevendo *O processo de sociologia no Brasil: esquema de uma história das idéias* (1953). Neste ensaio, dedicado a Oracy Nogueira (antropólogo e professor da USP), Guerreiro postula uma série de questões sobre o papel da sociologia e o “transplante cultural” desta ciência no pensamento social brasileiro.

A idéia de fundo que percorre este ensaio do sociólogo getulista é sua tentativa de uma explicação do caráter supostamente alienado das elites nacionais, cuja alienação intelectual seria caso particular. Para isto, Guerreiro recorre ao conceito de “pseudomorfose histórica” conforme estabelecido por O. Spengler, no livro clássico *Decadência do Ocidente* (1917): “aqueles casos em que uma velha cultura estranha pesava com tamanha força sobre um país que uma cultura nova, autóctone, não conseguiu respirar e se tornou incapaz, não só de desenvolver formas expressivas peculiares e puras, mas também de alcançar a plenitude de sua consciência própria”. (Spengler, 1982[1917]: 295).

Seguindo este conceito, derivado da distinção cultura x civilização, Guerreiro observa que toda produção cultural, mesmo em um ramo de cultura especializada como a sociologia, encontraria sua essência criadora na vivência popular, na medida em que ali residiria sua autenticidade enquanto construção cognitiva autóctone.

Todavia, para o autor, essa autenticidade poderia ser historicamente obstruída, como estaria ocorrendo no Brasil, devido a uma diminuição ou falecimento temporário da capacidade criadora das camadas cultas do país⁷⁸. Essa era uma situação que, segundo Guerreiro, seria propícia para o estabelecimento de uma sociedade alienada, em que tais elites *"traduzem em vernáculo os produtos culturais de outros povos, adotam-no e propõem, por meio dum certo exemplarismo, a sua adoção em massa; por essa razão, "quase tôdas as contribuições de tais camadas trazem a nota do espúrio, visto que sem raízes nos elementos populares"* (Guerreiro Ramos, 1953: 34).

Para Guerreiro, essa situação alienada seria ainda mais drástica em sociedades coloniais ou ex-coloniais, como o Brasil, pois a escassa produção cultural de suas elites, se somaria um complexo de inferioridade do colonizado. Segundo o autor, uma situação existencial-psicológica que obedeceria à lei da imitação do superior pelo inferior, conforme formulada pelo filósofo francês Gabriel Tarde⁷⁹.

Dada essa situação "alienada" das elites cultas de sua época, Guerreiro defende que as maiores expressões da cultura culta brasileira seriam pensadores passados que teriam produzido obras sociológicas autenticamente nacionais. Sociológicas, porque historicistas, naquilo que visariam analisar nosso ser social na forma mesma que este deveria assumir dadas às circunstâncias históricas de nossa formação social; autênticas, porque supostamente enraizadas no elemento popular.

Aos autores que seguiriam tal ideal, Guerreiro define como integrantes de uma corrente que poder-se-ia chamar de "sociologia nacional", visto que estes estariam preocupados em utilizar o conhecimento para a compreensão da

realidade nacional. Seriam precursores dessa corrente intelectuais como Alberto Torres, Euclides da Cunha, Sílvio Romero e Oliveira Vianna.

Outra corrente de idéias, oposta a esta primeira, seria aquela que estaria realizando uma sociologia “descomprometida” com os problemas nacionais, sem força operativa, reproduzindo acriticamente as doutrinas vigentes nos centros europeus e norte-americanos. Guerreiro alcunha essa segunda corrente como “sociologia consular”, na qual agrupa autores como Tobias Barreto, Pontes de Miranda, Tristão de Ataíde (Alceu A. Lima)⁸⁰, Pinto Ferreira e Mário Lins.

Essa “corrente consular”, para Guerreiro, teria um sub-ramo particular, interessado nos “estudos sobre o negro”, cujos integrantes seriam Nina Rodrigues, Arthur Ramos e Gilberto Freyre. Segundo o autor, esses seriam autores, que possuiriam um *complexo de alienação consular* que os colocaria da mesma perspectiva analítica de pesquisadores e viajantes estrangeiros interessados nos assuntos nacionais, como Saint Hilaire, Hans Staden, Alfred Metraux, Donald Pierson, Herskovits, Roger Bastide e Emilio Willens⁸¹.

Na análise deste sub-ramo do pensamento nacional, Guerreiro recupera sua crítica de *Os estudos sobre o negro brasileiro*, transcrevendo suas palavras sobre a suposta perspectiva estática e inócua dos autores em apreço acerca do negro brasileiro⁸². Entretanto, agora, Guerreiro defende que tal perspectiva estática seria o desvirtuamento de um ideal mais amplo: a construção de uma sociologia autóctone, que se integraria eficazmente na superestrutura institucional do país como instrumento de construção nacional⁸³.

A partir de 1953, portanto, com a publicação de *O processo de sociologia no Brasil*, as críticas de Guerreiro as obras e aos estudiosos sobre relações raciais no país passam a fazer parte de uma análise mais ampla à forma de realização de trabalho científico no país, em particular, àquele existente na academia. Esse posicionamento de Guerreiro em relação ao trabalho sociológico, que incluía uma crítica direta aos trabalhos de intelectuais de renome, como Gilberto Freyre, Roger Bastide e Donald Pierson, revela sua disposição para firmar-se como um cientista representativo do campo sociológico em formação no país. Tratar-se-ia, pois, de um intelectual suficientemente legitimado para defender, publicamente, uma

proposta epistemológica e política para a realização do trabalho sociológico no país⁸⁴. Nesse sentido, ao defender as posições teóricas e políticas dos intelectuais engajados na construção de um “projeto nacional”, Guerreiro defendia, indiretamente, sua própria posição como integrante de uma *intelligentsia* nacional, no ano em que se associava ao IBESP.

Entretanto, essa visão “nacionalista” do trabalho sociológico defendido por Guerreiro Ramos e outros estava longe de ser uma perspectiva unânime dos cientistas sociais à época, pelo contrário. Tais divergências políticas e teóricas em relação ao trabalho científico vigente ficaram evidentes no II Congresso Latino-americano de Sociologia, em julho de 1953.

Neste encontro, Guerreiro, como presidente da Comissão de Estruturas Nacionais e Regionais, expôs sete teses para a construção de uma “sociologia nacional”, enquanto modelo de realização do trabalho teórico a ser adotado pelos países latino-americanos. Tais teses, entretanto, foram rechaçadas pela maioria dos participantes (21 votos contra 9), entre eles, os professores Roger Bastide, Florestan Fernandes e Darcy Ribeiro.

Depois dessa “derrota” no Congresso de 1953, Guerreiro organizou um contra-ataque público. Para tanto, explicitou suas divergências contra os intelectuais que produziram a sociologia “consular” ou “descompromissada” com a realidade nacional, em artigos publicados no *Diário de Notícias*.⁸⁵ Dentre tais teses, Guerreiro defendeu uma que enfocava os estudos raciais e étnicos nos países latino-americanos:

“É francamente desaconselhável que o trabalho sociológico, direta ou indiretamente, contribua para a persistência, nas nações latino-americanas, de estilos de comportamento de caráter pré-letrado. Ao contrário, no que concerne às populações indígenas ou afro-americanas, os sociólogos devem aplicar-se no estudo e na proposição de mecanismos de integração social que apressem a incorporação desses contingentes humanos na atual estrutura econômica e cultural dos países latino-americanos” (Guerreiro Ramos, 1995 [1954]: 160).

Como se pode averiguar das análises subseqüentes, esta tese de Guerreiro se coaduna com suas propostas acerca da suposta necessidade de criar uma

sociologia dinâmica do negro, cujo objetivo primordial seria a integração definitiva da população negra à vida nacional moderna. Tratar-se-ia de um ideal que, segundo Guerreiro, estaria sendo desvirtuado pelos estudos raciais então existentes, majoritariamente interessados no aspecto “pitoresco” e “secundário” da questão, ligados à preservação das “sobrevivências” africanas no Brasil.

A partir desta tese - apresentada no Congresso de Sociologia - e do seu estudo *O processo de sociologia no Brasil*, que tiveram uma divulgação mais ampla do que seus artigos⁸⁶ e livros⁸⁷ anteriores, Guerreiro coloca a temática negra no Brasil como tema central de seus embates no campo intelectual e sociológico entre 1953-54, como, por exemplo, nos seus debates com os sociólogos Roger Bastide e Luiz A. Costa Pinto.

No final de 1953, Roger Bastide escreve um artigo intitulado “*Carta aberta a Guerreiro Ramos*”, publicado na revista *Anhembi*, com comentários críticos ao ensaio *O processo de sociologia no Brasil*. Professor de sociologia da Universidade de São Paulo, Bastide havia chegado ao Brasil em 1938, estabelecendo fértil contato no campo intelectual artístico nacional e colaborando regularmente com a imprensa escrita paulistana e carioca. Em contato próximo com diversos intelectuais prestigiados como Mário de Andrade, Arthur Ramos e Gilberto Freyre, Bastide se esforçou por formar um pensamento em interlocução estreita com as discussões e debates correntes do meio intelectual nacional. Como assinala a antropóloga Fernanda Peixoto (2000: 93 e seguintes), tratava-se, de fato, de uma etapa brasileira em seu pensamento, em que Bastide buscava um caminho sistemático para à compreensão de elementos da cultura brasileira e do Brasil moderno. Nessa investigação, Bastide encontrou na temática da cultura afro-brasileira uma rica fonte de estudos, em que o sociólogo francês buscou driblar exotismos para compreender sua importância presente e futura para a compreensão do Brasil moderno, sincrético, marcado por cisões de diversos tipos (Peixoto, 2000: 146).

Inteirado das discussões correntes do meio intelectual nacional, Bastide critica a visão de Guerreiro Ramos por duas razões fundamentais: a) Guerreiro estaria equivocado ao imaginar que as idéias dos “africanistas”, Gilberto Freyre ou

dele próprio não teriam força operativa, seriam idéias gratuitas; b) as propostas de Guerreiro acerca de uma “sociologia prática” do negro, além de confusas, são contraditórias, pois sua própria existência seria uma promoção de exotismo e alienação.

Em verdade, enquanto críticas pontuais, ambas as colocações de Bastide estão corretas em sua análise de *O processo de sociologia...* Isso, por duas razões principais: a) Guerreiro, de fato, se expressa de forma contraditória em seu ensaio, pois não deixa claro que sua crítica aos “africanistas” e aos demais estudiosos do negro, não derivaria da sua suposta falta de capacidade ou força operativa, mas de sua perspectiva “estática” (portanto, conservadora) diante do negro; b) como revela a crítica de Bastide, Guerreiro dá vazão a todo tipo de especulação, quando não define o que seria sua posição acerca da sociologia do negro. Seria uma sociologia prática do negro? Uma sociologia aplicada? Uma sociologia militante? Estas e outras questões ficam sem resposta em *O processo de sociologia...*

Ocorre, entretanto, que ambas as colocações de Bastide - apesar de corretas - revelam uma “incompreensão” do pensamento de Guerreiro acerca do negro brasileiro, conforme estabelecido nos artigos *Senhores e escravos no Brasil*, *Os estudos sobre o negro brasileiro* e o *Herói da negritude*⁸⁸. Essa “incompreensão” de Bastide deriva do fato dele não se ater que a visão humanista da negritude de Guerreiro tinha como premissa produzir uma percepção não essencializada do negro brasileiro. Como tal, sua crítica aos estudos raciais deveria ser entendida como uma crítica ao caráter racista que estes promoveriam sobre o negro. Esse foi um argumento abordado por Guerreiro naqueles artigos anteriores, e que foi retomado em diversos artigos entre 1953-54, como, por exemplo, em *Impostura e relações de raça* (1954):

“Tal sociologia e tal antropologia [do negro brasileiro], a uma análise profunda, revelam-se afetadas de um imperialismo mental em face da gente de côr, de vez que a converte num corpo estranho dentro da comunidade. Ademais tornaram-se fator retardativo de um processo de confusão do elemento negro nas populações nacionais. Como pretendo mostrar nos estudos que publicarei, tôda esta corrente sociológica e antropológica

exprime antes um problema do branco brasileiro ou latino-americano do que um problema do negro” (Guerreiro Ramos, 1954: 4).

Evidentemente, não há dúvida que essa “interpretação errônea” de Bastide era causada pelo próprio Guerreiro, que não expressou adequadamente no ensaio *O processo....*, suas posições políticas e teóricas acerca do negro brasileiro e dos estudos raciais. Em verdade, uma falha explicável pela disposição implícita de Guerreiro em colocar tais colocações sobre do negro brasileiro a reboque de uma teoria social nacionalista ainda em fase de elaboração. Seja como for, pelos artigos posteriores de Guerreiro, é crível que a crítica de Bastide sobre sua exposição contraditória acerca dos estudos raciais foi, de fato, importante para que o sociólogo getulista construísse um pensamento rigoroso sobre o tema.

Outro debate que colaborou diretamente para tal formação, foi àquele promovido pelo seu ex-companheiro de Faculdade, o sociólogo Luiz A. Costa Pinto, em seu livro *O negro no Rio de Janeiro* (1953)⁸⁹, realizada sob patrocínio do Projeto UNESCO. Foi uma obra escrita entre 1951-52, contando com o auxílio do etnólogo Edison Carneiro (Maio, 1997b: 136).

Fruto direto do ambiente polêmico resultante da 1^o. Congresso do Negro Brasileiro, o livro de Costa Pinto portava uma crítica impiedosa ao Teatro Experimental do Negro e suas lideranças, em particular, Guerreiro Ramos. Analisando as relações raciais sob um enfoque na modernização urbano-industrial do Rio de Janeiro pós-30, Costa Pinto distingue dois tipos de organização no movimento negro carioca: associações tradicionais e as associações de novo tipo.

Essa distinção se fundamentaria nos seguintes parâmetros: a) variantes históricas de posição dos grupos de cor em relação à sociedade em mudança; b) diferenciações internas de classe e status entre as organizações negras.

Baseado em tal análise, Costa Pinto argumenta que a diferença fundamental entre as associações negras tradicionais e as de novo tipo é que as primeiras seriam formadas majoritariamente pelo “negro massa” ou proletário, enquanto que as segundas seriam formadas por uma pequena classe média negra, que se legitimaria como elite através do discurso da consciência racial (Costa Pinto, 1998 [1953]: 235). Tomando o TEN como exemplo, Costa Pinto

defende que esta elite negra viveria sob um impasse insuperável, pois, não aceita pela sociedade branca, ela estaria se legitimando pela proclamação de uma auto-alienação equivocada através do “mito da negritude”, que, na visão de Costa Pinto, tratar-se-ia de um “racismo às avessas”. Essa ideologia, para o sociólogo da FNFi, estaria, pois, fadada ao fracasso, visto que as massas negras se identificariam muito mais com a consciência de classe do que com a racial (Costa Pinto, 1998 [1953]: 245).

Mas Costa Pinto foi mais longe. Citando explicitamente Guerreiro Ramos, tratou-o como estudo de caso de uma situação típica de ambigüidade pessoal, supostamente própria das pessoas de cor em ascensão social. Para Costa Pinto, tal dilema pessoal seria próprio de sua situação social ambígua, pois apesar destes estarem em estratos superiores da sociedade, eles não seriam realmente aceitos pela camada branca dominante. Aludindo a esses indivíduos e, indiretamente, a Guerreiro Ramos, Costa Pinto cita a figura do “mulato pernóstico”, como um epíteto popular que definiria tal tipo social (Costa Pinto, 1998 [1953]: 240).

Mesclando análise sociológica e ataque pessoal, o livro de Costa Pinto tentava ridicularizar a práxis de Guerreiro Ramos na época de maior ascensão profissional do sociólogo getulista. É interessante que Costa Pinto proporcionou, nesse caso, um exemplo lapidar de sua teoria das relações raciais, mostrando como um hipotético membro da elite branca não podia aceitar, pacificamente, a incorporação de indivíduos negros ou mestiços a sua estirpe.

Nesse sentido, como sugere Marcos Chor Maio (1997b: 150), o estudo de Costa Pinto foi decisivo na formação intelectual de Guerreiro Ramos, porque confirmou suas convicções críticas a respeito dos estudiosos de relações raciais no país. É provável mesmo que sem Costa Pinto e seu livro *O negro no Rio de Janeiro*, Guerreiro não houvesse escrito *O problema do negro na sociologia brasileira*, *O negro desde dentro* e a *Patologia social do “branco” brasileiro*; sem dúvida, os mais importantes artigos de Guerreiro sobre o negro.

Não por acaso, o cerne da temática intelectual levanta na *Patologia social do branco brasileiro*, ou seja, o negro como problema do branco, já se encontrava

desenvolvida no artigo *Sociologia clinica de um baiano claro*. Trata-se de um artigo escrito por Guerreiro no final de 1953, com uma tentativa preliminar de problematizar o "branco" brasileiro tendo como objeto de estudo o sociólogo Costa Pinto:

"Uma perspectiva nova discerne-se atualmente nos estudos brasileiros sobre relações de raça. O autor deste artigo, como é notório, assume de boa mente, a principal responsabilidade no encaminhamento de tais investigações. (...)

As dificuldades que o pesquisador encontra neste campo não podem ser subestimadas. A metodologia e as categorias para tal estudo só agora estão sendo esboçadas. Por outro lado é escassa a documentação informativa sobre a matéria. (...) Mas é preciso dizer **uma basta** a esta omissão lamentável de nossa ciência social e, mesmo afrontando perigos, fazer esta reivindicação. O "branco" brasileiro é também um objeto de ciência. É um direito que lhe assiste e que só os energúmenos lhe podem negar. Na defesa deste direito, quero ser o primeiro a me colocar, pois resolvi dedicar minha vida ao estudo das relações humanas.

O fato de que o iniciador destes estudos no Brasil seja um cientista de raça negra é, por si só, um testemunho da vigência, em nosso meio, de apreciável grau de confraternização étnica e, além disto, garante a isenção de animo, a objetividade na observação dos fatos. (...)

O caso que se tratará aqui é o de um baiano "claro" de classe média, e que abraçou a carreira de sociólogo [Costa Pinto]. Estas indicações são importantes, pois contribuem decisivamente para uma melhor inteligência do problema. Na Bahia, o cidadão claro da classe média apresenta, quando em relação com as pessoas de cor, um comportamento particular e que se explica historicamente. Um dos fatores da particularidade dêste comportamento é o choque frontal entre o preconceito de que é portador o "claro" e a atitude das pessoas de cor da classe média. (...) De um modo geral os negros e mulatos baianos da classe média ladinizam-se, esmeram-se em processos sutis de afirmação própria e de competição frontal com os "claros".

Tal comportamento se choca fortemente com a expectativa dos "claros", nos quais a educação familiar inculcou uma imagem estereotipada do negro como ser inferior, tímido e subserviente (...) Assim, quando os "claros" em competição e nas relações com os negros e mestiços, são por estes vencidos ou simplesmente obstaculizados, traumatizam-se fortemente, tornam-se "ressentidos" e exprimem o seu "ressentimento" procurando atingir os seus competidores de cor com atitudes equivalentes a – "negro, se enxergue", ou "negro, procura teu lugar" (Guerreiro Ramos, 1953. Negrito original).

É desde essa perspectiva, que visa entender o negro enquanto problema do "branco", que Guerreiro Ramos vai escrever seus próximos artigos sobre o negro brasileiro na década de 1950.

3.4 Sociologia nacional, consular e do negro

Em 1954, Guerreiro publica a *Cartilha brasileira do aprendiz de sociólogo*. É um livro de em que o autor reuniu diversos artigos publicados no jornal *Diário de Notícias* entre 1953-54, nos quais defendia suas posições teóricas e políticas assumidas no II Congresso Latino-americano de Sociologia. A questão do negro aparece com destaque no capítulo *O problema do negro na sociologia brasileira*, publicado, originalmente, na revista *Cadernos do Nosso Tempo*, órgão de imprensa do IBESP, no primeiro semestre de 1954.

Ao tratar da temática negra neste capítulo, Guerreiro a vincula aos demais capítulos do livro, escritos, majoritariamente, na defesa de suas teses acerca da “sociologia nacional”. Entretanto, conforme aqui abordado, a temática negra se coloca para além do debate sociologia nacional x sociologia consular, levantando problemas instigantes sobre o negro brasileiro que, segundo o autor, seriam derivadas de sua práxis no Teatro Experimental do Negro.

No *Problema do negro na sociologia brasileira* Guerreiro retoma a distinção entre sociologia nacional e sociologia consular, elaborada em *Processo de sociologia...* Todavia, aqui, ele redefine tal distinção. Se, em *Processo de sociologia...*, Guerreiro fundamenta essa dualidade por sua autenticidade, enquanto enraizada no elemento popular (na tradição da cultura [*Kultur*] alemã), em *Problema do negro...* ele a redefine por dois parâmetros: a) sua posição crítico-assimilativa diante das ciências estrangeiras; b) sua teorização na perspectiva do vir-a-ser nacional. Partindo destes pressupostos, Guerreiro retoma sua classificação do pensamento social brasileiro evocando a criação de uma perspectiva científica e militante do negro, em outras palavras, uma práxis do negro brasileiro.

Seguindo tais parâmetros, Guerreiro define a existência de três correntes de pensamento social sobre o negro brasileiro: a) corrente “consular” ou “enlatada”; b) sociologia nacional; c) sociologia do negro.

A corrente “consular” ou “enlatada”, para o autor, seria aquela composta por autores nacionais e estrangeiros que veriam as relações raciais nacionais a partir de categorias e valores induzidos de realidades exógenas, de fato, européia e norte-americana. Tal atitude consular – segundo Guerreiro - seria majoritária na sociologia e na antropologia aqui praticada. Para o autor, tais disciplinas utilizariam categorias e conceitos inapropriados para o estudo das relações étnicas e raciais no Brasil, como, por exemplo, os conceitos de raça, aculturação e mudança social.

O conceito de raça, por exemplo, para o autor, estaria intrinsecamente ligado a origem imperialista da antropologia, como racionalização da espoliação colonial. Por isso, sua utilização literal pelos antropólogos e sociólogos locais, serviria apenas para justificar e legitimar interesses depreciativos de nossa população. O mesmo ocorreria com o conceito de aculturação, que, transplantado ao Brasil, onde a ideologia da brancura ocuparia lugar hegemônico, estaria justificando sua dominação ideológica na sociedade. Ou ainda, o conceito de mudança social, que, para Guerreiro, atribuiria importância primordial a aspectos secundários das reformas sociais regionais, como àquelas promovidas por agências educadoras e sanitárias, que, segundo o autor, seriam resolvidos com reformas econômicas e políticas das comunidades (Guerreiro Ramos, 1995 [1954]: 165-67).

Para Guerreiro, portanto, a utilização literal destes conceitos pelos estudiosos locais, por sua origem e funcionalidade “imperialista”, produziria uma racionalização da dominação interna, pois atribuiriam importância central a características culturais e psicológicas dependentes da fase de desenvolvimento econômico pela qual o país estaria passando. Em outros termos, poder-se-ia dizer que, para Guerreiro, o essencialismo sobre o qual repousa tal óptica de análise seria marcadamente “conservador”, pois tomaria características culturais atuais, dependentes de nossa fase de desenvolvimento nacional, como realidades imanentes e a-históricas dos membros de determinada comunidade ou grupo étnico. Nas palavras do autor:

“Nossos grandes problemas “antropológicos” – o do índio e o do negro – são aspectos particulares do problema nacional de caráter eminentemente econômico e político. Daí resulta que, sem estribar-se na teoria geral da sociedade brasileira, o antropólogo, em nossos país, se expõe a tornar-se uma espécie de “mercenário inconsciente” ou, na melhor das hipóteses, um esteta.

Rigorosamente, é lícito afirmar que, em países como o Brasil, o trabalho antropológico terá sempre sentido dispersivo se não se articula com o processo de desenvolvimento econômico. Na fase em que se encontra, o mero aspecto “antropológico” dos seus problemas é acentuadamente subsidiário. Nossos problemas culturais, no sentido antropológico, são particulares e dependentes da fase de desenvolvimento econômico do Brasil” (Guerreiro Ramos, 1995 [1954]: 167).

Segundo Guerreiro, essa tendência “conservadora” da antropologia e da sociologia nacional seria flagrante em sua imagem exotizadora do negro brasileiro. Para o autor, a corrente consular, desde os cronistas estrangeiros até os estudiosos do campo de estudos raciais da década de 1950, teria esta característica de tomar o negro como ser “mumificado”, folclórico, exótico, distante da “realidade nacional”.

Nesta corrente de intelectuais “enlatados” ou “consulares” preocupados com o “problema do negro”, Guerreiro destaca Nina Rodrigues, Oscar Freire, Arthur Ramos, Gilberto Freyre, Manoel Querino, e outros estudiosos das relações raciais da década de 1950, como Roger Bastide, Costa Pinto, Florestan Fernandes, Donald Pierson, Charles Wagley e Thales de Azevedo. Entre estes autores contemporâneos e Nina Rodrigues – no ver de Guerreiro Ramos - só os diferenciaria a mudança da teoria que eles seguiriam nos países centrais, que teria transformado o problema da raça no da cultura que, desde então, legitimava suas visões conservadoras em defesa da aculturação do contingente negro à “sociedade brasileira”. As Conferências Afro-Brasileiras (I-1933 e II-1937) e o Projeto UNESCO (1953-56) seriam exemplos desta prática subordinada de ver o negro como ser exótico e distante da realidade nacional. Diria o autor em relação ao Projeto UNESCO:

“Tais documentos [da socioantropologia nacional do negro] são frutos de uma visão alienada ou consular do Brasil, de uma visão desde fora do país. Embora redigidos por brasileiros, eles se incluem na tradição dos

antigos relatórios para o Reino..., ainda que, hoje, o Reino se metamorfoseie na UNESCO, sediada em Paris...”(Guerreiro Ramos, 1995[1954]: 197).

A prática de estudar o negro como um problema no Brasil seria, portanto, derivada de uma transplantação científica que, para o autor, seria fruto de problemas existenciais de nossa população. Guerreiro atribui tais “problemas existenciais” a uma patologia social (que vai ser retomada no ensaio *Patologia social do “branco” brasileiro*, 1955), que faria com que o “branco” brasileiro e o negro “aculturado” aderissem a um padrão estético europeu, vendo a realidade étnica do país desde àquela óptica exógena.

Para Guerreiro, o caso brasileiro não seria único. Pelo contrario, devido à europeização do mundo, o desejo de ser branco ou de parecer branco, enquanto designativo de excelência, seria fato comum às sociedades formadas por colonização ou recém-colonizadas por europeus. Esse seria um desvio existencial que faria com que as populações destes países e áreas colonizadas aderissem a um padrão cultural e estético eurocêntrico. Diz o autor:

“As categorias da estética social nas culturas autênticas são sempre locais e, em última análise, são estilizações de aspectos particulares de circunstância histórica determinada. Tais categorias são assimiladas pelo indivíduo na vida comunitária. Aprende-se a definir o belo e o feio por meio da conveniência quotidiana, do processo social. Cada sociedade, na medida em que se conserva dotada de autenticidade ou de integridade, inculca, em cada um dos seus membros, pela aprendizagem, padrões de avaliação estética, os quais reforçam as suas particularidades. (...) Todavia, 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 determinada sociedade, de padrão estético exógeno, não induzido diretamente da circunstância natural e historicamente vivida. É, por exemplo, este fenômeno patológico o responsável pela ambivalência de certos nativos na avaliação estética. O desejo de ser branco afeta, fortemente, os nativos governados por europeus. (...)”

Ora, o Brasil, como sociedade europeizada, não escapa, quanto à estética social, a patologia coletiva acima descrita. O brasileiro, em geral, e, especialmente, o letrado, adere psicologicamente a um padrão estético europeu e vê os acidentes étnicos do país e a si próprio, do ponto de vista deste. Isto é verdade, tanto ao brasileiro de cor como ao claro. Este fato de nossa psicologia coletiva é, do ponto de vista da ciência social, de caráter patológico, exatamente porque traduz a adoção de critério artificial, estranho

à vida, para a avaliação da beleza humana. Trata-se, aqui, de um caso de alienação que consiste em renunciar a indução de critérios locais ou regionais de julgamento do belo, por subserviência inconsciente a um prestígio exterior” (Guerreiro Ramos, 1995[1954]: 194-95).

Vê-se, nesta citação, a importância atribuída por Guerreiro Ramos a alienação estética das populações colonizadas por dominadores europeus. Aqui, sua preocupação quanto ao tema, que se pode rastrear no início de sua colaboração com o TEN (os concursos de beleza negra no final da década de 1940), atinge seu ápice. Conforme colocado pelo autor, nesta passagem, a alienação estética seria a causa primordial da alienação psicológica e cultural dos países colonizados por povos exógenos, dado que ela atingiria o inconsciente dos indivíduos naqueles valores sociais primários, em que estes tornar-se-iam seres sociais, como, por exemplo, no campo da estética social, na indução do belo e do feio. Para Guerreiro, em sociedades europeizadas, como o Brasil, tais critérios de percepção, entre outros, seriam determinados pela ideologia da brancura, visto que nossa formação colonial foi dominada por europeus e descendentes de europeus⁹⁰.

A visão exotizadora do negro refletiria, pois, no meio intelectual, essa alienação patológica de nossa população. Nesse sentido, o papel ideológico fundamental dos estudos étnicos e raciais do negro seria tornar distante o próximo: transformar o negro no Outro do “branco” brasileiro. Esse elemento ideológico dos estudos raciais poderia ser identificado pela própria escolha do negro como objeto de uma ciência institucionalizada; fosse ela a antropologia, sociologia, política, etc.

Para Guerreiro, tratar-se-ia, então, de superar a fase de estudos do negro nos moldes acadêmicos convencionais, visto que, nestes casos, o objeto de ciência, “problema do negro” - fruto da ideologia da brancura - refletiria mais um problema do “branco” brasileiro do que do próprio negro⁹¹. Diz o autor:

“Esta alienação do padrão de nossa estética social é particularmente notória quando se considera que foram sociólogos e antropólogos do Estado da Bahia, por assim dizer, de uma terra de negros, de um Estado em que o

contingente de brancos é, ainda hoje, minoritário, foram eles que se extremaram no estudo do chamado “problema do negro”.

O que explica, portanto, esse “problema” de nossa ciência social é uma alienação, uma forma mórbida de psicologia coletiva, a patológica social do branco e do baiano, principalmente. (...)

A mim parece necessário seguir esta pista na análise do nosso “problema do negro”, negligenciando mesmo os seus aspectos econômicos. O que nos interessa aqui é focalizar a questão do ângulo psicológico, enquanto socialmente condicionado, é atingir a sociologia funcional e científica do negro, inteiramente por fazer até agora, desde que os estudos da questão que se rotulam de sociológicos e antropológicos não são mais do que documentos ilustrativos da ideologia da branquidão ou da claridade” (Guerreiro Ramos, 1954 [1995]: 196-97).

Exacerbado seu ponto de vista, Guerreiro questiona as análises que procurariam algo específico ao negro, que não se restringisse ao fato dele ter uma cor de pele mais escura e as decorrências psicológicas da existência desta cor em uma sociedade colonial-racista, cujo ideal valorativo seria o branco europeu. Em suas palavras, uma “sociedade europeizada”, mentalmente subserviente a padrões exteriores à sua comunidade:

“Em princípio, o negro, no domínio da sociologia brasileira, foi problema porque seria portador de traços culturais vinculados a culturas africanas, pelo que, em seu comportamento, apresenta como sobrevivência. Hoje, continua a ser assunto ou problema, porque tende a confundir-se pela cultura com as camadas mais claras da população brasileira.

Neste ponto, é oportuno perguntar: Que é que, no domínio de nossas ciências sociais, faz do negro um problema, ou um assunto? (...)

Determinada condição humana é erigida à categoria de problema quando, entre outras coisas, não se coaduna com um ideal, um valor ou uma norma. Quem a rotula como um problema, estima-a ou a avalia anormal. Ora, o negro no Brasil é objeto de estudo como problema na medida que discrepa de que norma ou valor?

Os primeiros estudos no campo trataram das formas de religiosidade do negro. Terá, porém, o negro, entre nós, religião específica. Objetivamente, não. (...)

Tem sido, também, considerada com frequência a criminalidade do negro. Terão, porém, o negro e seus descendentes criminalidade específica? Objetivamente, ainda não. (...)

Por outro lado, careceria de base objetiva a afirmação de que o negro no Brasil manifestasse tendências específicas essenciais na vida associativa, na vida conjugal, na vida profissional, na vida moral, na utilização de processos de competição econômica e política. O fato é que o negro se comporta sempre essencialmente como brasileiro, embora, com o dos brancos, esse comportamento se diferencie segundo as contingências de região e estrato social. (...)

Nestas condições, o que parece justificar a insistência com que se considera como problemática a situação do negro no Brasil é o fato de que ele é portador de pele escura. A cor da pele do negro parece constituir o obstáculo, a anormalidade a sanar. Dir-se-ia que na cultura brasileira o branco é o ideal, a norma, o valor, por excelência” (Guerreiro Ramos, 1995 [1954]: 190-92).

Aqui se chega a uma reflexão interessante. Não tendo o negro brasileiro cultura, religião, território, aspectos diferenciais da vida social ou língua específica, qual seria o fator que condicionaria a existência do negro enquanto grupo étnico e/ou racial no Brasil à época? Aliás, uma referência corrente nos próprios artigos de Guerreiro? A hipótese aqui levantada é que essa aparente contradição na visão de Guerreiro Ramos se esclarece se observar-se que, para o autor, a condição étnica do negro brasileiro não derivaria de sua pertença a uma cultura ou língua particular, mas a um grupo social que, embora majoritário no país, possuiria uma identidade social dada pelo “Outro”, no caso, o “branco” brasileiro. Em outros termos, poder-se-ia dizer que, para Guerreiro, só existiria o “negro” porque o “branco” o vê como etnicamente diferente de si, mesmo quando este estivesse perfeitamente identificado com o “negro” pela cultura, religião, território, etc.

É, nesse sentido, que, para Guerreiro, a partir do momento que se considerasse o negro como elemento “normal” da população brasileira, não haveria porque falar em “problema do negro”, visto que, para o autor, no Brasil, o negro é povo, para além de sua condição étnica produzida pelo “branco” brasileiro.

Todas essas afirmativas e teses de Guerreiro referem-se a sua visão crítica da chamada corrente consular de nosso pensamento social. Há de se lembrar, entretanto, que, para o autor, existiriam ainda duas outras correntes de pensamento sobre o negro no Brasil: a sociologia nacional e a do negro. Veja-se como Guerreiro analisa estas duas correntes.

Para Guerreiro, a corrente que se intitulou “sociologia nacional”, seria aquela que apesar de inúmeros erros de interpretação científica, ou mesmo, abertamente racistas, procurariam analisar o negro incorporando-o à nacionalidade como um elemento “normal” da população brasileira. Segundo o autor, os intelectuais formadores dessa tendência, independente de suas

ambigüidades e diferentes orientações teóricas, se caracterizariam por uma atitude crítico-assimilativa em face da ciência social estrangeira, pensando sobre a formação de um "tipo étnico brasileiro". Para Guerreiro, seriam integrantes desta corrente pensadores como Silvio Romero, Euclides da Cunha, Oliveira Vianna e Alberto Torres.

A estas duas correntes (consular e nacional) se contraporía uma terceira: a sociologia funcional do negro. Segundo Guerreiro, ela representaria o amadurecimento das idéias presentes em grupos e pessoas desde o princípio da formação brasileira como, por exemplo, os quilombolas, Joaquim Nabuco, Luís Gama, Álvaro Bomilcar, etc. Guerreiro vê o TEN e a si mesmo como integrantes dessa terceira corrente de idéias. Tal tendência estaria, assim, interessada no caráter "funcional" de seu trabalho teórico e prático para a população negra no Brasil e, como tal, seus integrantes estariam mais preocupados em transformar do que interpretar a condição do negro brasileiro.

Colocando-se dessa perspectiva militante, Guerreiro ressalta a importância dos próprios negros, enquanto autenticamente negros, serem co-partícipes da compreensão efetiva das relações raciais no Brasil. Essa nova fase que se configuraria através de um ato de liberdade do negro: o *niger sum*. Diz o autor:

"Qual será a situação vital a partir de que seria melhor propiciada para o estudioso a compreensão objetiva do tema em tela [o negro no Brasil]? Ao autor, parece aquela da qual o homem de pele escura seja, ele próprio, um ingrediente, contando que este sujeito se afirme de modo autêntico como negro. Quero dizer, começa-se a melhor compreender o problema quando se parte da afirmação – *niger sum*. Esta experiência do *niger sum*, inicialmente, é, pelo seu significado dialético, na conjuntura brasileira em que todos querem ser brancos, um procedimento de alta rentabilidade científica, pois introduz o investigador em perspectiva que o habilita a ver nuances que, de outro modo, passariam despercebidas.

Sou negro, identifico como *meu* o corpo em que o meu eu está inserido, atribuo à 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.

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 suficiência 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 equivoco 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 sua própria pele, também como ser psicologicamente dividido. Então, descobre-se-me a legitimidade de elaborar uma estética social de que seja um ingrediente positivo a cor negra. Então, afigura-se-me possível uma sociologia científica das relações raciais. 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.

A partir desta situação vital, o problema efetivo do negro no Brasil é essencialmente psicológico e secundariamente econômico. Explico-me: (...) O negro é povo, no Brasil. Não é um componente estranho de nossa demografia. Ao contrário, é a sua mais importante matriz demográfica. E esse fato tem de ser erigido à categoria de valor, como o exige a nossa dignidade e o nosso orgulho de povo independente. (...) A condição do negro no Brasil só é sociologicamente problemática em decorrência da estética do próprio negro e da hipercorreção estética do branco brasileiro, ávido de identificação com o europeu.

Descortino, portanto, no Brasil, de um lado, um “problema do negro” tal como ele é colocado pelos profissionais de sociologia e, de outro lado, um “problema do negro”, tal como é efetivamente vivido” (Guerreiro Ramos, 1995[1954]: 198-200. Itálicos originais).

Em conhecida análise, o historiador Joel Rufino dos Santos (1995) interpretou esta visão de Guerreiro Ramos como uma “hermenêutica do negro”, em que o negro não deveria ser entendido como uma raça ou condição fenotípica, mas como “lugar”, nas palavras de Rufino, um *“topo lógico instituído simultaneamente pela cor, pela cultura popular nacional, pela consciência da negritude como valor e pela estética social negra”* (Rufino dos Santos, 1995: 28).

Essa é, de fato, uma interpretação interessante da argumentação de Guerreiro, pois permite uma visão unitária do seu pensamento em uma questão que lhe era pessoalmente sensível à época: como reivindicar a negritude, sem que isto se torne um obstáculo à conclusão da nação? (Rufino dos Santos, 1995: 27). Ademais, tal interpretação destaca uma colocação importante mas sutil de Guerreiro nesta passagem, qual seja, de que a sociologia do negro, tendo por co-partícipe - em suas palavras, “ingrediente” - o “negro autêntico”, independeria da etnicidade de quem a faz. Ou seja, seria uma sociologia que poderia ser feita tanto

por “brancos” quanto por “negros autênticos”, desde que interessados em realizar uma ciência funcional do negro. Neste sentido, Guerreiro cita, por exemplo, Joaquim Nabuco como um dos idealizadores da sociologia do negro.

A partir dessa análise de Joel Rufino, pode-se, entretanto, interpretar uma visão diversa da negritude em Guerreiro, igualmente referenciada pela passagem acima. Para tanto, ir-se-á, neste trabalho, focar o *niger sum* de Guerreiro, tendo por base sua referencia a negritude enquanto fenômeno dialético. Em verdade, uma proposta, aparentemente, próxima daquela preconizada no *Orpheu negro* de Sartre, em que o filósofo francês expôs a negritude como racismo anti-racista: antítese do supremacismo branco (tese); passo primordial para a criação de uma sociedade a-racial (síntese) (Sartre, 1960 [1949]: 145).

Entretanto, embora próxima a essa interpretação sartriana, a negritude de Guerreiro se diferencia fundamentalmente daquela por que, para Guerreiro, a tese do dever da negritude dialética não seria o supremacismo branco, mas a afirmação da negritude: o *niger sum*, tido, então, por Guerreiro, como a hermenêutica primária a ser potencialmente conquistado por todo *homem de pele escura*. Essa assunção, para o autor, seria passo primordial do dever da negritude, que poder-se-ia caracterizar como: sou negro.

Para Guerreiro, essa vivência da negritude – como experiência existencial - dependeria de um segundo expediente teórico e prático: a “suspensão” da brancura. Esse expediente, segundo o autor, seria uma premissa necessária e inevitável para assunção completa da negritude no Brasil, pois, devido às condições imperativas da brancura, não se poderia alcançar negrura sem um esforço prévio de desvelamento da brancura. Em suas palavras, colocar a brancura entre “parênteses”⁹².

O desvelar da brancura, para Guerreiro Ramos, seria uma etapa negativa necessária para a culminação do dever da negritude: a revelação da validade intrínseca e objetiva da negrura. Apenas, pois, com a suspensão da brancura é que, para Guerreiro, poder-se-iam criar as condições subjetivas necessárias para a negrura pudesse ser revelada como valor objetivo, para além da reivindicação racial.

Essa percepção da validade intrínseca da negrura dependeria, pois, da escolha e capacidade do indivíduo de percebê-la para além dos condicionamentos sociais, que o habituariam a vê-la pela óptica da brancura. Essa seria, portanto, uma prática pela qual o indivíduo pudesse se libertar das amarras da ordenação social, em um processo contínuo de conquista da capacidade mais humana: de perceber nossa existência (no caso, do negro) como plenamente humana, para além dos condicionamentos que nós teriam habituado a vê-la pela óptica distorcida dos valores, ideologias e preconceitos de ontem e de hoje.

A vivência dessa percepção seria, pois, um processo de experimentação da luta contínua e cotidiana pela humanização do homem, enquanto realização da expressão livre e plena do indivíduo no mundo das pessoas e dos seus vínculos com as outras pessoas. Nesse sentido, a negatividade dialética contida na restauração do valor intrínseco da negrura (e, conseqüentemente, o desvelamento da brancura) deveria, pois, ser entendida como uma luta específica da necessária transformação qualitativa do ser humano. Tratar-se-ia, pois, de viver dialeticamente a negritude.

Por fim, assim como fizera em ensaios anteriores, Guerreiro destaca o trabalho prático e teórico do TEN como um caminho profícuo a ser seguido na construção de uma práxis negra no país. Para isto, estabelece os três pontos fundamentais que guiariam a atuação do teatro negro: a) reeducação do “branco” brasileiro, libertando-os de critérios exógenos de comportamento; b) a formulação de categorias, métodos e processos científicos destinados ao tratamento dos problemas raciais no Brasil; c) a “descomplexificação” dos negros e mulatos *“adestrando-os em estilos comportamentais superiores, de modo que possam tirar vantagem das franquias democráticas vigentes no país”*. Para isso, Guerreiro transcreve os cinco pontos da Declaração Final redigida pelas lideranças negras no Congresso de 1950.

3.5 O negro desde dentro

No segundo semestre de 1954, o grupo do IBESP, do qual Guerreiro Ramos era membro de destaque, se agrupa para consolidar-se institucionalmente como Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB), sob liderança de Hélio Jaguaribe. Tratava-se de um instituto oficial autônomo, inaugurado em 1955, vinculado ao Ministério da Educação e Cultura do governo Café Filho, então presidente da república após o trágico suicídio de Gétúlio Vargas, em agosto de 1954.

No final de 1954, Guerreiro escreve seu mais importante artigo sobre a questão racial no Brasil: *O negro desde dentro*. Trata-se de um curto artigo, em que o sociólogo getulista condensa sua nova posição teórica e política acerca do negro: o *niger sum*. Apresentado no artigo *O problema do negro...*, o *niger sum* adquire, agora, pleno desenvolvimento analítico e epistemológico como dialética da negritude.

Para isso, Guerreiro visa, primeiramente, mostrar o véu da brancura a partir de uma assunção primária de sua negritude:

“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 um carga milenar de significados pejorativos. Em termos negros pensam-se todas as imperfeições. Se se reduzisse a axiologia do mundo ocidental a uma escala cromática, a cor negra representaria o pólo negativo. São infinitas as sugestões, nas mais sutis modalidades, que trabalham a consciência e a inconsciência do homem, desde a infância, no sentido de considerar, negativamente, a cor negra. O demônio, os espíritos maus, os entes humanos ou super-humanos, quando perversos, as criaturas e os bichos inferiores e malignos são, ordinariamente, representados em preto. Não tem conta as expressões correntes no comércio verbal em que se inculca no espírito humano a reserva a cor negra. “Destino negro”, “lista negra”, “câmbio negro”, “missa negra”, “alma negra”, “sonho negro”, “miséria negra”, “caldo negro”, “asa negra” e tantos outros ditos implicam sempre algo execrável. Ainda nas pessoas mais vigilantes contra o preconceito se

surpreendem nas manifestações irrompidas do inconsciente em que ele aparece” (Guerreiro Ramos, 1995[1954]: 241).

Nesta passagem, como assinala a psicóloga e socióloga Elisa Larkin Nascimento (2003: 87), Guerreiro dá especial ênfase ao caráter das dimensões constitutivas do consenso intersubjetivo criador e sustentáculo do subtexto de raça, citando expressões e linguagem e imagens geralmente inconscientes de nossa vida social: Deus branco, missa negra, câmbio negro, etc.

Desde esse posicionamento inicial, derivado de sua assunção primária da negritude, Guerreiro prossegue sua visão dialética da negritude, para desvelar da brancura:

“Mas, pratiquemos 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 certa correção do nosso aparelho óptico, poderíamos dizer que das trevas da brancura só nos libertaremos à luz da negrura” (Guerreiro Ramos, 1994[1954]: 243).

Desvelando a brancura, poder-se-ia, finalmente, revelar a negrura em seu valor intrínseco e objetivo, para além da axiologia cromática do mundo ocidental. Essa seria uma solução a ser alcançada por todo negro interessado em perceber a humanidade por trás da ordenação social:

“Revelar a negrura em sua validade intrínseca, dissipar com o seu foco de luz a escuridão de que resultou a nossa total possessão pela brancura é uma das tarefas heróicas da nossa época. Pior do que uma alma perversa, dizia Péguy, é uma alma habituada. Nossa perversão estética não nos alarma ainda porque a repartimos com muitos, com quase todos: é uma lesão comunitária que passou à categoria de normalidade desde que, praticamente, a ninguém deixou atingir. A ninguém? Não. Alguns se iniciaram já na visão pristina da negrura e se postam como noviços diante dela, isto é, emancipados do precário fastígio da brancura. Purgado o nosso empedernimento 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. (...) 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” (Guerreiro Ramos, 1995[1954]: 243-44).

Nesta bela inferência sobre a negrura e negritude, Guerreiro exalta a figura do poeta e líder negro novecentista Luís Gama, como um dos percursores dos movimentos negros atuais, como o TEN e a negritude francesa de Leopold Sédar-Senghor, Aimé Césaire, Jacques Roumain, Paul Nizer, Léon Laleau, David Diop e outros. Nestes últimos, Guerreiro vê uma revolução poética e estética que seria passo primordial da rebelião total dos povos de cor por sua auto-afirmação universal como sujeito autêntico. Tratar-se-ia de um movimento que, sem dúvida, o Brasil seria participe, enquanto país objetivamente mestiço.

“Não são raros, aliás, os momentos em que Luiz Gama alcança a visão essencial, não contingente, da beleza negra. Referem-se-lhe, entre outras, expressões como “as madeixas crespas, negras”, “flor louçã”, “formosa crioula”, “Tétis negra”, “cabeça envolvida em núbia trunfa”, “amores... lindos, cor da noite”, “ebúrneo colo”. Neste particular, Luiz Gama antecipou os movimentos revolucionários atuais, como o Teatro Experimental do Negro e o da *negritude* dos intelectuais de formação francesa (...) A rebelião estética de que se trata nestas páginas será um passo preliminar da rebelião total dos povos de cor para se tornarem sujeitos de seu próprio destino. Não se trata de novo racismo às avessas, às avessas daquele que foram arautos Gobineau, Lapouge, Rosenberg *et cetera*. Trata-se de que, até hoje, o negro tem sido mero objeto de versões de cuja elaboração não participa. Em todas estas versões se reflete a perspectiva de que se exclui o negro como sujeito autêntico. Autenticidade é a palavra que, por fim, deve ser escrita. Autenticidade para o negro significa idoneidade consigo próprio, adesão e lealdade ao repertório de suas contingências existenciais, imediatas e específicas. E na medida em que ele se exprime de modo autêntico, as versões oficiais a seu respeito se desmascaram e se revelam nos seus intuitos mistificadores, deliberados ou equivocados. O negro, na versão de seus “amigos profissionais” e dos que, mesmo de boa-fé, o vêem de fora, é uma coisa. Outra é – o negro desde dentro” (Guerreiro Ramos, 1995[1954]: 246-48. *Itálico original*).

É interessante que, ao final de seu artigo, Guerreiro recoloca a questão sobre o sujeito da teoria, defendendo que o negro deva se colocar como “sujeito

autêntico” da mesma e não apenas co-partícipe, conforme colocado em *O problema do negro*. Nesse sentido, Guerreiro dá à sua visão do *niger sum*, neste ensaio, uma conseqüência teórica e política apenas preconizada em artigos anteriores.

Intelectual de prestígio nacional pelo ISEB, Guerreiro retoma suas participação no TEN, em 1955, em duas ocasiões: a) concurso de pintura Cristo de Cor, idealizado pelo próprio Guerreiro Ramos e patrocinado pela revista *Forma*, por ocasião do XXXVI Congresso Eucarístico Internacional, no Rio de Janeiro⁹³; b) a 1ª. Semana de Estudos sobre Relações Raciais, do qual ele redigiu a Declaração Final (anexo 6).

Em março de 1955, Guerreiro publica seu último artigo sobre a temática negra no Brasil: *A patologia social do “branco” brasileiro*. Este estudo mostra uma mudança importante na caracterização do autor acerca da temática negra nos estudos raciais brasileiros. Se, em *O problema do negro...*, ele caracterizava três correntes “analíticas” do negro brasileiro (consular, nacional e do negro), na *Patologia social...*, Guerreiro defende que só existiriam duas formas de ver o negro no Brasil: o negro-vida e o negro-tema. A primeira, realizada pelos próprios negros, como expressão de uma realidade efetiva que estes estariam assumindo nas condições particulares da sociedade brasileira; a segunda, uma perspectiva realizada pela maioria dos antropólogos e sociólogos, cuja característica primordial seria uma atitude de formalização diante do negro. Diz o autor:

“Há o tema do negro e há a vida do negro. Como tema, o negro tem sido, entre nós, objeto de escarpelação perpetrada por literatos e pelos chamados “antropólogos” e “sociólogos”. Como vida ou realidade efetiva, o negro vem assumido o seu destino, vem se fazendo a si próprio, segundo lhe têm permitido as condições particulares da sociedade brasileira. Mas uma coisa é o negro-tema; outra, o negro-vida.

O negro-tema é uma coisa examinada, olhada, vista, ora como ser mumificado, ora como ser curioso, ou de qualquer modo como um risco, um traço da realidade nacional que chama a atenção.

O negro-vida é, entretanto, algo que não se deixa imobilizar; é despistador, profético, multiforme, do qual, na verdade, não se pode dar versão definitiva, pois é hoje o que não era ontem e será amanhã o que não é hoje” (Guerreiro Ramos, 1995[1955]: 215).

Fundindo as perspectivas da "sociologia nacional" com as da "sociologia consular" na mesma posição epistemológica (negro-tema), Guerreiro retoma, neste ensaio, de forma explícita, uma tentativa de desvencilhar a temática negra de sua defesa da sociologia nacional. Para isso, assim como fizera em *O negro desde dentro*, Guerreiro estabelece, de início, sua posição teórica e política hermenêutica: o negro-vida. Desde este local, em que o negro faz-se a si próprio, Guerreiro postula o caráter indefinível do negro como pessoa: dinâmico, multiforme, profético, indecifrável, "pois é hoje o que não era ontem e será amanhã o que não é hoje". Em outras palavras, como diria Mounier (1976 [1950]: 18), tratar-se-ia do caráter indefinível da pessoa, pois só poder-se-ia tratar como objeto aquilo que fosse exterior à nossa existência.

A partir do negro-vida, ou *niger sum*, Guerreiro postula na *Patologia social...* a seguinte preocupação analítica: como ponderar as afirmações de identidade nacional contra as variantes contrastantes de subjetividade e identificação étnica? Trata-se de uma questão central da modernidade negra, conforme conceituada por Paul Giroty (2001: 83).

Para abordar tal dilema, Guerreiro propõe uma análise psico-sociológica original. Retomando sua análise de *O problema do negro...*, ele entende o poder hegemônico da brancura no país, como uma força ideológica utilizada pelo colonizador português como instrumento de dominação social. Neste particular, o caso brasileiro seria semelhante a outras sociedades colonizadas, visto que nestas sociedades o *ethos* e as normas culturais dominantes seriam redigidos por valores dos colonizadores. Esse é um argumento que, neste estudo, o autor reforça desde a perspectiva analítica da literatura anti-colonialista francês no início da década de 1950, conforme expressa, entre outros, por Jean-Paul Sartre (*Orpheu negro*, 1949), G. Balandier (Contribuição a uma sociologia da dependência, 1952; A situação colonial: aproximação teórica, 1951) e O. Mannoni (Psicologia da colonização, 1950). Tal hegemonia da brancura, portanto, seria historicamente inevitável, visto que ela se coadunaria com a fase colonial e dependente de nossa História.

Entretanto, para Guerreiro, na medida em que o Brasil começava a se libertar da dominação externa, construindo uma identidade e uma base de desenvolvimento econômico para o seu povo, rapidamente esses critérios exógenos de dominação cultural e ideológica, como a ideologia da brancura, estariam sendo saudavelmente combatidos na vida social. Esse seria um processo de auto-afirmação nacional que estaria alcançando seu ápice na década de 1950.

Como aponta Joel Rufino (2003), Guerreiro entende essa situação como uma contradição faseológica da sociedade brasileira, em que um Brasil moderno, desenvolvido e organizado nas bases de um capitalismo nacional, estaria emergindo das entranhas de um Brasil arcaico, colonial e racista. Nesse cenário, a persistência ideológica da brancura, em diversas camadas sociais e grupos étnicos deveria, pois, ser vista como um caso de patologia social, visto que as condições históricas que embasavam tal ideologia estariam sendo objetivamente superadas em nossa história. Tratar-se-ia, portanto, de critérios anormais e ultrapassados de julgamento e representação da vida social e cultural, em outros termos, uma patologia social.

Na defesa dessa tese, Guerreiro proclama a existência de uma suposta mobilidade social das camadas negras e mestiças do país. Para o autor, tal situação seria resultado do desaparecimento das situações estruturais que confinavam o negro as camadas mais baixas da população, reforçando os estigmas racistas contra ele.

“Na atual fase de desenvolvimento econômico-social do Brasil, não existem mais suportes concretos que permitam a nossa minoria de “brancos” sustentar suas atitudes arianizantes. De um lado, verifica-se que desaparecem, desde há muito, do país, as situações estruturais que confinavam a massa pigmentada nos estratos inferiores da escala econômica; e, de outro, observa-se que a massa pigmentada, preponderante desde o início de nossa formação, absorveu, pela miscigenação e pela capilaridade social, grande parte do contingente branco, que, inicialmente, podia considerar-se isento de sangue negro. O que, nos dias de hoje, resta de brancos puros e nosso meio é uma quota relativamente pequena. O Brasil, é, pois, do ponto de vista étnico, uma país de mestiços” (Guerreiro Ramos, 1995[1955]: 231).

Esta passagem é um exemplo lapidar daquilo que o sociólogo Antonio Sérgio Guimarães (2002: 166-168) analisou como uma disputa política e simbólica em torno da democracia racial nas décadas de 1940-50. Ao proclamar a mobilidade social dos mestiços e negros (capilaridade social) e a miscigenação como realidades nacionais, Guerreiro utiliza o consenso em torno do “ideal” da democracia racial para seus próprios fins políticos: a) crítica do racismo enquanto patologia social do brasileiro; b) absorção do contingente “branco” na massa mestiça e negra do país.⁹⁴

Das análises precedentes, poder-se-ia conjecturar que, para Guerreiro, a patologia social do racismo no Brasil seria uma característica única do “branco” brasileiro. Isso não seria correto. Para o autor, também os “negros aculturados”, que valorizariam a brancura, seriam portadores de tal patologia. Entretanto, segundo sua expressão, ele resolve focar particularmente o caso dos “brasileiros claros”, neste ensaio, com a finalidade de obter “alguns resultados terapêuticos específicos”.

Para Guerreiro, no caso dos “brasileiros claros”, a patologia social referida teria componentes psicológicos diferenciados. Segundo o autor, a “patologia social” do “branco” brasileiro, particularmente do “branco” do Norte e Nordeste - onde se encontravam a maioria dos estudos sobre o negro no Brasil - teria um caráter acentuado por ser resultado de um desequilíbrio de auto-estimação dos “brancos” brasileiros, fato supostamente derivado do processo de intensa miscigenação e da capilaridade social no país. Tal desequilíbrio patológico das minorias “brancas” do Brasil faria com que a inferioridade sentida com excessiva intensidade estivesse reproduzindo uma superioridade desejada, mas fictícia, cuja uma das formas de expressão seria o estudo do negro como tema. Esse problema teria sido “inventado” teoricamente por uma elite de “letrados brancos” que, adotando critérios de trabalho intelectual não induzidos de suas circunstâncias naturais diretas, estaria reproduzindo sua dependência psicológica da brancura a nível “pseudo-científico”.

A superação dessa fase “pseudo-científica” dos estudos “tradicionais” sobre relações raciais no Brasil, para Guerreiro, dependeria que os próprios negros,

enquanto autenticamente negros (*niger sum*), produzissem uma teoria da problemática racial, em suas palavras:

“Nestas condições, reconhece-se hoje a necessidade de re-examinar o tema das relações de raça no Brasil, dentro de uma posição de autenticidade étnica.

Só a simples tomada desta posição vale como meio caminho andado no discernimento das incompreensões reinantes em nossas relações de raça, atualmente.

É preciso dizer, finalmente, que esta posição de autenticidade étnica não se inclina para a legitimação de nenhum romantismo culturológico, de nenhum retorno às formas primitivas de convivência e de cultura. A autenticidade étnica do brasileiro não implica um processo de desestruturação, no caso, de desocidentalização da sociedade nacional. Ela é possível perfeitamente dentro das pautas nas quais tem transcorrido a evolução do país” (Guerreiro Ramos, 1995[1955]: 236).

É interessante que, nesta passagem, ao final do seu artigo, Guerreiro afirma que tal posição de autenticidade étnica não implicaria um processo de “desocidentalização” da sociedade brasileira. Estabelecido desta forma, o autor deixa evidente que sua perspectiva do *niger sum* não implicaria apenas uma questão epistemológica da ciência social, mas também uma tendência política mais ampla, preocupa em delimitar as possíveis implicações que a tomada desta posição teria para a unidade nacional.

Nesse sentido, pode-se conjecturar que sendo o racismo, para Guerreiro, fruto de uma visão alienante do país - em que o brasileiro teria introjetado uma perspectiva colonial sobre a população local, objetivamente mestiça – a assunção da condição étnica da “negritude” seria premissa da assunção provável do ser brasileiro autônomo, passo primordial de um processo mais amplo de auto-afirmação nacional que o Brasil estaria passando na década de 1950. Neste caso, a assunção da negritude e da negrura seria, pois, uma necessidade premente para assunção étnica do Brasil “real”: mestiço. Tratar-se-ia de uma assunção que, dada à dominação extrema da ideologia da brancura no país, não poderia ser alcançada por uma “ideologia da mestiçagem” ou da “mulatice”.

Para Guerreiro, essa assunção do Brasil real seria parte do fenômeno global de lutas de auto-determinação das sociedades coloniais e capitalistas

dependentes, contra a dominação dos centros capitalistas desenvolvidos. Esse é o sentido que se pode observar de sua incorporação do conceito de negritude em seu livro clássico *Redução sociológica*, publicado em 1958. Aqui, quando o autor se refere à negritude dá-lhe caráter universalista, como face do fenômeno global de lutas das antigas sociedades coloniais e daquelas submetidas à dependência econômica dos países centrais, para se tornarem sujeitos de sua própria história⁹⁶.

Para o autor, tal fenômeno não deveria ser compreendido como um “nacionalismo xenófobo”, que levaria estes povos a um enclausuramento com o resto do mundo. Pelo contrário, seria a reivindicação destes de participar da universalidade desde sua auto-afirmação particular: econômica, cultural, política, étnica, etc, exprimindo, assim, sua legítima pretensão de realizar, nas palavras de Guerreiro, sua plenitude na categoria de “personalidade cultural” no mundo. Uma expressão de evidente tendência personalista que, para o autor, passaria inevitavelmente pela completa autonomia nacional. Diz o autor:

“Em um *Discurso sobre o colonialismo*, Aimé Césaire julgou 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 os 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 (...) Também Ly [historiador Abdoulaye Ly] é universalista e acredita numa “inelutável marcha da humanidade para a identidade relativa, para a unidade mundial racional, para a igualdade.

Esses quadros, de que são representantes Diop, Césaire e Ly, vivem um momento que poderia ser considerado “fichtiano” [referente ao filósofo romântico alemão Fichte]. Sentem-se convocados a um empreendimento de fundação histórica, e procuram contribuir, pelo esclarecimento, para que as comunidades a que pertencem venham a constituir personalidades culturais diferenciadas no nível da universalidade. Por isto, falam em “nação”, que é a mais eminente forma contemporânea de existência histórica, e em “condição humana”, para as massas afro-asiáticas, ainda estigmatizadas por extrema pauperização” (Guerreiro Ramos, 1995[1958]: 49-50).

Depois da publicação da *Redução sociológica*, em 1958, Guerreiro se desligou do ISEB por divergências pessoais e políticas com Helio Jaguaribe (Sodré, 1978: 48). Em 1960, escreveu *O problema nacional do Brasil*, em que preconizou um projeto nacional-popular para o país. No mesmo ano, aceitou convite de Mário Alves e Osny Duarte Pereira, em nome do Partido Comunista Brasileiro (PCB) e viajou para a China, Iugoslávia e URSS, onde ficou breve período. De volta ao Brasil, em 1961, escreveu artigos criticando a organização interna de tais países no jornal *Ultima Hora*. Mal quisto pela esquerda comunista, Guerreiro se dedicou à política institucional se integrando ao Partido Trabalhista Brasileiro (PTB), cuja linha político-ideológica cultivava a herança do nacionalismo getulista.

Entre 1960 e 1964, ano do golpe militar, Guerreiro participou ativamente da política nacional nas fileiras do PTB. Entre 1961 e 1962 foi delegado do Brasil durante a XVI Assembleia Geral das Nações Unidas. Em 1963, enquanto suplente do Leonel Brizola, que foi eleito governador do Rio Grande do Sul, Guerreiro se tornou deputado federal na Câmara dos Deputados, cargo que ocupou até 1964, quando perdeu os direitos políticos e teve seu mandato cassado pelo regime militar.

A esta militância política se aliou uma militância teórica. Em 1961, escreveu *A crise de poder no Brasil*, onde fez uma análise de conjuntura da política nacional. Em 1963, escreveu *Mito e verdade da revolução brasileira*, em que criticou as vertentes políticas de esquerda no país, em especial, o Partido Comunista Brasileiro. Nesta época, radicalizou sua visão nacionalista, escrevendo *Pequeno tratado da revolução brasileira* (1963).

Cassado pelo golpe militar de 1964, Guerreiro passou por momento de dificuldades profissionais e políticas. Com o apoio de Luiz Simões Lopes, diretor da EBAP, Guerreiro conseguiu um financiamento para trabalhar como pesquisador de tal instituição. No início de 1966, terminou o livro *Administração e estratégia de desenvolvimento* (1966), em que desenvolveu sua visão teórica da administração.

Em 1966, devido às pressões que estava passando por parte do Conselho de Segurança Nacional, resolveu partir para os EUA, onde se tornou professor visitante da Escola de Administração Pública da Universidade do Sul da Califórnia (USC) (Oliveira, 1995: 148. Entrevista).

3.6 Revisitando o personalismo negro

Nos EUA, Guerreiro teve uma produção teórica profícua, tornando-se *full professor* da USC⁹⁶. Entretanto, diferentemente dos seus escritos no Brasil, principalmente aqueles das décadas de 1950-60, seus artigos da estadia norte-americana revelam uma visão marcadamente universalista do homem e da teoria social. Era essa uma perspectiva teórica preocupada, primordialmente, com as alternativas contra a unidimensionalização social do homem, tema que retomava, explicitamente, uma visão que se encontra implícita na maioria dos seus escritos das décadas de 1950-60⁹⁷. Como observou o próprio autor, essa terceira fase de sua produção teórica (1966-1981) marca um período em que ele buscou o “*adestramento cultural sistemático, necessário para habilitar o indivíduo a resistir a massificação de sua conduta às pressões sociais organizativas*” (Guerreiro Ramos, 1989: 16).

Ambientado à academia norte-americana, Guerreiro Ramos retomou suas impressões acerca do negro em duas notas, nas quais analisou as pinturas do seu amigo Abdias do Nascimento, em 1971 e 1973⁹⁸. Nestas, sua visão do personalismo negro reaparece mais explicitamente do que em artigos anteriores.

A primeira destas notas se intitula *O mundo tribal de Abdias do Nascimento* (1971). Nesta nota, Guerreiro enfoca os quadros de Abdias interpretando-os como o ápice de sua trajetória de vida. Tratar-se-ia de uma destinação fruto de intensa elaboração pessoal, cujo cerne seria uma visão humanista de mundo em que a luta pela desalienação do negro seria parte preponderante. Aí, residiria, segundo Guerreiro, o “tribalismo” de Abdias: sua capacidade de se colocar no plano do universal moderno desde a assunção de sua circunstância específica. Diz o autor:

“Os quadros de Abdias abrem as portas de um mundo no qual o instinto e a razão estão reconciliados. Conduzem-nos para além do pesadelo da vida cotidiana e nos incitam a recapturar os talentos tribais. (...) Esse tribalismo, porém, não representa o retorno a uma congelada etapa primordial episódica. Embora Abdias se apresente como artista negro, ele não alimenta a vã esperança de voltar ao passado, a uma falaciosa África original. Evidentemente, ele está comprometido com sua herança negra, porém recorre a ela para enriquecer sua experiência da história

contemporânea. Sua visão é tribal, não por ser exclusivista e segregacionista, mas por ser inclusiva e compatível com as propriedades do homem global de Marshall McLuhan – um verdadeiro cidadão deste nosso mundo. A arte de Abdias se impõe como uma característica autêntica da revolução negra de hoje. Como negro, ele se identifica com todos os esforços de libertação destacados por aqueles prejudicados pela escuridão da sua pele” (Guerreiro Ramos. In: Nascimento, 1995[1971]: 96).

Ao proclamar esse caráter humanista da luta negra de Abdias, Guerreiro destaca sua importância universal como caminho específico contra a alienação geral do homem que, para o autor, se concretizaria no hábito da vida cotidiana, instância em que se realizaria as determinações e ordenações sociais castradoras das potencialidades humanas.

“A cor, o traço e outros matizes externos nas pinturas de Abdias do Nascimento são tão agradáveis à vista que eu temo que o observador corra o risco de perder a visão de seu recado total. De fato, os quadros de Abdias nos trazem à mente o limiar de um universo que normalmente deixamos de reparar, embora esteja potencialmente dentro do alcance de nossa percepção. Muito frequentemente, o melhor de nosso ser fica reprimido enquanto somos coagidos a ser criaturas capazes de enfrentar as vicissitudes de nossa vida cotidiana. No atual mundo fragmentado, vivemos sob a lei marcial, compelidos a dividir-nos em papéis separados e constrangedores. Essa condição humana nos faz voltar para latentes realidades tonificantes. Presos à moldura convencional da vida em sociedade, normalmente estamos pervertidos (...)

A alienação ainda pesa muito como carga da condição humana em toda parte. Entretanto, o negro se encontra peculiarmente alienado em comparação a outros indivíduos. Essa peculiaridade é o que a arte de Abdias tenta exprimir, embora não se limite somente a isso. Ele traz os motivos e temas negros para a corrente principal dos ideais humanistas do século vinte. Tais ideais são certamente factíveis, mas não inevitáveis, e beneficiariam toda a humanidade, independente da cor. O mundo atual, no rumo em que está, se dirige a um final terrível e trágico. Não realizaremos suas possibilidades positivas e esperançosas sem as lutas e os empenhos que a vida de Abdias testemunha” (Guerreiro Ramos. In: Nascimento 1995[1971]: 94-97).

Aqui, portanto, vê-se o autor sintetizando temas clássicos de sua visão do personalismo: a) humanismo universalista; b) o hábito da ordenação social como instâncias da reprodução do indivíduo medíocre; c) a possibilidade e a necessidade do homem colocar-se para além dessa determinação social, construindo um mundo mais humano e livre; d) o devir da pessoa. Tratar-se-ia de

uma visão a que Guerreiro recorreu, desde 1952, para fundamentar sua percepção do personalismo negro, enquanto proposta de caminho particular do homem de cor assumir sua negritude (conforme conceitualizada pelo autor) e se tornar apto a concretizar um mundo mais humanizado. Essa era uma percepção que Guerreiro remete também a pintura de Abdias do Nascimento.

A temática do humanismo e do personalismo negro é retomado por Guerreiro em outra nota publicada pelo autor sobre as pinturas de Abdias, intitulada *A fé artística de Abdias* (1973). Nesta nota, escrita aos 58 anos, Guerreiro mostra rara disposição para explicitar suas perspectivas filosóficas e religiosas mais íntimas, referindo-se ao caráter espiritual de sua visão do humanismo.

Nesse sentido, Guerreiro comenta o papel que a fé teria como caminho espiritual para a redenção humana, desde sua capacidade intrínseca de agir como parte de Deus e, conseqüentemente, libertar o espírito do atual mundo objetivado e convencional.

“A primeira coisa que me ocorre dizer acerca de Abdias do Nascimento é que ele é um homem de fé. Isso parece óbvio, mas não no sentido com que tal expressão se aplica a Nascimento. Viver na fé e ser verdadeiro para ela não é algo fácil em nossos dias. As instituições transformaram a experiência da fé em um ritual vazio, de modo que o *mysterium magnum* dela que transcende em torno a nós é uma matéria que não interessa a maioria das pessoas. Elas são doutrinadas para sentirem-se seguras apenas em um universo que lhes é na aparência familiar e que responde a extensivos padrões aprendidos de comportamento. Os homens são comumente demasiado padronizados para sentirem sua condição básica como crianças do nada, e portanto, conceber que se dessem conseqüência às suas vocações, eles atuariam como partes de Deus, não como parte de um rebanho doméstico.

As abordagens de Nascimento são tocadas por uma intenção de transcender a própria pintura. Importa-lhe que a arte seja um meio da redenção humana, quer dizer, um meio de liberar o espírito do mundo objetivado e convencional. Ele acredita que a beleza salva. Assim, linhas, cores, e formas em suas abordagens são traços de sentimentos e percepções, que ajudam a explorar as regiões que dormem em nós próprios. Ele registra surpreendentes presenças naquilo que parece ser familiar. Nascimento vê traços do divino em toda parte e a sua arte lembra-nos que os homens não necessitam qualquer mediação ortodoxa para relacionar-se com aquilo que lhes é transcendente. Suas pinturas são o documento de uma teogonia pessoal e expressam sua visão do Reino de Deus, não como

algo ainda a vir em distante futuro, mas algo já aqui no alcance de nossa existência. (Guerreiro Ramos, 1973: 1. Tradução MSB)

Nesta passagem, a temática de Guerreiro é próxima das colocações filosófico-religiosas de seus escritos católicos juvenis. Basta lembrar da observação de João Eurico Matta (1983: 109-110) do livro *Drama de ser dois* (1937), em que ele retoma as poesias de Guerreiro como uma luta contra a unidimensionalização do Homem e a rotina da civilização; a favor do reencontro do Homem com Deus desde a conquista de sua totalidade espiritual. Ou ainda, a primazia do caráter espiritual da cultura como expressão da pessoa, conforme colocado pelo autor em *Introdução à cultura* (1939)⁹⁹.

Isso não significa, entretanto, que Guerreiro tenha abandonado sua visão do personalismo negro. Pelo contrário, ao retomar, neste texto, os laços do personalismo com a fé a espiritualidade, o autor destaca que espectros da divindade poderiam ser encontrados em diversas religiões, como, por exemplo, as religiões africanas como enfocadas nas pinturas de Abdias. Nesse sentido, aliás, Guerreiro considera que Abdias segue o caminho inevitável de sua realização humana: assumir e transformar sua condição circunstancial como uma perspectiva concreta, sob a qual poder-se-ia alcançar o Eterno. Essa é a preposição sobre a qual Guerreiro retoma o personalismo negro, reforçando-lhe, agora, seu caráter espiritualista e universalista. Diz o autor:

“Há na arte de Nascimento um sentido restaurador que dá conseqüência ao significado contemporâneo da cultura negra no Brasil e em toda parte. Mais freqüentemente não se dá atenção à cultura negra, o que decepciona, uma vez que sua extensão equivale à cultura prevalecente no Ocidente. É uma negligência. Por exemplo, os símbolos religiosos africanos são encarados como apenas significantes em uma perspectiva evolucionista, como se fossem um ponto datado no tempo, a se constituir puramente um sujeito de matéria ou estética para pesquisas históricas e sociológicas. A visão artística de Nascimento confronta-se de modo decisivo com este pressuposto e afirma que os símbolos religiosos podem diferir no tempo e no espaço, mas que a experiência humana que eles expressam é basicamente idêntica. Assim, a verdade dos símbolos religiosos africanos não é menos válida que a verdade dos símbolos religiosos ocidentais. (...)

Abdias acredita que nenhuma pessoa e nenhuma raça específica dever ser destituída de suas características para merecer as prerrogativas do universal. Como negro, e porque o negro tem sido o ser mais destituído dos últimos séculos, Abdias fez de sua missão de tentar descobrir e explorar

maneiras de trazer o fluxo principal da História da humanidade aquilo quem tem sido excluído. Assim, ele aceita sistematicamente 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 uma herança divina comum” (Guerreiro Ramos, 1973: 3. Tradução MSB).

Nesse sentido, portanto, Guerreiro explicita o personalismo negro de acordo com sua origem espiritualista, mas não necessariamente católica. Nesse sentido, Guerreiro se refere à importância da religião africana o “*significado contemporâneo da cultura negra no Brasil e em toda parte*”. De fato, trata-se aqui, em 1973, de um relativismo cultural próprio de uma visão multiculturalista de mundo, tão caro às mobilizações negras da década de 1970, em especial, norte-americanas. Essa é uma posição que, neste particular, se coaduna com um relativismo cultural que se coloca em descontinuidade com sua perspectiva crítica à cultura negra ou afro-brasileira nas décadas de 1940-50.

Entretanto, em sua essência, a visão do personalismo negro de Guerreiro, conforme colocada nesta nota, segue inteiriça. Nesse sentido, alicerçada sobre uma nova compreensão da negritude - agora entendida também como assunção da cultura negra – tal visão persiste como caminho pelo qual o homem negro e mestiço poderia encontrar sua plenitude humana como pessoa, para além das normalizações e ordenações sociais do mundo ocidental. Nesse sentido, sem dúvida, o personalismo negro de Guerreiro revive toda sua força teórica e prática, colocando-se como instrumento contemporâneo da práxis negra presente e futura.

Notas

⁶⁸ Não consta neste artigo, nem de *O Negro revoltado* (livro organizado por Abdias com parte das Atas do Congresso de 1950), o nome da tese atribuída por Guerreiro a Amaury Pôrto de Oliveira.

⁶⁹ Comunicação intitulada "*Escravidão e abolicionismo em São Paulo*". Tratava-se do projeto de pesquisa de Oracy Nogueira sobre as relações raciais, que resultaria em seu livro clássico "*Preconceito de Marca: Relações Raciais em Itapetininga*" (1955).

⁷⁰ Uma postura que o tinha levado a insistir na conservação do pacto da democracia racial mesmo quando as lideranças do TEN já haviam percebido sua inviabilidade política durante as discussões do Congresso. Era uma postura que remonta, publicamente, há 1946, ano de sua entrevista a Abdias do Nascimento, em que Guerreiro defendeu a incapacidade da luta anti-racista - conforme desenvolvida pelas associações negras à época - em resolver o problema do negro brasileiro.

⁷¹ É interessante observar o modo como Guerreiro se coloca neste artigo: um "rabiscador", "novo no assunto", supostamente "espantado" com a perspectiva analítica das obras e dos estudiosos do negro brasileiro. A partir do que se viu nesta dissertação, é evidente que essa imagem era, no mínimo, duvidosa, visto o autor ter sido aluno de Arthur Ramos na Faculdade de Filosofia, haver se inteirado do assunto como professor de sociologia, em diversas instituições e ter sido, por fim, diretor do Instituto Nacional do Negro. Entretanto, ao se posicionar daquela forma, Guerreiro cria a ilusão, para o leitor desavisado, de ser um intelectual de "fora" daquela área temática. Tratar-se de um procedimento retórico que visa induzir o leitor a crer que sua visão seria, pois, supostamente mais neutra e distante, como se fosse um analista "outsider".

⁷² Segundo Elisa Nascimento (2003: 295), a campanha a vereador de Abdias foi inviabilizada pelo próprio PSD, que contrariado acordo prévio entre ambos, inscreveu-o como candidato a deputado federal pelo partido.

⁷³ Grupo do qual originou o grupo artístico que, em fins de 1940, se consolidou como o famoso "As Brasileiras", excursionando pela Europa no início de 1950.

⁷⁴ Neste particular, a informação dos depoentes poderia levar-nos a confundir o relacionamento político e institucional de Guerreiro Ramos com o TEN, com a amizade que tinha com alguns dos seus membros. Pelas fontes disponíveis, a última participação direta de Guerreiro com o TEN foi em 1955, por ocasião do Concurso Cristo de Cor. Pode-se supor, portanto, que, ao afirmar que Guerreiro só se afastou do TEN após o golpe de 1964, eles se referem à ligação pessoal que o unia a alguns membros do teatro negro.

⁷⁵ Uma óptica de análise militante oposta àquela realizada pelos acadêmicos e pesquisadores do campo de estudos raciais na década de 1950. Estudiosos que se integraram a convênios e projetos internacionais que visavam a realização de estudos que mostrassem uma perspectiva científica das relações raciais no Brasil, como o Projeto Unesco, sob auspícios de Roger Bastide, Florestan Fernandes, Luiz A. Costa Pinto e Thales de Azevedo; Convênio Columbia University/Estado da Bahia, sob organização de Charles Wagley e Marvin Harris.

⁷⁶ Sobre o "Grupo de Itatiaia", IBESP e ISEB ver: Simon Schwartzman. *As bases do autoritarismo brasileiro*, 1982; Daniel Pécuat. *Intelectuais e classe dirigente no Brasil*, 1990; Caio Navarro Toledo. *ISEB: fábrica de ideologias*, 1978; Marilena Chauí & Maria S. Carvalho Franco. *Ideologia e mobilização popular*, 1978; Alzira Alves de Abreu. *Nacionalisme et action politique au Brésil*, 1975;

Renato Ortiz. Cultura brasileira e identidade nacional, 1985; Luis Carlos Marinho. O ISEB em seu momento histórico, 1986; Nelson Werneck Sodré, A verdade sobre o ISEB, 1978.

⁷⁷ No prefácio à primeira edição do clássico de Ignácio Rangel “*Dualidade básica da economia brasileira*” (1957), Guerreiro relatou esta proximidade intelectual entre ambos a época, revelando as discussões que tiveram a respeito de suas teses sobre a formação social brasileira no início da década de 1950:

“As teses deste livro estão associadas às discussões que, por volta de 1953, o seu autor [Ignácio Rangel] manteve conosco a respeito do que, nesta data, chamava de “pseudomorfose”. Com esta palavra, utilizada por Spengler, em sua famosa obra sobre “A decadência do Ocidente”, pretendia focalizar uma das características de nossa formação, ou seja, o fato de que no Brasil se verificava uma imposição de estilos culturais e institucionais estrangeiros, sobre um realidade original, cuja expressão e estilização são dificultadas pela própria artificialidade daqueles elementos adventícios” (Guerreiro Ramos. Prefácio. In: Rangel, 1957: 1-2) .

⁷⁸ Um fato que, para Guerreiro, estaria ligado à incapacidade de nossas escolas e educandários em desenvolver em seus alunos, que formariam as camadas cultas do país, os hábitos de pensar adequados à compreensão de nossa circunstância existencial autóctone. Uma situação que produziria, conseqüentemente, o entopercimento que se revelaria no “exemplarismo cultural” e na “aprendizagem de atitudes heteronímas” dos jovens “ (Guerreiro Ramos, 1953: 33).

⁷⁹ Em suas palavras:

“Os países descobertos e colonizados são escassos de idiosincrasias e de imanências, são pseudomorfozes. Sua formação é mais revolucionária do que evolutiva, visto que se procedeu à custa de transplantações. Eles não tem historia própria, são versões da historia de povos colonizadores, ou material etnográfico destes povos, para usar uma expressão de Danilevski. Assim, a inclinação dos países colonizados para adotar as idéias alienígenas obedece à lei da imitação do superior pelo inferior, formulada por Gabriel Tarde. Daí o fato de que a historia das idéias e das atitudes dos países colonizados reflete, sempre, os períodos por quel eles passam nos países colonizadores. É este tipo de imperialismo mimético, um imperialismo não baseado na coerção, mas assegurado pelo próprio fascínio que exercem sobre os colonizados as instituições dos povos colonizadores” (Guerreiro Ramos, 1953: 11).

⁸⁰ Nos artigos “*A intelectualidade católica*” (1956), “*A ideologia da ordem*” (1961) e “*A ideologia da Jeunesse Doreé*” (1955 [1961]), Guerreiro esclareceu sua relações de maturidade com o pensamento católico. Construindo uma genealogia do pensamento católico no Brasil, desde Jackson de Figueiredo, Guerreiro critica as posições dominantes de intelectuais e políticos católicos como Alceu Amoroso Lima (Tristão de Ataíde), Fernando Carneiro, Afonso Arinos de Melo Franco, Otávio Farias e outros, por acreditar que estes ainda estariam presos a “ideologia da ordem” preconizada por Jackson de Figueiredo. Como contraponto necessário a esta corrente, Guerreiro cita o grupo da revista *Esprit* como a reunião do que haveria de melhor entre os intelectuais católicos, em seu esforço por tornar o cristianismo uma religião encarnada nas civilizações (Guerreiro Ramos, 1961: 143).

⁸¹ Nas palavras do autor:

“O complexo de alienação desta corrente se torna mais perceptível quando os seus epígonos abordam problemas brasileiros. Então se registra nêles uma atitude “consular” em face de tais problemas, que os leva a insistir na exploração de certos ângulos, geralmente mais especulativos do que práticos, mais anedóticos do que essenciais. Assim, podemos colocar Nina Rodrigues, Arthur Ramos e Gilberto Freyre na mesma estante de estrangeiros que nos visitaram e que escreveram sobre nossas coisas: um Gabriel Soares de Souza, um Saint Hilaire, um Hans Staden, um Alfred Metraux, um Donald Pierson, um Herskovits, um Roger Bastide, um Emilio Willems...”

Uns e outros nos têm tratado como “material etnográfico”. Quando aquêles patrícios tratam, por exemplo, de um problema com o do negro, o fazem com a desvinculação de viajantes. O negro e visto, por êles, como uma espécie de múmia, e não na sua presente problematidade política e

social. Daí que até certo ponto, eles tenham cooperado para distrair a atenção das elites do país do sentido pragmático do movimento abolicionista, tal como tinha sido delimitado por Joaquim Nabuco” (Guerreiro Ramos, 1953: 17).

⁸² Faz isso, entretanto, sem citar a Declaração Final do Congresso de 1950, - redigida pela liderança do TEN - como uma alternativa pragmática para os estudos raciais no país.

⁸³ Um ideal que estaria ocorrendo em países como a URSS, Japão, Índia e China, em que correntes de pensamento teriam assimilando e dado caráter “pragmático” as teorias sociais construídas a partir do patrimônio universal do conhecimento. Tratar-se-ia de um fato que já teria ocorrido nos principais centros de produção teórica sociológica do mundo, como EUA, França, Inglaterra e Alemanha, países em que, segundo Guerreiro, já ter-se-ia consolidado uma tradição de pensamento integrada aos seus problemas históricos específicos (Guerreiro Ramos, 1953: 8-9).

Dessa perspectiva da produção teórica, Guerreiro volta a temática da alienação cultural das elites colonizadas, afirmando que “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” (Guerreiro Ramos, 1953: 9).

⁸⁴ Sobre o campo intelectual na década de 1950 e a institucionalização das ciências sociais no Brasil neste período, ver, entre outros, Sérgio Micelli (org.). *História das Ciências Sociais no Brasil*, 1989; Sérgio Miceli. *Intelectuais à brasileira*, 2001; Antonio S. Guimarães. *Racismo e anti-racismo*, 1999; Lúcia Lippi. *A sociologia do Guerreiro*, 1995; Marcos C. Maio. *O Projeto Unesco*, 1997; Werneck Viana. *Revolução passiva*, 1994; Luís R. Vilhena. *Projeto e missão: o movimento folclorista brasileiro*, 1995; Daniel Pecaú. *Intelectuais e classe dirigente no Brasil*, 1990; Simon Schwartzman. *Formação da comunidade científica no Brasil*, 1979; Mariza Côrrea. *História da antropologia no Brasil: 193-1960*, 1987; Marcos C. Maio. *O Projeto Unesco*, 1997.

⁸⁵ As sete teses expostas foram sub-escritas por Guerreiro Ramos, junto a uma defesa veemente de suas posições, em nove artigos escritos no Diário de Notícias entre 26/07/53 a 04/10/53. Estes artigos foram publicados posteriormente com alterações de conteúdo e a adição do artigo O Problema do negro na sociologia brasileira - publicado no mesmo ano na revista Cadernos no Nosso Tempo - na “*Cartilha brasileira do aprendiz de sociólogo*”, em 1954. Este folheto foi republicado como o 2º. Capítulo da “*Introdução crítica a sociologia brasileira*”, em 1957.

⁸⁶ Artigos de Guerreiro Ramos entre agosto de 1950 (término do Congresso Nacional do Negro) e o primeiro semestre de 1953 (publicação de *O processo de sociologia no Brasil*): *Senhores e escravos no Brasil* (1950); *Os estudos sobre o negro brasileiro* (1950); *O problema da mortalidade infantil* (1951); *Pauperismo e medicina popular* (1951); *Relaciones humanas de trabalho* (1951); *Nota metodológica* (1951); *Las classes sociais y la salud de las massas* (1951).

⁸⁷ Livros deste mesmo período: *Uma introdução ao histórico da organização racional do trabalho: ensaio de sociologia do conhecimento* (1950); *Sociologia industrial: formação e tendências atuais* (1952)

⁸⁸ Evidentemente, há se ter em conta que Bastide não se propôs em sua *Carta aberta...* a realizar uma análise deste porte do pensamento de Guerreiro Ramos. Tratava-se, apenas, de criticar tal pensamento conforme estabelecido em *O processo de sociologia no Brasil*.

⁸⁹ Para uma análise pormenorizada desse debate ver artigo de Marcos Chor Maio. Uma polêmica esquecida: Costa Pinto, Guerreiro Ramos e o tema das relações raciais. *DADOS – Revista de Ciências Sociais*. Rio de Janeiro, vol. 40, no. 1, 1997, p. 127-163.

⁹⁰ Como observou Elisa L. Nascimento (2003: 167), apenas na década de 1980, surgiram nos Departamentos de Psicologia as primeiras dissertações e teses que se ocupavam em realizar estudos sócio-psicológicos sobre a temática negra no Brasil. Sobre o tema ver Ricardo F. Ferreira.

Afro-descendente: identidade em construção, 2000. Uma observação que, neste particular, revela o avanço que essas análises de Guerreiro Ramos representavam à sua época.

⁹¹ Uma questão importante que o autor não analisa em *O problema do negro na sociologia brasileira*, mas que contém, em fase germinal, uma perspectiva crítica do caráter conservador das disciplinas acadêmicas como produto da institucionalização das ciências sociais. Esse foi um tema central do artigo *A situação atual da sociologia* e no livro *A redução sociológica*, Escritos por Guerreiro em 1958.

⁹² Um expediente de linhagem fenomenológica que, em outro artigo (*O negro desde dentro*, 1954), Guerreiro chamará de “fenomenologização da brancura”.

⁹³ Segundo Guerreiro, a idéia de realizar este concurso de pintura lhe ocorreu por conta de um evento familiar, em que sua filha, então com cinco anos, educada em um colégio católico, cantarolava músicas louvando a figura de Jesus Cristo como um homem loiro e olhos azuis. Essa teria sido uma imagem que, segundo o autor, revelava uma forma larvar de preconceito, visto que se Jesus Cristo “fora, provavelmente, um homem trigueiro, de tonalidade muito próxima a do mulato brasileiro”. (Guerreiro Ramos, 1988[1955]: 222). Apesar de seus objetivos anti-racistas, parece que o Concurso Cristo de Cor sofreu forte crítica da opinião pública. Segundo Abdias (1982 [1968]: 99), o concurso só foi realizado pelo apoio do cardeal Jaime Câmara e do bispo D. Hélder Câmara.

⁹⁴ Esta última preposição é uma espécie de “ideal de embranquecimento” às avessas, pois invertia a tese dos teóricos arianizantes – cujo principal nome foi Oliveira Vianna – que defendiam a inevitabilidade da diluição definitiva da massa negra na população branca no país. Uma tese que, alicerçada em uma transplantação seletiva do racismo biológico europeu, foi hegemônica no meio intelectual até a década de 1930. Parece, inclusive, que esta inversão coloca-se de maneira consciente por Guerreiro, por exemplo, quando o autor afirma que “a massa pigmentada, preponderante desde o início de nossa formação, absorveu, pela miscigenação e pela capilaridade social, grande parte do contingente branco, que, inicialmente, podia considerar-se isento de sangue negro”, se percebe, nesta passagem, a intenção provocativa do autor ao tratar o “sangue negro” como critério racial definidor. Sobre o “ideal de embranquecimento” ver, entre outros, Thomas Skidmore (1976); Lília Schwarcz (1993); Kabengele Munanga (1999).

⁹⁵ Como é sabido, desde o final da década de 1940 o mundo passava por um período de intensa luta política de auto-determinação dos “países periféricos” e “semi-periféricos” do sistema capitalista. Essa foi uma transformação política que incluía variadas linhas político-ideológicas. Basta lembrarmos da Revolução Cubana (1949), Revolução Chinesa (1949), as Conferência de Bandung (1955), Cairo (1957), Acra e Tanger (1958), etc.

⁹⁶ Artigos de Guerreiro desta época publicados no Brasil: a) A modernização em nova perspectiva: em busca de um modelo de possibilidade; b) A nova ignorância e o futuro da administração pública da América Latina; c) A teoria administrativa e a utilização inadequada de conceitos. Ver: Simpósio Guerreiro Ramos: resgatando uma obra. *Revista de Administração Pública*, vol. 17, 1983. Para análise destes ver também a dissertação de mestrado de Márcio F. Souza (2000).

⁹⁷ Com exceção de seu estudo sobre o homem parentético e/ou atitude parentética, conforme desenvolvido por Guerreiro no capítulo 6 de *Mito e verdade da revolução brasileira* (1963).

⁹⁸ Abdias seguiu como líder e diretor do TEN até 1968, ano em que se auto-exilou nos EUA. Depois da realização do Concurso Cristo de Cor e da Semana de Estudos sobre Relações Raciais, o TEN patrocinou, entre 1955 e 1968, algumas participações em peças alheias (*Orfeu da Conceição* de Vinícius de Moraes, 1957; *Perdoa-me por me traíres*, de Nelson Rodrigues, 1957) e encenações próprias (*Sortilégio*, 1957). Ademais, organizou cursos sobre arte africana e teatro negro. Instalou o Museu da Arte Negra, em 1968. Patrocinou também a publicação de alguns livros sob organização de Abdias: *Drama para negros e prólogo para brancos* (1961), *TEN-*

Testemunhos (1966) e *O negro revoltado* (1968) (*Dyonisios*, 1988: 237-238). Nos primeiros anos nos EUA, Abdias voltou-se para a pintura, estabelecendo profícua produção pictórica que foi exposta em diversas galerias. Tornou-se também professor visitante da Escola de Artes Dramáticas da Yale University. (Nascimento, 1995: 169-170).

⁹⁹ Ver Introdução.

Considerações finais

A reconstrução de trajetória intelectual realizada neste trabalho pode levar o leitor a crer que Guerreiro Ramos fosse tido, nos idos 50, como “intelectual negro” e/ ou “militante negro”. Isso não seria correto. Professor da EBAP, político getulista, fundador do ISEB, Guerreiro se tornou nacionalmente respeitado, sobretudo, como sociólogo, perspectiva sobre a qual se leu e discutiu suas obras primordiais, como a *Introdução crítica à sociologia brasileira* (1957) e *Redução sociológica* (1958).

Esse prestígio intelectual de Guerreiro Ramos à época estava alicerçado sob a vasta e diversificada cultura nacionalista do Brasil nos anos 1950-60, uma linha hegemônica da sociedade civil que, por seu caráter consensual, permeava vastos campos da produção cultural, científica e política.

Fundado sob outra área de interesse, este trabalho analisou a trajetória e o pensamento sociológico de Guerreiro Ramos, buscando investigar se a sua reflexão sobre o negro - embora intrinsecamente relacionada àquela tendência cultural de época - poderia trazer, concomitantemente, um conteúdo simbólico diverso que poder-se-ia comprovar sociologicamente. Esse foi o objetivo para o qual este trabalho foi construído e realizado, e, sobre o qual, coloca-se, agora, uma consideração final.

Em seu depoimento a Lúcia Lippi e Alzira Alves, em 1981, Guerreiro Ramos citou um acontecimento que o havia deixado estupefato. Disse ele que ao ser “convidado” para prestar esclarecimento na Comissão de Inquérito do Conselho de Segurança Nacional - órgão de repressão da ditadura militar -, em 1965, teve a oportunidade de tomar conhecimento do conteúdo de sua ficha pessoal. Era um relatório confidencial que, segundo Guerreiro, começava com a seguinte descrição: “Alberto Guerreiro Ramos: mulato, metido a sociólogo”. Trata-se de uma expressão sintomática, lembrando, não por caso, a figura do “mulato pemóstico” do sociólogo Luiz A. Costa Pinto (1953).

Em ambos os casos, pois, vê-se permanecer o estigma da cor. Não da cor preta, indiscutivelmente negra, mas daquela cor escura, tipicamente brasileira, daqueles que, como disse o historiador Joel Rufino dos Santos, "a raça é escolha do freguês".

Durante muitos anos, a escolha de Guerreiro Ramos foi ser "mulato". Assim ele se intitulava e era visto, pelo menos, publicamente, em sua participação e militância no TEN até 1952 (*Um herói da negritude*). Mas seria essa "posição" de Guerreiro uma definição racial? Não é certo. Sem dúvida, Guerreiro atribuía à categoria "mulato" uma posição que lhe diferenciava dos demais integrantes do TEN. Entretanto, tal diferenciação, nesse caso, se referia mais a uma categoria de *status* do que étnico-racial, visto que o termo "mulato" era utilizado por Guerreiro como uma referência que destacava sua posição "específica" no TEN, a partir de sua função e qualificação intelectual: sociólogo, professor do DASP e intelectual de Estado.

Essa tendência de Guerreiro para se diferenciar durante sua integração ao TEN teve seu ápice no 1º Congresso do Negro Brasileiro, em 1950. Colocado, então, sob pressão das forças antagônicas que lhe dividiam, Guerreiro tomou a decisão que lhe pareceu correta naquele momento: preservar sua posição intelectual.

Entretanto, essa visão pragmática do sociólogo getulista não durou muito tempo. Logo após o encerramento do Congresso, Guerreiro reviu sua posição anterior, partindo para o contra-ataque. De início, desde 1950, estabelecendo uma crítica direta aos estudos raciais então dominantes no país, posteriormente, a partir de 1952, explicitando sua assunção da negritude, o *niger sum*, como fonte de riqueza existencial e científica. Eram duas percepções intimamente relacionadas em sua perspectiva crítica.

De fato, enquanto fruto de uma transformação da consciência coletiva do TEN, essa percepção crítica de Guerreiro se liga a uma mudança de percepção política que, provavelmente, foi um marco para toda a liderança do teatro negro à época. Nesse sentido, o rompimento com a intelectualidade acadêmica foi fundamental para que se concretizasse uma nova consciência negra no país, pois,

desde então, tanto para Guerreiro Ramos, como para Abdias do Nascimento e outros membros do TEN, como Ironides Rodrigues, Sebastião Rodrigues Alves e Aguinaldo Camargo, se firmou a certeza de que a luta negra não poderia ficar a reboque da formação de um pacto social de inclusão do negro com a participação das elites nacionais. Essa foi uma ruptura primordial para a desagregação posterior da hegemonia da democracia racial, advinda do golpe de 1964. (Guimarães, 2002: 168).

Todavia, desde o segundo semestre de 1950, essa percepção da ruptura política em torno do pacto da democracia racial ocorreu de formas variadas para os integrantes e colaboradores do TEN. Por exemplo, a partir das análises de Roger Bastide (1974), Patrícia Birman (1991) e Elisa Nascimento (2003) pode-se conjecturar que, para Abdias, a partir de então se reforçava a certeza de que a continuidade da luta negra no país só progrediria através de alternativas políticas negras auto-organizadas que, para Abdias, passariam pela assunção da "cultura negra" afro-descendente como meio de luta. Essa seria uma visão que poder-se-ia encontrar em sua peça *Sortilégio*, escrita, não por acaso, entre o segundo semestre de 1950 e o início de 1951.

Para Guerreiro, a ruptura política com o pacto da democracia racial, trará uma consequência mais implícita: a percepção de uma visão personalista do negro. Tratar-se-ia de uma visão que, em Guerreiro, esta fundada na assunção do *niger sum* como devir da negritude, instância em que o negro tornar-se-ia sujeito de sua existência, para além das determinações e normatizações sociais que o teriam transformado o *homem de pele escura* em *negro* na história do Ocidente. Trata-se de uma perspectiva que começou a ser delineada no artigo *Um herói da negritude*, em 1952.

Esse processo de libertação do negro e do mestiço seria, para Guerreiro, a prerrogativa circunstancial para que o homem de cor pudesse elevar-se ao plano da pessoa, tido, então, como plano superior da existência humana. Em outras palavras, uma experiência em que o homem se realizaria humanizando-se, existindo como ser potencialmente livre da alienação causadora da unidimensionalização do homem; fosse ela econômica, política, racial ou religiosa.

Essa é a visão humanista do negro em Guerreiro Ramos que, neste trabalho, se intitulou de “personalismo negro”, e que encontra sua maior coerência no artigo “*O negro desde dentro*” (1954).

Alicerçado sob certa herança filosófica existencialista e personalista, o “personalismo negro” de Guerreiro coloca-se, pois, como uma teoria da práxis *reprodutora* de uma visão de mundo pré-existente: o humanismo ocidental. Como tal, sua reflexão não se coloca como uma visão de mundo alternativa, mas como uma adequação do humanismo ocidental de origem católica à práxis do negro brasileiro. Desde essa perspectiva, pode-se, assim, compreender o sentido implícito da produção simbólica de Guerreiro sobre o negro brasileiro, fonte de reflexão e luta que coloca Alberto Guerreiro Ramos entre os grandes nomes do pensamento negro e, portanto, universalista, no Brasil e no mundo.

ANEXOS

1) O modelo Parte-Todo-Parte

Reconhecido sociólogo, historiador e crítico literário, Goldmann foi discípulo de G. Lukács, de quem retomou a abordagem do conceito de consciência de classe, conforme trabalhado por este em *História e consciência de classe* (1923), para criar um método dialético de análise dos fenômenos culturais¹. Modelo que aqui se retoma de forma resumida e particular a partir dos ensaios *Ciências Humanas e Filosofia* (1972 [1952]), *Sociologia do Romance* (1990 [1964]), *A Criação Cultural na Sociedade Moderna* (1972 [1969]) e *Dialética e Cultura* (1979), desde os parâmetros metodológicos expressos em *O Todo e as Partes* (1979 [1955]).

Para Goldmann, as dificuldades básicas de um pesquisador que busca reconstruir o sentido de uma obra (s) determinada e sua relação com o meio social, repousaria em sua incompreensão da interação dialética entre o Todo e Parte do seu objeto de estudo, baseada no princípio da Parte pelo Todo e do Todo pela Parte.

A Parte inicial, para Goldmann, seria o dado empírico tal qual aparece de forma imediata e isolada: o quadro x, o livro y, etc, em que se enfocaria sua leitura pormenorizada, a análise das possíveis influências perceptíveis, sua expressão imediata, etc. Seria, pois, o estudo empírico inicial.

Para a superação desse estágio empírico seria preciso, segundo Goldmann, partir para um aspecto menos parcial da realidade investigada: o homem e sua trajetória social. Tal análise, entretanto, sem um enfoque objetivo, esbarraria na complexidade e multiplicidade de fatos e informações disponíveis e a investigar. Para superar esse dilema, Goldmann sugere que essa análise de trajetória deveria seguir um enfoque preciso: a interação do indivíduo com o

¹ Geralmente, nas obras sobre sociologia da cultura, ao se referir ao método de Goldmann, trata-se do "estruturalismo genético". Método desenvolvido pelo sociólogo franco-romeno na década de 1960, sob influência de J. Piaget e G. Lukács, que propunha investigar as homologias entre as

“grupo criador” de que fez parte, entendendo, por grupo criador, o “*grupo cuja consciência propende para uma visão global do homem*”, embora esta consciência estivesse, em verdade, “*longe da consciência efetiva, na medida em que é (...) contrariada na consciência dos indivíduos pela filiação de cada um deles em outros e numerosos grupos sociais*” (Goldmann, 1990: 208). Tratar-se-ia, pois, em princípio, de uma abstração, cuja existência efetiva deveria ser reconstruída pelo pesquisador. Focando a ação interativa desses grupos criadores, sujeitos às mais diversas formas de cooperação, recepção e reação interna e externa, Goldmann observa que, apesar de toda produção cultural ser produto de um sujeito individual, ela deveria ser compreendida no âmbito das relações interindividuais que lhe conferem sentido imediato.

Nesse sentido, Goldmann indica que o entendimento desse conteúdo imediato de uma obra específica dependeria do exame de como o intelectual ou artista por ele analisado, expressou, concretamente, determinada consciência coletiva de grupo ou classe social.

Para apreender esse conteúdo imediato da experiência social, Goldmann sugere, em *Ciências Humanas e Filosofia* (1972: 99) o conceito de *consciência real*². A consciência real de Goldmann é aqui interpretada como aquela consciência efetiva que se formou em um grupo criador, desde sua ação prática e sua interação com os outros grupos sociais. Tratar-se-ia de uma realidade tangível e relacional que poderia ser investigada pelo pesquisador, conforme os comportamentos dos indivíduos e a expressão destes comportamentos no conteúdo imediato das obras e escritos de época.

Partindo desse pressuposto, neste trabalho, se utilizou a categoria de consciência real desde uma reconstrução empiricamente controlável e questionável, a fim de compreender sua expressão concreta em interesses manifestos à época. Nesse sentido, a consciência real seria, pois, a consciência concretamente manifesta pelo grupo, cuja correspondência poderia ser remontada pelo pesquisador na análise do conteúdo imediato da obra.

“estruturas mentais” de uma classe social e/ou grupo social e determinadas obras artísticas e literárias. Não é este o método aqui abordado.

² Esse trabalho não se inspirou no conceito de consciência possível utilizado por L. Goldmann.

Entretanto, para Goldmann, para além dessa apreensão do conteúdo imediato da obra, haver-se-ia de investigar seu conteúdo mediado como criação cultural, relativamente independente do seu grupo criador. Aqui, passar-se-ia da Parte para o Todo. Isso significa que, para Goldmann, além de estudar as relações sociais das formas, caberia, ao sociólogo, se debruçar na análise imanente da forma.

Com esse intento, Goldmann (1972: 77) assevera que o pesquisador deveria buscar nas obras pesquisadas (escritos, cartas, livros, notas, etc) as expressões de uma coerência interna de perspectiva do autor, conforme sua existência em uma obra única ou em um conjunto de obras. Essa coerência interna, a ser demonstrada pelo investigador, seria, para Goldmann, a percepção sociológica do caráter mediador específico da produção cultural diante do seu grupo criador. Em suas palavras, um “corpo do discurso”, que permitiria ao sociólogo distinguir o essencial e o secundário em uma obra, sem se confundir com a metodologia filológica.

Segundo Goldmann, a existência dessa coerência interna de perspectiva do autor marcaria a percepção – consciente ou inconsciente - de uma visão de mundo (*Weltanschauung*) por parte do produtor cultural. Em suas palavras, uma “visão de conjunto do homem atual, de suas qualidades, de seus defeitos, e por um ideal do que devem se as relações do homem com os outros homens e com o universo na humanidade futura” (Goldmann, 1979: 19). Esta visão, para o autor, poder-se-ia expressar na obra de dois modos: a) consciência relativa, reprodutora de uma visão de mundo já existente; b) coerência integral, momento raro, em que os intelectuais, artistas, pensadores tornar-se-iam produtores de uma nova visão de mundo (Goldmann, 1979: 20).

Nessa perspectiva, Goldmann assevera que o valor máximo de uma obra, não estaria em sua capacidade de ser porta-voz de determinada consciência coletiva: grupo racial, classe, etc., mas em sua capacidade de exprimir aspirações, sentimentos e valores desses grupos sociais desde uma expressão coerente, lógica e adequada do homem e do mundo, ou seja, uma visão de mundo.

Goldmann entende o Todo como a investigação empírico-analítica dessa possível coerência interna, etapa mais abrangente para a percepção da obra como experiência mediada do indivíduo com seu grupo social criador.

Estabelecida essa percepção do Todo, caberia, então, por fim, retornar à Parte. Neste retorno, o pesquisador deveria investigar as razões sociais ou individuais que fizeram com que esta ou aquela visão de mundo fosse expressa nessa obra, lugar e época (Goldmann, 1967: 22).

2) Entrevista com Gerardo Mello Mourão (outubro, 2003)

MSB – Quando o sr. conheceu Guerreiro Ramos?

GMM – Eu conheci Guerreiro Ramos nos primeiros dias em que ele chegou ao Rio, em 1938, 39. Ele chegou aqui e os seus contatos eram baianos. Eram basicamente contatos com escritores, pessoas que se dedicavam à cultura, com formação humanística. O principal desses foi, sem dúvida, o Adonias Filho, grande romancista baiano.

Guerreiro tinha pertencido ao Integralismo na Bahia, em sua juventude, mas ao chegar no Rio, naquela época, o Integralismo já tinha se encerrado com o Golpe do Estado Novo, em 1937. Em todo caso, aquele pessoal que vinha daquela formação humanística e católica acentuada, sempre se encontrava aqui no Rio. Uma pessoa conhecida nesse meio foi o Adonias, que era nosso conhecido e nos avisou que Guerreiro Ramos, um mulato simpático, se estroso, sujeito de primeira qualidade, estaria vindo morar na cidade.

A partir desse contato de Adonias, eu e o Paulo Freminghi - que era um homem muito culto e inteligente, dedicado às letras - fomos encontrar o Guerreiro Ramos. O encontro foi na sua morada no pensionato dos Padres do Verbo Divino, que era uma pensão alugada pelos padres na rua das Laranjeiras. Ele estava na janela quando nós chegamos. Quando nós viu gritou da janela: "e quem se eu clamasse me ouviria dentre os coros dos anjos..." (risos), um verso da "Primeira Elegia" do Rilke. Ele era rilkiano e nós conversamos sobre literatura, poesia. Tinha acabado de publicar um livro de poesias na Bahia chamado "O Drama de Ser Dois". Era um homem dedicado fundamentalmente a poesia.

Foi também através de Adonias que Guerreiro conheceu o poeta Tasso da Silveira. Tasso, por sua vez, o apresentou a Tristão de Athaíde e ao grupo católico do Centro Dom Vital, que editava uma revista muito importante em seu tempo, intitulada *A Ordem*, fundada pelo Jackson de Figueiredo. Era uma revista que

acolhia escritores católicos, e, por isso mesmo, Tristão publicou, em mais de um número da *Ordem*, poemas do Guerreiro Ramos. Nessa época, ele também se aproximou um pouco dos beneditinos aqui no Rio.

Depois de sua chegada, Guerreiro começou a ficar preocupado com a necessidade de sobreviver e trabalhar. Eu lembro que um dia ele me disse: "Olha, vou arrancar dentro de mim este Rilke, esse coro de anjos, senão eu não consigo sobreviver, trabalhar...". Então, ele se dedicou aos estudos sociológicos. Resumindo, ele fez um concurso para o DASP e chegou a uma posição eminente naquela instituição. Foi um homem que se adequou com certa facilidade ao DASP, que era o antigo Departamento Administrativo do Serviço Público. Local onde deu cursos e publicou várias teses. Ele teve um papel importante no DASP.

MSB - Nesse momento em que o Guerreiro entrou no funcionalismo público, ele mudou sua visão em torno do catolicismo, da poesia?

GMM – Nessa época era o interesse pela coisa pública, a administração pública, que foi um tema ao qual ele se dedicou até o fim da vida. Seguindo esse interesse, ele se juntou a um grupo de rapazes, que vinham daquela formação integralista - e isto é importante, porque o Integralismo exigia que os jovens lessem Manuel Bonfim, Calógeras, Oliveira Vianna e alguns mais, que traziam uma preocupação com os problemas do Brasil – e a administração pública foi um dos caminhos pelos quais esse grupo se preocupou em pensar o Brasil e os problemas brasileiros.

Mais tarde, um grupo das mesmas origens fundou aqui no Rio o ISEB, que era o Instituto Superior de Estudos Brasileiros. Guerreiro estava no núcleo dos fundadores deste instituto. Inicialmente, o ISEB foi uma idéia do filósofo Vicente Ferreira da Silva, mas o Vicente não queria dar ao instituto nenhuma conotação de engajamento político. Então, quando isso começou a ocorrer o Vicente se afastou, e o instituto foi absorvido por um grupo mais político. Esse grupo foi acolhido pelo governo, no Ministério da Educação e Cultura. Nessa época, o Roland Corbisier foi feito presidente do ISEB, e foi ele quem deu vida e vigor ao instituto.

Inicialmente, portanto, o ISEB nasceu de conversas entre esses grupos de jovens, que vinham quase todos do Integralismo e que mantinham essa preocupação com o problema do Brasil. Era um grupo interessado em construir um pensamento diretor para o Brasil, que na época era ainda um país pouco industrializado, muito colonial. O pessoal do ISEB era também ligado ao San Thiago Dantas, que foi Secretário Geral do Integralismo, e era um dos homens que pensava seriamente o país. É claro que ninguém continuava sendo integralista naquela época, mas é preciso contar as coisas como elas foram. O Integralismo foi um movimento muito importante na formação do pensamento da juventude no Brasil. De fato, ajudou a preparar o país para os tempos novos. Antes o Brasil vivia isolado do mundo...

MSB – Quem levou o Guerreiro a trabalhar no governo entre 1950-51 foi o Rômulo de Almeida?

GMM – Foi o Rômulo de Almeida. O Rômulo foi por excelência o assessor econômico do governo do Getúlio, e ele foi amigo do Guerreiro. O Rômulo levou vários para o governo, não só o Guerreiro, mas também, por exemplo, o Jesus Suares Pereira.

MSB – E no ISEB, você sabe quem levou o Guerreiro pra lá?

GMM – Foi o Rômulo. O Rômulo conhecia muita gente competente e importante, tinha influências.

No ISEB, o Guerreiro ficou por muito tempo, dedicando-se a estudar os problemas brasileiros. Era um tipo de sociologia, mas ele não gostava do “tipo” de sociólogo, porque era um sujeito humanista, com certo sentimento lírico da vida. Por isso, pretendia abrir às cortinas para novos caminhos para o país. Guerreiro se preocupou em estudar problemas que nunca tinham sido aflorados no pensamento do povo como, por exemplo, o problema do negro no Brasil.

MSB – Essa preocupação do Guerreiro com o problema do negro vinha de sua relação com o Abdias? O sr. conheceu o Abdias antes do Guerreiro?

GMM – Antes do Guerreiro. Abdias vivia aqui no Rio. Ele sempre dizia “é duro ser negro neste país”. Eu percebi o problema do negro no Brasil com o Abdias, em pensar esse problema como um problema racial e não apenas social. Nós até nos envolvemos em um incidente em uma barbearia aqui no Rio por causa de racismo contra ele, isso foi 37,38.

O Guerreiro não foi atingido pelo problema da discriminação como o Abdias era. O Abdias, por exemplo, foi expulso do exército em São Paulo porque reagiu a uma discriminação absurda de um tenente. Entretanto, mesmo não passando por coisas como essas, o Guerreiro teve a sensibilidade de sentir o problema e se engajou com o Abdias até o fundo da alma. Daí vem a amizade dele com Ruth de Souza, Léia Garcia e outros. Pessoas que devem muito a Abdias, assim como deve o Brasil como um todo até hoje.

Foi percebendo esse problema que o Guerreiro se integrou ao movimento negro. Ele me disse no final da vida que seu maior desejo era escrever uma biografia do Abdias do Nascimento. Ele tinha o Abdias como um ícone sagrado da verdadeira cultura brasileira.

Esse era um dos problemas brasileiros sobre o qual ele se debruçou com o coração e a alma. Por essas e outras razões, Guerreiro não pode ser enquadrado como mero sociólogo, “que não sabe nada e quando sabe, sabe a posteriori”.

Essa preocupação com os problemas brasileiros foi que o fez mergulhar profundamente na ciência da administração. Tanto que no fim da vida ganhou o mais alto prêmio que uma universidade norte-americana poderia dar a alguém.

O Guerreiro foi também deputado federal pelo PTB, junto comigo. Era um socialista científico, não um comunista. Aliás, fez duros ataques aos comunistas, e acho que esse problema vem desde o movimento negro, quando o Partido Comunista fez um ataque para se apoderar do movimento, transformando-o em um movimento de classes. Uma posição que negros verdadeiros como o Abdias,

Guerreiro e outros não aceitavam, dizendo que o problema aqui era de raça mesmo, não de classe.

MSB – Aquela discussão com o Costa Pinto vinha dessa divergência, portanto?

GMM – Era. Quer dizer, eles defendiam que o problema era de raça mesmo. Hoje se diria que a questão é cor, pigmentação, porque não existe raça. É um problema da discriminação pela cor, que no Brasil é essa discriminação disfarçada. É por isso que o Abdias escreveu aquele livro “*O Genocídio do Negro Brasileiro*”, porque se está matando a raça, para que ela possa se branquear. O Abdias é muito importante nesse movimento, é o herói. O Guerreiro foi um sujeito poderoso, luminoso.

MSB – O sr., Abdias e Guerreiro foram muito próximos na sua juventude?

GMM – Fomos. Primeiro foi eu e o Abdias. Nós vínhamos de um grupo, eram seis, que um dia resolvemos largar tudo por aqui e ir embora. Percorremos toda América do Sul. Eram três argentinos: Godoyomi, Efraín Tomás Bó e Raul Young, e três brasileiros: eu, Abdias e Napoleão; formávamos a Santa Hermandad de La Orquídea. Estávamos preocupados em descobrir poeticamente o mundo e, para isso, percorremos esse continente por terra, literalmente.

Desse grupo, o Efraín depois de uns tempos veio ao Brasil e ficou vivendo aqui. Nessa época, ele ficou muito amigo do Guerreiro. Colaborou, inclusive, com ele nos cursos do DASP. Foi um colaborador, ajudou a redigir muitas daquelas aulas e cursos com o Guerreiro.

MSB – O Efraín tinha muito interesse por essa discussão do problema do negro?

GMM – Muito. Ele era um homem inteligente. Ele sabia bem o que era a América, e a América é isso. Você não pode excluir a convivência com a cultura dos negros, excluí-los, porque é como cortar uma parte de nós mesmos.

MSB – Quando o Guerreiro chegou ao Rio de Janeiro como é que ele via essa questão de ser negro? Isso era algo que ele valorizava a época?

GMM – Ele não discutia isso. Ele nunca permitiu que as pessoas o questionassem sobre isso. Guerreiro assumiu a sua negritude e assunto encerrado. Você pense, por exemplo, no Cruz e Souza, que dizem que foi um alienado. Ele assumiu desde o princípio a sua negritude. Não tinha conversa.

MSB – Então quando o Guerreiro chegou no Rio, ele já tinha isso bem claro pra ele?

GMM – Já. Ninguém podia dizer que ele era um branco, negro, etc. Ele era um ser humano, filhos de negros e se assumia como negro...

(Reprodução de parte da entrevista)

3) Entrevista com Haroldo Costa (outubro, 2003)

MSB - Como o sr. conheceu Guerreiro Ramos?

HC – Eu conheci o Guerreiro durante a fase do Teatro Experimental do Negro, quando ele ensaiava na ABI. Nessa época, ele que já era profissionalmente reconhecido como sociólogo, estava constantemente conosco, era uma pessoa muito solidária e preocupada com a causa negra. Por isso ele teve uma participação importante no TEN.

O TEN naquela época foi uma ebulição, porque ele surgiu para romper alguns tabus e barreiras quanto ao artista negro. Era uma instituição que criava a oportunidade de o artista negro aparecer e trabalhar na dramaturgia específica e geral, algo que não existia anteriormente.

Pois bem, lá no TEM) Guerreiro fazia um experimento que era o psicodrama. Grosso modo, era uma catarse com a pessoa, através da dramatização de uma situação. Era um processo terapêutico induzido pela própria pessoa. Em se tratando do Teatro Experimental do Negro, eram elas pessoas em sua maioria, humildes, que tinham, naquelas sessões, a possibilidade de se liberar de suas angústias e medos, em uma psicanálise não convencional, mas que funcionava.

MSB – A questão racial era algo discutido nessas sessões?

HC – Entrava indiretamente, porque geralmente eram empregadas domésticas que faziam depoimentos sobre as relações delas com suas patroas, etc. A pessoa descrevia o seu cotidiano e o Guerreiro ia provocando para que ela conseguisse falar dos fatos e acontecimentos que realmente a angustiavam. É interessante porque ele procurava conduzir a sessão de uma maneira em que a pessoa saísse com auto-estima positiva. Não só porque ela conseguia trazer a tona assuntos que a incomodavam, mas porque criava um horizonte a seguir.

MSB – Essas sessões foram entre 1949-50?

HC – Isso, por essa época.

MSB – Em 1950, ocorreu o 1º. Congresso Nacional do Negro. Você se lembra bem deste Congresso? Parece que houve uma disputa acirrada em torno da tese da negritude do Ironides Rodrigues.

HC – É, o Ironides era uma pessoa brilhante. Ele estava à frente do seu tempo. Na época em que o existencialismo era uma coisa só de intelectuais muito refinados e versados na cultura européia, ele já era um apóstolo do existencialismo, voltado para a negritude. Era um movimento que naquela época estava empolgando a África Negra, através da literatura do Senghor, Leon Damas, Aimé Césaire e outros. O Ironides tinha conhecimento da literatura desses intelectuais, da poesia, teatro, etc. Conhecia, por exemplo, o “Rei Cristófilo” do Aimé Césaire, que era uma peça importante neste quadro da negritude.

É claro que tinha opositores que não compreendiam exatamente o que ele queria seguir, mas ele foi um “Paladino da Negritude”. Transpôs as teses da negritude para o Brasil, dando a oportunidade de as pessoas refletirem sobre esse novo posicionamento, essa nova estética. Era algo necessário porque, na época, havia as pessoas que defendiam a contribuição do negro à cultura brasileira, mas através de métodos e contribuições tradicionais. Nestas, a valorização do negro era feita em termos de sua contribuição à cultura, enquanto que o Ironides via mais além. Ele transformava essa contribuição em uma bandeira, uma posição.

MSB – E como o Guerreiro se colocava nesta discussão da negritude? Tinha um círculo no TEN que debatia essas questões?

HC – Havia. Além da parte do teatro, tinha essa preocupação política e teórica que era paralela, e só ficou pública na época do Congresso. Mas esse debate interno

era uma coisa circunscrita a algumas poucas pessoas. Era o Guerreiro, o Sebastião Rodrigues Alves, o Ironides, Abdias e talvez mais duas ou três pessoas.

MSB – E no Congresso, como é que essa discussão se colocou?

HC – Eu era muito jovem na época do Congresso, além disso, tinha outras preocupações também como o movimento estudantil, etc. Então, só participei de algumas sessões do Congresso. Na verdade, não foi bem uma participação, foi um testemunho, eu testemunhei algumas discussões. Quer dizer, extra-oficialmente eu conversava com o Ironides e outros no *Vermelinho*, que era um bar em frente a ABI onde a pessoas voltadas para o teatro iam. A gente conversava muito por lá. Tinha muitas pessoas de organizações de esquerda por lá também. Era um local onde se discutia tudo.

MSB – Você falou que tinha um contato direto com Guerreiro nessa época. Ele era uma pessoa fácil de se encontrar e conversar?

HC – É. Eu tinha esse privilégio. O Guerreiro sempre foi muito atencioso com o pessoal do TEN. Eu tinha uma intimidade respeitosa com ele, freqüentava o seu escritório, a casa, nós éramos bons amigos. Conversávamos sobre tudo, não era uma conversa programada. Falávamos sobre teatro, cultura, e foi em uma dessas conversas que ele soltou uma frase que depois ficou na minha cabeça: “Não se deve carregar a pele como um fardo”. Eu registrei essa frase mais inconsciente do que conscientemente, porque na hora eu nem guardei assim como uma frase para a posteridade. Depois eu percebi que ela ficou. Ficou tanto que anos depois, quando escrevi o livro *Fala crioulo*, botei essa frase como epígrafe do livro. Eu acho que ela define tudo. Define nossa posição diante da vida. A posição que a gente deve adotar, porque para muita gente a pele é um fardo, é uma tatuagem permanente. Pois bem, para o Guerreiro, a pele não devia pesar nada, porque a pele é apenas a pele, não é um peso que você deve carregar para o resto de sua

vida. Eu acho que essa pequena frase implica uma filosofia muito importante.

MSB – Você se lembra de quanto tempo o Guerreiro ficou ligado ao TEN?

HC – Ele ficou muito tempo ligado ao TEN, acho que até a época do Golpe. No *Orfeu da Conceição* ele estava lá, por exemplo. Escreveu sobre a peça. Quer dizer, o teatro em si, depois de um tempo, começou a passar por dificuldades. Não era mais aquela ebulição do início, mas o Guerreiro estava sempre lá. Ele foi uma referência do teatro.

MSB – E quando ele entrou no TEN, ele já era uma pessoa conhecida publicamente?

HC – Já. Era já o professor Alberto Guerreiro Ramos.

MSB – E qual você acha que foi o interesse maior dele em ir para o TEN?

HC – Acho que foi a ebulição que o teatro negro estava fazendo. O TEN era realmente algo novo na época. Muitos intelectuais brancos e negros aderiram e ajudaram o Teatro Experimental do Negro, como o Pascoal Carlos Magno, jornalista famoso, o Santa Rosa, que era um excelente cenógrafo, Lúcio Cardoso, que era um entusiasta do TEN. Tinha o Brutus Pereira, que ajudou os ensaios do *Filho Pródigo*, e muitos outros que iam chegando espontaneamente. Aliás, foi o Brutus Pereira que me levou para o teatro, porque eu estava no TEN para participar do curso de alfabetização.

Além disso, nesta época, existiam muitos grupos e companhias teatrais, como o Teatro dos Estudantes, o Teatro dos Comediantes, o Teatro dos Sete. Era um quadro cultural bastante efervescente. Então, quando surgiu o Teatro Experimental do Negro foi realmente um acontecimento novo e intrigante.

Eu acho que o Guerreiro ficou intrigado por essa ebulição e começou a se interessar pelo teatro. Não só pelo teatro em si, porque o Guerreiro estava

transitando em muitas coisas do TEN, como, por exemplo, pelo Concurso do Cristo Negro, o Concurso da Rainha das Mulatas, o Concurso da Rainha de Pixe. Eram atividades paralelas ao teatro que se somavam ao aspecto cênico do TEN.

MSB – Essa atuação política e artística do TEN era uma coisa polêmica na época?

HC – Era. Quer dizer, a própria existência do teatro negro já era um ato político. A sua existência levantou o assunto, marcou posição. Diziam que era “teatro racista”. Perguntavam porque teatro negro, afinal “teatro é teatro”, etc. Ocorre que “teatro é teatro” mas não tinha negro no teatro. Então, ele tinha esse lado político, mas ele tinha também um lado artístico que era de revelar talentos, criar repertório. Nisso o TEN também foi muito importante, por exemplo, encenou o *Imperador Jones*, *Todos os filhos de Deus tem asa* e outras peças. Era um teatro que tinha o que dizer. Foi um movimento sério e muito importante.

MSB – E o teatro foi muito atacado à época por isso?

HC – É, porque àquela época era a chamada “falsa democracia racial”. Dizia-se que o Brasil era exemplo de convivência racial, que não tinha racismo, etc, e todo mundo sabe que não era assim. Mas esta etiqueta da democracia racial era uma coisa muito forte à época, inclusive entre os negros.

MSB – Era uma coisa contraditória...

HC – Era, e o aparecimento do TEN surgiu naquela hora exata e, sem dúvida, foi muito importante porque firmou posição, criou discussão.

MSB – E a troca de idéias entre Guerreiro e Abdias, como é que isso funcionava?

HC – Eles eram bastante amigos. O Abdias reverenciava muito o Guerreiro e vice-versa, assim como o Sebastião Rodrigues Alves, o Ironides. Todos gostavam do Guerreiro. Ele era o cara mais intelectualizado de todos, era o sociólogo, o acadêmico, e, além disso, era um sociólogo negro, o que era muito original à época.

MSB – Mas o Guerreiro era inequivocamente negro?

HC – Ele era. Era o chamado “bom mulato”, sua negrura era inevitável.

MSB – E porque você acha que ele resolveu assumir essa sua negritude tão tarde? Porque parece que, até o TEN, ele não estava muito interessado nessa discussão sobre o negro.

HC – Eu não sei o quanto o Guerreiro conhecia o Abdias antes do teatro. Eu só conheço o Guerreiro do TEN. Mas é importante dizer que a contribuição do Guerreiro no teatro foi sempre uma contribuição intra-muros. Ele não se aproveitou do teatro para se lançar como “intelectual negro”, nem nada parecido.

Eu acho que ele chegou no teatro porque viu o teatro como um campo fértil para o que ele pensava e trabalhava. Tanto que ele fez o psicodrama. Ele foi sempre muito sincero na sua colaboração com o teatro e ajudava quando podia.

Aliás, o Guerreiro nem precisava disso. Foi do ISEB, foi deputado, mas o importante é que ele não abdicou da sua condição de negro.

MSB – E como vocês receberam os artigos dele da década de 1950, por exemplo, *O negro na sociologia brasileira* e *O negro desde dentro*?

HC – Ele escrevia o que vivia, porque na prática ele assumia sua condição de negro. O fato de escrever era um ato de libertação, exorcizava esses demônios que foram plantados pela sociologia oficial. Esta repetia o mito da democracia racial.

MSB – Naqueles livros, parece que o Guerreiro não pensava na idéia de cultura negra. Como ele via essa questão da participação do negro na cultura brasileira?

HC – A impressão que eu tenho é que ele estava englobado em uma luta pela valorização do negro como ser humano. Isso implica muitas conseqüências. A primeira, antes de mais nada, que seria necessário valorizar o ser humano. Era algo que, em linhas gerais, todos estávamos interessados. O teatro era um caminho, as artes plásticas, o escrever também, etc.

O Guerreiro pensava na participação do negro na vida cotidiana. Eu tenho impressão até que o Cristo Negro foi uma inspiração dele, porque se tratava de situar um outro lado da história. Mas é interessante que ele tinha essa facilidade de não academizar as discussões. Seus debates eram transparentes.

MSB – Você acha então que era mais uma visão humanista dele ao ver o negro como qualquer outro ser humano?

HC – Exatamente.

MSB – E essa visão do Guerreiro se comparada com a visão da negritude francófona. Por exemplo, Senghor e a sua defesa do negro como portador de uma razão sensível”, você acha que existia uma certa contradição aí presente?

HC – Eram duas realidades bastante diferentes. No caso do Senghor e da negritude como um movimento cultural e político, existia uma visão que tendia a particularizar o negro, mas porque tinha outras origens e objetivos. Entretanto, de qualquer forma serviu como uma inspiração porque no fundo se tratava da mesma coisa: a valorização do negro. Agora, o enfoque era diferente porque vinha de uma luta anti-colonial marcante que condicionou o movimento da negritude. Mas tinha aquele ponto de união comum, assim como tinha o movimento do Renascimento do Harlem, que foi uma negritude *avant la lettre*, do qual fizeram parte nomes

como Langsthor Hughes, Richard Wright e muitos outros. Eu acho que, ideologicamente, nós tomamos mais essa linha do àquela da negritude, mas, no fundo, todas convergem.

(Reprodução de parte da entrevista)

4) Declaração dos “cientistas”

“Os congressistas abaixo-assinados consideram do seu dever, em vista das suas responsabilidades como homens de ciência, fazer a seguinte declaração:

I - Não acreditam os signatários desta Declaração na superioridade de raças. Por esta razão, não se consideram ligados, nem comprometidos, de maneira alguma, com qualquer teoria que advogue, ainda que no ínfimo particular, qualquer tipo de gradação física, intelectual ou emotiva, entre esses mesmos grupos humanos.

II - Consideram os signatários que os caracteres físicos, intelectuais e morais dos homens são produto da interação de fatores vários, do que certamente o grupo racial participa, mas que não dependem, nem principal nem exclusivamente, dele. Um menino chinês, que desde a idade do aleitamento viva no seio de uma infância americana, como parte da sociedade americana, reagirá diante da sociedade com um americano – e não como um chinês. O negro brasileiro, por exemplo, embora ainda conserve reminiscências africanas em certas atitudes sociais, já constitui um ser fundamentalmente brasileiro, parte da cultura nacional do Brasil, que provavelmente encontraria sérias dificuldades para se adaptar novamente à vida na África. Assim, os abaixo assinados não se sentem solidários, nem comprometidos, com qualquer teoria que faça tábua rasa do ambiente físico, das condições econômicas e sociais, das instituições políticas, das situações históricas e de outras contingências da vida em sociedade, para ressaltar apenas o aspecto racial, cientificamente falho, inseguro e perigoso, na apreciação dos fenômenos de nosso tempo.

III – Esperam, sinceramente, os signatários que os congressos dessa natureza sirvam à ciência, à determinação de uma atitude correta diante dos fatos sociais e humanos, à fraternidade de todos os povos. Jamais os signatários da presente emprestariam seu concurso à criação de atitudes que não tenham justificativa na ciência, nem oportunidade no momento histórico que vivemos, quando, eliminado o racismo hitlerista, os povos, através das Nações Unidas e

dos seus organismos mais representativos, exprimem vigorosamente o seu desejo de paz, de legalidade democrática e de fraternidade das nações. Os signatários consideram que trairiam os seus ideais e renegariam todo o cabedal de conhecimentos e objetivos acumulados pela humanidade se, por ocasião ou por omissão, tivessem a desgraça de contribuir para o acirramento de ódios e rivalidades injustificáveis entre os homens, com o ressurgimento do racismo, sob qualquer das suas formas.

Pedem os signatários que esta Declaração conste nas atas deste Congresso, para ressalva da sua atitude diante dos problemas de raça aqui ventilados.

(aa) Édison Carneiro, historiador e etnólogo; Padre Pedro Schoomakker, lingüista; Guerreiro Ramos, sociólogo; Carlos Galvão Krabs, historiador; L. A. Costa Pinto, sociólogo; Darcy Ribeiro, etnólogo; Walfrido Moraes, historiador; Joaquim Ribeiro, historiador e folclorista; Amaury Porto de Oliveira, ensaísta.

Fonte: NASCIMENTO, Abdias (apr./org). *O negro revoltado*. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982, pp. 399-400.

5) Declaração Final do I Congresso do Negro Brasileiro

Os negros brasileiros, reunidos no seu primeiro congresso de âmbito nacional, promovido pelo Teatro Experimental do Negro, identificados com os destinos de sua pátria, em todas as suas vicissitudes, como elemento integrante e solidário do povo, e no desejo de se confundirem cada vez mais nesse todo de que são parte, declaram:

O abandono a que foi relegada depois da abolição e a estrutura econômica e social do país são as causas principais das atuais dificuldades da camada de cor de nossa população. Os problemas do negro são apenas um aspecto particular do problema geral do povo brasileiro, de que não será possível separá-los sem quebra da verdade histórica e sociológica. Desta maneira, considera este Congresso necessários, a fim de remediar tal situação, o desenvolvimento do espírito associativo da gente de cor, a ampliação da facilidade de instrução e de educação técnica, profissional e artística, a proteção saúde do povo, e, em geral, a garantia de oportunidades iguais para todos na base da aptidão e da capacidade de cada qual:

O Congresso recomenda, especialmente,

- a) O estímulo ao estudo das reminiscências africanas no país bem como dos meios de remoção das dificuldades dos brasileiros de cor e a formação de institutos de pesquisas, públicos e particulares, com este objetivo;
- b) A defesa vigilante da sadia tradição nacional de igualdade entre os grupos que constituem a nossa população;
- c) A utilização de meios indiretos de reeducação e de desrecalcamento em massa e de transformação de atitudes, tais como o teatro, o cinema, a literatura, e outras artes, os concursos de beleza, e técnicas de psiquiatria;
- d) A realização periódica de congressos culturais e científicos de âmbito internacional, nacional e regional;

- e) A inclusão de homens de cor nas listas de candidatos das agremiações partidárias, a fim de desenvolver a sua capacidade política e formar líderes esclarecidos, que possam traduzir, em formas ajustadas às tradições nacionais, as reivindicações das massas de cor;
- f) A cooperação do governo, através de medidas eficazes, contra os restos de discriminação de cor ainda existentes em algumas repartições oficiais;
- g) O estudo, pela Unesco, das tentativas bem-sucedidas de solução efetiva dos problemas de relações de raça, com o objetivo de prestigia-las e recomendá-las aos países em que tais problemas existem;
- h) A realização, pela Unesco, de um congresso internacional de relações de raças, em data tão próxima quanto possível.

O Congresso condena, veementemente, considerando ameaças à tranqüilidade da família brasileira:

- a) A exploração política da discriminação de cor.
- b) As associações de cidadãos brancos ou negros organizadas sob critério de exclusivismo racial;
- c) O messianismo racial e a proclamação da raça como critério de ação ou como fator de superioridade ou inferioridade física, intelectual, ou moral entre os homens;
- d) Os processos violentos de tratamento dos problemas suscitados pelas relações inter-étnicas.

Para a boa execução destas medidas, torna-se necessária a vigência das liberdades públicas asseguradas pela Constituição. E, para vencer o despreparo com que as massas negras foram introduzidas na vida republicana depois da Abolição e dar-lhes os estilos de comportamento do cidadão numa democracia, recomenda este Congresso o apoio oficial e público a todas as iniciativas e entidades que visem adestrar os brasileiros de cor para a maior, mais rica e mais ativa participação na vida nacional.

Fonte: NASCIMENTO, Abdias (apr./org). *O negro revoltado*. 2^a. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982, pp. 401-03.

6) Declaração de princípios da Semana de Estudos Sobre Relações Raciais (1955)

Alberto Guerreiro Ramos

Ao encerrar a Semana de Estudos sobre Relações de Raça, o Teatro Experimental do Negro:

- a) considerando as tendências gerais que se exprimiram nas conferências realizadas durante as sessões da referida Semana;
- b) considerando as mudanças recentes do quadro das relações internacionais impostas pelo desenvolvimento econômico, social e cultural dos povos de cor, o qual se constitui no suporte da autodeterminação e da auto-afirmação desses povos;
- c) considerando os perigos sociais que poderiam advir do equívoco de definir em termos raciais as tensões decorrentes das relações metrópole-colônia e capital-trabalho;
- d) considerando que é anti-histórico retornarem as minorias e os povos de cor às formas arcaicas de sociabilidade e cultura, ou preservarem-se marginais nas condições ecumênicas contemporâneas;
- e) considerando as novas perspectivas abertas pela atual teoria social científica acerca das questões coloniais;
- f) considerando que, sob o disfarce de “etnologia”, “antropologia”, “antropologia aplicada”, e a despeito de contribuições científicas de profissionais dedicados a essas disciplinas, têm se corroborando, direta ou indiretamente, situações e medidas retardativas de autodeterminação e do desenvolvimento material e moral de minorias e povos de cor;
- g) considerando que o Brasil, pelas suas particularidades históricas, é uma nação ocidental em que prepondera o contingente populacional de origem negra;

h) considerando que o Brasil é uma comunidade nacional onde tem vigência os mais avançados padrões de democracia racial, apesar da sobrevivência, entre nós, de alguns restos de discriminação.

Declara:

1) É desejável que os organismos internacionais, cujo objetivo nominal é estimular a integração dos povos, sejam cada vez mais encorajados a discutir medidas concretas tendentes à liquidação do colonialismo, em todas as suas formas e matizes, uma vez que a mera proclamação de direitos e de princípios, sob forma acadêmica e em abstrato, pode prestar-se (e freqüentes vezes se tem efetivamente prestado) para a coonestação da injustiça e da espoliação.

2) É legítimo reconhecer que o recente incremento da importância dos povos de cor, politicamente independentes, como fatores ponderáveis na configuração das relações internacionais, tem contribuído, de modo benéfico, para restaurar a segurança psicológica das minorias e desses povos; todavia, este fato auspicioso não deve transmutar-se em estímulo a considerar como luta e ódio de raças o que é, fundamentalmente, tensão e conflito entre sistemas econômicos.

3) Sem prejuízo do direito de as nações escolherem o seu próprio destino, é condenável toda medida ou toda política, ainda que justificada no direito da autodeterminação, que tenha por objetivo, direto ou indireto, fazer retornar as minorias e os povos de cor às formas arcaicas de sociabilidade e de cultura, ou conservá-las marginais nas condições ecumênicas contemporâneas.

4) É necessário desenvolver a capacidade crítica dos quadros científicos, intelectuais e dirigentes dos povos e grupo de cor, a fim de que eles se

tornem aptos a discernir nas chamadas ciências sociais o que é mera camuflagem e sublimação de propósitos espoliativos e domesticadores e o que é objetivamente positivo na perspectiva das sociedades ditas subdesenvolvidas.

5) É desejável que o Governo Brasileiro apóie os grupos e as instituições nacionais que, pelos seus requisitos de idoneidade científica, intelectual e moral, possam contribuir para a preservação das sadias tradições de democracia racial no Brasil, bem como para levar o nosso país a poder participar da liderança das forças internacionais interessadas na liquidação do colonialismo.

Rio de Janeiro, 13 de Maio de 1955.

7) Nota sobre os entrevistados:

Abdias do Nascimento: Professor Emeritus da Universidade do Estado de Nova York em Buffalo e militante histórico do movimento negro em âmbito nacional e internacional. Foi deputado federal pelo PDT-RJ (1983-87) e senador da república (PDT-RJ, 1991, 1997-99). Foi também titular de duas Secretárias de Estado do Governo do Rio de Janeiro: Secretaria Extraordinária de Defesa e Promoção das Populações Afro-Brasileiras e Secretaria dos Direitos Humanos e da Cidadania. Teatrólogo, artista plástico e pintor, tem exposto suas pinturas nos EUA, Europa e Brasil.

Elisa Larkin Nascimento: Mestre em Ciências Sociais com pós-graduação em Direito (Juris Doctor) pela Universidade do Estado de Nova York em Buffalo. Doutora pelo Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo (USP). Co-fundadora do Instituto de Pesquisas e Estudos Afro-Brasileiros (IPEAFRO). Coordenadora do curso Sankofa: Conscientização da Cultura Afro-brasileira na PUC-SP e na UERJ.

Clóvis Brigagão: Escritor, professor, cientista político. Diretor do Centro de Estudos Norte-americanos da Universidade Cândido Mendes, RJ. Foi aluno e amigo pessoal de Guerreiro Ramos.

Gerardo Mello Mourão: Escritor, jornalista e poeta de expressão nacional, presidente da Academia Brasileira de Filosofia. Vencedor do prêmio Jabuti. Foi amigo pessoal de Guerreiro Ramos desde a década de 1930.

Haroldo Costa: Ator, teatrólogo, produtor cultural e jornalista. Iniciou sua carreira como ator no TEN. Foi fundador do grupo dos Novos e do grupo de dança Brasileira. Nesta época, se tornou amigo pessoal de Guerreiro Ramos. É um dos principais especialistas do país sobre questões culturais brasileiras.

Joel Rufino dos Santos: Escritor e historiador de renome. Autor de mais de 40 livros infanto-juvenis e historiográficos. Vencedor do prêmio Jabuti. Foi presidente da Fundação Cultural Palmares e ex-Diretor do Museu da República do Rio de Janeiro. Atualmente é professor do Departamento de Letras da UFRJ. Começou sua carreira no ISEB, na década de 1960, onde conheceu Guerreiro Ramos.

Léa Garcia: Atriz de expressão nacional no cinema, teatro e televisão. Começou sua carreira no TEN.

Ruth de Souza: Atriz de renome nacional e internacional, tendo começado sua carreira no TEN. Participou de 28 filmes nacionais e diversas peças de teatro. Fez diversas novelas e trabalhos na televisão. Com mais de 50 anos de vida artística, é hoje uma das principais atrizes do país.

Bibliografia

I - Guerreiro Ramos

Livros

RAMOS, Alberto Guerreiro. *Introdução à cultura*. Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional, 1939.

_____. *Curso de sociologia*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1948.

_____. *Problemas econômicos e sociais do Brasil*. Rio de Janeiro: DNC, 1949.

_____. *Sociologia do orçamento familiar*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1950.

_____. *Uma introdução ao histórico da organização racional do trabalho*. Rio de Janeiro: DASP, 1950.

_____. & NASCIMENTO, A. et al. *Relações de raça no Brasil*. Rio de Janeiro: Ed. Quilombo, 1950.

_____. *Sociologia industrial: formação, tendências atuais*. Rio de Janeiro: Candido Mendes Jr., 1952.

_____. *O processo de sociologia no Brasil: esquema de uma história das idéias*. Rio de Janeiro: Candido Mendes Jr., 1953.

_____. *Introdução crítica à sociologia brasileira*. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1995.

_____. *Redução sociológica*. 3ª. ed. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1995.

_____. *O problema nacional do Brasil*. Rio de Janeiro: Saga, 1960.

_____. *A crise de poder no Brasil: problemas da revolução nacional brasileira*. Rio de Janeiro: Zahar, 1961.

_____. *Mito e verdade da revolução brasileira*. Rio de Janeiro: Zahar, 1963.

_____. *Administração e estratégia de desenvolvimento*. Rio de Janeiro: FGV, 1966.

_____. *A nova ciência das organizações: uma reconceitualização da riqueza das nações*. 2ª. ed. Rio de Janeiro: FGV, 1989.

Artigos:

RAMOS, Alberto Guerreiro. Literatura latino-americana. *Cultura Política: revista mensal de estudos brasileiros*. Rio de Janeiro, nos. I-IV, 1941.

_____. Administração e política à luz da sociologia. *Revista do Serviço Público*. Rio de Janeiro: DASP, no. 3(1), jul. 1945, pp. 5-11.

_____. A sociologia de Weber. *Revista do Serviço Público*. Rio de Janeiro: DASP, no. 3 (2/3), ago./set. 1946, pp. 129-39.

_____. Entrevista a Abdias do Nascimento. *Diário Trabalhista*. Seção: *Problemas e aspirações do negro brasileiro*. Rio de Janeiro, ano 1, no. 58, mar./mai. 1946, p.6.

_____. A divisão do trabalho social. *Revista do Serviço Público*. Rio de Janeiro: DASP, 4(1/2), out./nov. 1946. pp. 161-68.

_____. Notas sobre a planificação social. *Revista do Serviço Público*. Rio de Janeiro: DASP, 4(3), dez. 1946, pp. 163-64.

_____. Sociologia da liberdade. *O Jornal*, Suplemento Literário. Rio de Janeiro, 26 jan. 1947, p. 3.

_____. A instituição da liberdade. *O Jornal*, Suplemento Literário. Rio de Janeiro, 16 fev. 1947, p. 3.

_____. A hipótese da demora cultural. *Revista do Serviço Público*. Rio de Janeiro: DASP, 1(1/2), jan./fev. 1947, pp. 152-54.

_____. O caminho da segurança. *O Jornal*. Suplemento Literário, Rio de Janeiro, 02 mar. 1947, p. 1.

_____. A pesquisa e os surveys sociais. *Revista do Serviço Público*. Rio de Janeiro: DASP, 1(3/4), mar./abr. 1947, pp.147-51.

_____. Pequena bibliografia do estudo do padrão de vida. *Revista do Serviço Público*. Rio de Janeiro: DASP, 2(1/2), mai./jun. 1947, pp. 136- 40.

_____. As ciências sociais em transição. *Revista do Serviço Público*. Rio de Janeiro: DASP, 2(3/4), jul./ago. 1947, pp. 136-140.

_____. Karl Mannheim. (1893-1947). *Revista do Serviço Público*. Rio de Janeiro: DASP, 3(1/2), set./out. 1947, pp. 166-68.

_____. Mão de obra e seleção de imigrantes. *A Manhã, Vida Política*. Rio de Janeiro, 25 abr. 1948.

_____. W. I. Thomas. *Revista do Serviço Público*. Rio de Janeiro: DASP, 2 (1/2), mai./jun. 1948, pp. 159-60.

_____. Imigração e preconceito. *A Manhã, Vida Política*. Rio de Janeiro, 04 jul. 1948.

_____. Pequena Bibliografia para o estudo da assimilação e aculturação. *Revista do Serviço Público*. Rio de Janeiro: DASP, jul./ago. 1948, pp. 179-82.

_____. Duas experiências. *Revista do Serviço Público*. Rio de Janeiro: DASP, 3 (1/2), set./out. 1948, pp. 238-39.

_____. Contatos raciais no Brasil (dez. 1948). In: NASCIMENTO, Abdias. (org.). *Quilombo: problemas e aspirações do negro brasileiro*, São Paulo: FUSP/Ed. 34, 2003, p. 23.

_____. Uma experiência de grupoterapia (jul. 1949). In: NASCIMENTO, Abdias. (org.). *Quilombo: problemas e aspirações do negro brasileiro*, São Paulo: FUSP/Ed. 34, 2003, p. 53.

_____. Apresentação do grupoterapia. (jan. 1950.). In: NASCIMENTO, Abdias. (org.). *Quilombo: problemas e aspirações do negro brasileiro*, São Paulo: FUSP/Ed. 34, 2003, p. 64.

_____. Teoria e prática do psicodrama. (fev. 1950). In: NASCIMENTO, Abdias. (org.). *Quilombo: problemas e aspirações do negro brasileiro*, São Paulo: FUSP/Ed. 34, 2003, p. 76-77.

_____. Teoria e prática do sociodrama. (mar./abr. 1950). In: NASCIMENTO, Abdias. (org.). *Quilombo: problemas e aspirações do negro brasileiro*, São Paulo: FUSP/Ed. 34, 2003, p. 91.

_____. Apresentação da negritude (jun./jul. 1950). In: NASCIMENTO, Abdias. (org.). *Quilombo: problemas e aspirações do negro brasileiro*, São Paulo: FUSP/Ed. 34, 2003, p. 23.

_____. Senhores e escravos no Brasil. *A Manhã, Vida Política*. Rio de Janeiro, 22 out. 1950.

_____. Os estudos sobre o negro brasileiro. *A Manhã, Vida Política*, 10 dez. 1950.

_____. O problema da mortalidade infantil no Brasil. *Sociologia*. São Paulo, 13 (1), 1951, pp. 1-43.

_____. Pauperismo e medicina popular. *Sociologia*. São Paulo, 13 (3), 1951, pp. 252-73.

_____. Nota metodológica. *Digesto Econômico*. Rio de Janeiro, no. 85, dez. 1951, pp. 133-36.

_____. Um herói da negritude. *Diário de Notícias*, Suplemento Literário. Rio de Janeiro, 06 abr. 1952.

_____. Postura e relações de raça. *Diário de Notícias*, Suplemento Literário. Rio de Janeiro, 20 set. 1953.

_____. & GARCIA, E. S. & SILVA, G. B. O problema da escola. *Estudos econômicos*. Rio de Janeiro: Confederação Nacional da Indústria, no. 11, set./dez. 1953.

_____. Impostura e relações de raça. *Diário de Notícias*, Suplemento Literário. Rio de Janeiro, 20 set. 1953.

_____. A Unesco e o negro carioca. *Diário de Notícias*, Suplemento Literário. Rio de Janeiro, 20 dez. 1953.

_____. Sociologia clínica de um baiano 'claro'. *O Jornal*, Caderno Revista. Rio de Janeiro, 27 dez. 1953.

_____. Interpelação a Unesco. *O Jornal*, Caderno Revista. Rio de Janeiro, 03 jan. 1954.

_____. Resposta a Roger Bastide. *Diário de Notícias*, Suplemento Literário. Rio de Janeiro, 10 jan. 1954.

_____. O plágio. *O Jornal*, Caderno Revista. Rio de Janeiro, 17 jan. 1954.

_____. O regionalismo na sociologia brasileira. *Revista do Serviço Social*. São Paulo, 14 (74), 1954, pp. 55-72.

_____. Gurvitch e o marxismo. *O Jornal*, Caderno Revista. Rio de Janeiro, 18 set. 1955.

_____. O pluralismo dialético. *O Jornal*, Caderno Revista. Rio de Janeiro, 25 set. 1955.

_____. Culturalismo. *Diário de Notícias*, Suplemento Literário. Rio de Janeiro, 22 abr. 1956.

_____. Centro e periferia no mundo. *O Jornal*, Caderno Revista. Rio de Janeiro, 11 mar. 1956.

_____. O inconsciente sociológico: um estudo sobre a crise no Brasil, na década de 1930-40. *Cadernos de Nosso Tempo*. Rio de Janeiro: IBESP, no. 5, jan./mar. 1956, pp. 225-36.

- _____. Ciência por fazer. *O Jornal, Caderno Revista*. Rio de Janeiro, 01 abr. 1956.
- _____. Sobre o romantismo. *O Jornal, Caderno Revista*. Rio de Janeiro, 06 mai. 1956.
- _____. Culturalismo menor. *O Jornal, Caderno Revista*. Rio de Janeiro, 20 mai. 1956.
- _____. A problemática da realidade nacional. In: Vários autores. *Introdução aos problemas do Brasil*. Rio de Janeiro: ISEB, 1956, pp. 13-32.
- _____. Sociologia francesa. *O Jornal, Caderno Revista*. Rio de Janeiro, 15 abr. 1956.
- _____. Apresentação. In: RANGEL, I. *Dualidade básica da economia brasileira*. 1ª. ed. Rio de Janeiro: MnC/ISEB, 1957.
- _____. Notas sobre o ser histórico. *Jornal do Brasil*. Rio de Janeiro, 27 jan. 1957.
- _____. Notas sobre o ser nacional. *Jornal do Brasil*. Rio de Janeiro, 20 jan. 1957.
- _____. Pequeno tratado brasileiro da revolução. *Tempo Brasileiro*. Rio de Janeiro, no. 3, mai. 1963, pp. 7-51.
- _____. Desenvolvimento tecnológico e administrativo à luz de modelos heurísticos. Trabalho apresentado no Seminário Internacional "As Ciências Sociais e a Administração Pública como Instrumentos para Implementar a Política de Desenvolvimento". Rio de Janeiro: EBAP, 1964, pp. 225-54.
- _____. Modelos de homem e teoria administrativa. *Revista de Administração Pública*. Rio de Janeiro, vol. 18, no. 2, abr./jun. 1984, pp. 3-12.
- _____. A teoria administrativa e a utilização inadequada dos conceitos. *Revista de Administração Pública*. Rio de Janeiro, vol. 17, no.1, jan./mar. 1983, pp. 66-76.
- _____. Nascimento artistic faith, 1973. In: Catálogo para exposição de Abdias do Nascimento no Inner City Cultural Center. New Hampshire, 1975. (mimeo)
- _____. Minha dívida a Lord Keynes. *Revista de Administração Pública*. Rio de Janeiro, no. 16(2), abr./jun. 1982, pp. 91-95.
- _____. O mundo tribal de Abdias. In: NASCIMENTO, Abdias. *Orixás: os deuses vivos da África*. Rio de Janeiro: IPEAFRO/Afrodiaspora, 1995, p. 93-97.
- _____. A inteligência brasileira na década de 1930 à luz da perspectiva de 1980. In: *Revolução de 1930*. Seminário Internacional. Brasília: UNB, 1983.

_____. Curtição ou reinvenção do Brasil. *Revista de Administração Pública*. Rio de Janeiro, no. 16(2), abr./jun. 1982, pp. 91-95.

II- Depoimentos

Abdias do Nascimento, 2003.

Clóvis Brigagão, 2003.

Elisa Larkin Nascimento, 2003.

Gerardo Mello Mourão, 2003.

Haroldo Costa, 2003.

Joel Rufino dos Santos, 2003.

Léa Garcia, 2003.

Ruth de Souza, 2003.

III - Outros autores (livros, artigos, comunicações, dissertações e teses acadêmicas)

ABRANCHES, Aparecida. *A idéia de nação em Euclides da Cunha e Oliveira Vianna na perspectiva de Guerreiro Ramos*. Trabalho apresentado no XXVII Encontro da ANPOCS, Caxambu, 2002 (mimeo).

_____. Ciências sociais e vocação política: o caso do Iseb. In: MAIO, M. C. & BÔAS, G. V. *Ideais de modernidade e sociologia no Brasil: ensaios sobre Luiz de Aguiar Costa Pinto*. Porto Alegre: UFRGS, 1999, pp. 329-344.

ALMEIDA, Wilson C. *O que é psicodrama*. São Paulo: Brasiliense, 1990.

ANDREWS, George R. *Negros e brancos em São Paulo (1888-1988)*. Bauru/SP: Edusc, 1998.

APPIAH, Kwane A. *Na casa de meu pai*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

ARAÚJO, Ricardo B. *Totalitarismo e revolução: o Integralismo de Plínio Salgado*. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.

ARMINDA, Maria H. Dilemas da institucionalização das Ciências Sociais no Rio de Janeiro. In: MICELI, S. História das Ciências Sociais no Brasil. São Paulo: Sumaré, 1989, vol. 1, pp. 188-216.

BACELAR, Jeferson. A Frente Negra na Bahia. *Afro-Ásia*. Salvador, no. 17, 1996, pp. 73-86.

BALANDIER, Georges. La situation coloniale: approche théorique. *Cahiers internationaux de sociologie*. Paris: Cahier Double, vol. 11, 1951, pp. 44-79.

BARBOSA, Márcio (org.). *Frente Negra Brasileira: depoimentos*. Cadernos Negros. São Paulo: Quilombhoje, 1998.

BARBOSA, Muryatan S. *O negro e a brasilidade em Arthur Ramos* (mimeo). Trabalho apresentado no círculo de orientados do prof. Antonio Sérgio A. Guimarães. FFLCH/Sociologia-USP, 2002.

_____. *A Escola Nina Rodrigues na antropologia brasileira* (mimeo). Trabalho apresentado no círculo de orientados do prof. Antonio Sérgio A. Guimarães. FFLCH/Sociologia-USP, 2002.

_____. Identidade nacional e ideologia racialista. *Temporales: um laboratório de História*. São Paulo: DH/FFLCH/USP, ano 9, no. 8, 2001, pp. 15-21.

BARBOSA, Wilson N. *Cultura negra e dominação*. Coleção Aldus. São Leopoldo (RS): Ed. Unisinos, 2002.

_____. & RUFINO DOS SANTOS, Joel. *Atrás do muro da noite: dinâmicas das culturas afro-brasileiras*. Brasília: Fundação Cultural Palmares, 1994.

BASTIDE, Roger. The present status of Afro-american research in Latin America. *Daedalus*, 1974, 103 (2), pp. 111-123.

_____. Variations on negritude. *Présence Africaine*, no. 36, jan./mar., 1961, pp. 82-92.

_____. & FERNANDES, Florestan. *Branços e negros em São Paulo*. São Paulo: Comp. Ed. Nacional, 1958.

_____. Sociologia do teatro negro brasileiro. In: QUEIROZ, M. I. (org.) *Roger Bastide*. Sociologia. Grandes Cientistas Sociais, 37. São Paulo: Ática, 1983, pp. 138-155.

_____. Carta aberta a Guerreiro Ramos. *Anhembi: Livro de 30 dias*. São Paulo, no. 36, nov., vol XII, 1953.

_____. O movimento negro francês. In: NASCIMENTO, A. (org.). *Quilombo: vida, problemas e aspirações do negro*. São Paulo: Ed. 34, 2003, p. 97.

_____. *Estudos afro-brasileiros*. São Paulo: Perspectiva, 1983.

- BEIRED, José L. B. A função social dos intelectuais. In: AGGIO, A. (org.) *Gramsci: a vitalidade de um pensamento*. São Paulo: UNESP, 1999, pp. 121-32.
- BERND, Zilá. *A questão da negritude*. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- BIRMAN, Patrícia. Impasses familiares. *Estudos Afro-Asiáticos*. Rio de Janeiro, no. 21, 1991, pp. 143-155.
- BÓ, Efraín T. A pintura de Abdias. In: NASCIMENTO, A. *Orixás: os deuses vivos da África*. Rio de Janeiro: IPEAFRO/Afrodiaspora, 1995.
- _____. A poesia afro-americana. In: NASCIMENTO, A. (org.). *Quilombo: problemas e aspirações do negro brasileiro*, São Paulo: FUSP/Ed. 34, 2003, p. 23.
- _____. O ator negro. In: NASCIMENTO, A. (org.). *Quilombo: problemas e aspirações do negro brasileiro*, São Paulo: FUSP/Ed. 34, 2003, p. 33.
- BOBBIO, Norberto; MATTEUCI, Nicolau & PASOUINO, Gianfranco. (orgs.). *Dicionário de Política*. 7ª. ed. Brasília: Ed. UnB, 1995.
- _____. *El existencialismo: ensayo de interpretacion*. 2ª. ed. Cid. México: Fondo de Cultura Económica, 1951.
- BOURDIEU, Pierre. *As regras da arte: gênese e estrutura do campo literário*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- _____. *Sociologia*. Grandes Cientistas Sociais 39. Organizador da coletânea: Renato Ortiz. São Paulo: Ática, 1983.
- BRIGAGÃO, Clóvis. Obra, idéias e personalidade. In: NASCIMENTO, A. *Orixás: os deuses vivos da África*. Rio de Janeiro: IPEAFRO/Afrodiaspora, 1995.
- BURGOS, Juan M. *El personalismo: autores y temas de una filosofía nueva*. Madrid: Palabra, 2000.
- CAMPOS, Fernando A. *Tomismo e neo-tomismo no Brasil*. São Paulo: Ed. Grijalbo, 1968.
- CAMPOS, Maria J. *Arthur Ramos: luz e sombra na antropologia brasileira. Uma versão da democracia racial nas décadas de 1930 e 1940*. Dissertação (Mestrado). São Paulo: FFLCH-USP, 2002.
- CÂNDIDO, Antonio. A revolução de 1930 e a cultura. *Novos Estudos Cebrap*. São Paulo, v.2 (4), abr. 1984, pp. 27-36.
- CASHMORE, Ellis (org.). *Dicionário de relações étnicas e raciais*. São Paulo: Summus, 2000.
- CÉSAIRE, Aimé. Coletânea de poemas. In: SENGHOR, L. S. (org.) *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*. Paris: Presses Universitaires de France, 1948, pp. 56-81.

CHAUÍ, Marilena & FRANCO, Maria S. C. *Ideologia e mobilização popular*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

CORRÊA, Mariza. *Ilusões da liberdade: a Escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil*. Bragança Paulista: EDUSF, 1998.

_____. *História da antropologia no Brasil: 193-1960*. São Paulo: Vértice/Unicamp, 1987.

COSTA PINTO, Luiz de A. *O negro no Rio de Janeiro: relações de raça numa sociedade em mudança*. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1998.

_____. Sobre relações raciais. *Sociologia*. São Paulo, ELSP, vol. XII, no. 1, mar. 1950, pp. 3-21.

_____. Introdução estudo do negro no Rio de Janeiro (nota prévia). *Cultura*, ano 3, no. 5, dez. 1952, pp. 85-102.

DAMAS, Léon. Coletânea de poemas. In: SENGHOR, L. S. (org.) *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*. Paris: Presses Universitaires de France, 1948, pp. 5-18.

DANDIEU, Arnaud. Le travail contre l'homme. *Esprit*. Paris, 1º ano, no. 10, 1933, pp. 572-284.

DELAS, Daniel. *Aimé Césaire*. Paris: Hachette, 1991.

DÍAZ, Carlos. *Qué es el personalismo comunitario?* Madrid: Fundación Emmanuel Mounier, 2002.

DU BOIS, William E. *The souls of black folk*. New York: New American Library, 1982.

EAGLETON, Terry. *Ideologia*. São Paulo: Boitempo/Unesp, 1999.

ELIADE, Mircea et al. *Dicionário das religiões*. 2ª. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

EUFRASIO, Mário A. *Estrutura urbana e ecologia humana: a escola sociológica de Chicago (1915-1940)*. São Paulo: Ed. 34, 1999.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Rio de Janeiro: Fator, 1983.

FERRARA, Mirian N. *A imprensa negra paulista (1915-1963)*. Tese (Doutorado). São Paulo: FFLCH/USP, 1986.

FERNANDES, Florestan. *O significado do protesto negro*. São Paulo: Autores Associados/Cortez, 1989.

_____. *A integração do negro na sociedade de classes*. 3ª. ed. São Paulo: Ática, 1978.

_____. *O negro no mundo dos brancos*. São Paulo: DIFEL, 1972.

- FERNÁNDEZ, José L. C. Renacimiento del personalismo?. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. Madrid, no. 18, 2001, pp.151-176.
- FREYRE, Gilberto. A propósito da negritude. In: NASCIMENTO, A. (org.). *Quilombo: vida, problemas e aspirações do negro*. São Paulo: Ed. 34, 2003, p. 117.
- FROMM, Erich. *O medo à liberdade*. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1962.
- GILROY, Paul. *O atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 2001.
- GOLDMANN, Lucién. *Sociologia do romance*. 3ª. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1990.
- _____. *Ciências humanas e filosofia*. São Paulo: DIFEL, 1972.
- _____. *Dialética e cultura*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.
- GOMES, Ângela M. C. *História e historiadores: a política cultural do Estado Novo*. 2ª. ed. Rio de Janeiro: FGV, 1999.
- GRAMSCI, Antonio. *Os intelectuais e a organização da cultura*. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991.
- GUIMARÃES, Antonio S. *Classes, raça e democracia*. São Paulo: Editora 34, 2002.
- _____. Intelectuais negros e formas de integração nacional. *Estudos Avançados*, no. 18 (50), 2004, pp. 271- 84.
- _____. *Racismo e anti-racismo no Brasil*. São Paulo: Editora 34, 1999.
- _____. O projeto UNESCO na Bahia. Comunicação ao Colóquio Internacional "O projeto Unesco no Brasil: uma volta crítica ao campo 50 anos depois". Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia. Salvador, Bahia, 2004.
- _____. *Modernidade negra e negritude: EUA, França e Brasil*. (mimeo). Versão 2003. USP/Sociologia.
- _____. Introdução. In: NASCIMENTO, Abdias (org.). *Quilombo: vida, problemas e aspirações do negro*. São Paulo: Ed. 34, 2003b, pp. 11-12.
- HANCHARD, Michael G. *Orfeu e o poder: o movimento negro no Rio de Janeiro e São Paulo (1945-1988)*. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2001.
- HERMAN, Arthur. *A idéia de decadência no Ocidente*. Rio de Janeiro: Record, 1999.
- HOLANDA, Sérgio B. *Cobra de vidro*. 2ª ed. São Paulo: Perspectiva, 1978.
- KADT, Emanuel. *Católicos radicais no Brasil*. João Pessoa: Ed. Universitária/UFPB, 2003.

LACROIX, Jean. *Marxismo, existencialismo e personalismo: presença da eternidade no tempo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.

LALANDE, André. *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*. 3ª. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

LANDER, Edgardo. (org.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales (perspectivas latinoamericanas)*. Buenos Aires: CLACSO, 2000.

LEENHARDT, Jacques. Uma sociologia das obras de arte é necessária e possível? *Tempo Social*. São Paulo: Sociologia/USP, 10(2), out. 1998, pp. 101-111.

LEFEBVRE, Henry. *El existencialismo*. Buenos Aires: Latauro, 1948.

LEITE, Roberto P. A. *Rilke: tentativa de síntese e compreensão*. São Paulo: Sociedade Imprensa Pannartz, 1977.

LIMONGI, Fernando. A Escola Livre de Sociologia e Política em São Paulo. In: MICELI, S. *História das Ciências Sociais no Brasil*. São Paulo: Sumaré, 1989, vol. 1, pp. 217-233.

LYOTARD, Jean-Francois. *Fenomenologia*. 3ª. ed. São Paulo: DIFEL, 1967.

MACEDO, Marcio. *Costa Pinto e as elites negras*. Trabalho apresentado no círculo de orientados do prof. Antonio Sérgio A. Guimarães. FFLCH/Sociologia/USP, 2002.

_____. *Abdias do Nascimento: o negro revoltado*. Relatório de Qualificação. FFLCH/Sociologia/USP, 2003.

MAIO, Marcos C. *A história do Projeto Unesco: estudos raciais e ciências sociais no Brasil*. Tese (Doutorado). Rio de Janeiro: IUPERJ/Universidade Candido Mendes, 1997.

_____. *Costa Pinto e a crítica do negro como espetáculo*. In: Apresentação à 2ª. ed. In: COSTA PINTO, L. A. *O negro no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1998, pp. 17-49.

_____. *A questão racial no pensamento de Guerreiro Ramos*. In: MAIO, M. C. & SANTOS, R. V. (orgs.). *Raça, ciência e sociedade*. Rio de Janeiro: Fiocruz/CCBB, 1998, pp. 179-194.

_____. *Uma polêmica esquecida: Costa Pinto, Guerreiro Ramos e o tema das relações raciais*. *DADOS – Revista de Ciências Sociais*. Rio de Janeiro, vol. 40, no. 1, 1997b, pp. 127-163.

_____. *O projeto Unesco e a agenda das ciências sociais no Brasil dos anos 40 e 50*. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. São Paulo: ANPOCS, vol. 14, no. 41, 1999.

MANN, Peter H. *Métodos de investigação sociológica*. 3ª. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

MANNHEIM, Karl. *Ideologia e utopia*. 2ª. ed. Porto Alegre: Ed. Globo, 1956.

MARINEAU, R. F. *Jacob Levy Moreno 1889-1974: pai do psicodrama, da sociometria e da psicoterapia de grupo*. São Paulo: Ed. Agora, 1992.

MARINHO, Luiz C. O. *O ISEB em seu momento histórico*. Dissertação (Mestrado). Rio de Janeiro: UFRJ, 1986.

MARITAIN, Jacques. *O humanismo integral: uma nova visão da ordem cristã*. 4^a. ed. São Paulo: Dominus, 1962.

MARTINS, Leda M. Identidade e ruptura no teatro do negro. *Estudos Afro-Ásiáticos*. Rio de Janeiro, no. 16, 1989, pp. 112-117.

MATTA, João E. Contribuição ao Simpósio Guerreiro Ramos: resgatando uma obra. *Revista de Administração Pública*. Rio de Janeiro, no. 2, vol. 17, abr./jun. 1983, pp. 106-110.

MATOS, Braulio T. P. Diálogo de surdos: academia e política nas trajetórias de Florestan Fernandes e Guerreiro Ramos. *Cadernos Linhas Críticas*. Universidade de Brasília, nos. 3 e 4, jul. 1996 – jul. 1997, pp. 149-171.

MAUÊS, Maria A. M. Entre o branqueamento e a negritude: o TEN e o debate da questão racial. In: MULLER, R. G. (org.). *Teatro Experimental do Negro. Dionysios*. Brasília. Revista da Fundacen/MinC, no. 28, 1988, pp. 90-101.

_____. Quem somos nós? Anotações para um diálogo que não houve: Costa Pinto e a militância negra dos anos 50. In: MAIO, M. C. & BÔAS, G. V. *Ideais de modernidade e sociologia no Brasil: ensaios sobre Luiz de Aguiar Costa Pinto*. Porto Alegre: UFRGS, 1999, pp. 161-182.

MICELI, Sérgio. *História das Ciências Sociais no Brasil*. 2^a. ed. São Paulo: Sumaré, 2001

MICELI, Sérgio. Condicionantes do desenvolvimento das ciências sociais. In: MICELI, S. *História das Ciências Sociais no Brasil*. 2^a. ed. São Paulo: Sumaré, 2001, vol. 1, pp. 91-136.

_____. A política cultural. In: PANDOLFI, D. (org.). *Repensando o Estado Novo*. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 1999.

_____. *Intelectuais à brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

MIGNOLO, Walter. *Histórias locais, projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.

_____. (org.). *Capitalismo e geopolítica del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires: Ed. del Signo/Duke University, 2001.

MORENO, Jacob L. *Fundamentos do Psicodrama*. 3^a. ed. São Paulo: Summus, 1983.

_____. *Psicodrama*. 2^a. ed. São Paulo: Cultrix, 1987.

- MOUNIER, Emmanuel. *Personalismo*. 4ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1976.
- _____. *Introdução aos existencialismos*. São Paulo: Duas Cidades, 1963.
- _____. Qu'est-ce que le personnalisme? *Esprit*. Paris, 2º ano, no. 27, 1934, pp. 357-367.
- MOURA, Clóvis. *Sociologia do negro brasileiro*. São Paulo: Ática, 1988.
- _____. *As injustiças de Clio: o negro na historiografia brasileira*. Belo Horizonte: Oficina de Livros, 1990.
- MOURÃO, Gerardo M. Abdias no Museu Mundial do Imaginário. In: NASCIMENTO, A. *Orixás: os deuses vivos da África*. Rio de Janeiro: IPEAFRO/Afrodiaspora, 1995.
- MULLER, Ricardo G. (org.). Teatro Experimental do Negro. *Dionysios*. Brasília. Revista da Fundacen/MinC, no. 28, 1988.
- MUNANGA, Kabengele. Negritude: usos e sentidos. 2ª. ed. Série Princípios. São Paulo: Ática, 1988.
- _____. Algumas reflexões críticas sobre o conceito de negritude no contexto afro-brasileiro. *Estudos Afro-Asiáticos*. Rio de Janeiro, no. 8, 1983, pp. 79-82.
- NASCIMENTO, Abdias (org.). *Quilombo: vida, problemas e aspirações do negro*. São Paulo: Ed. 34, 2003.
- _____. (org.). *O negro revoltado*. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.
- _____. *Orixás: os deuses vivos da África*. Edição bilíngüe. Rio de Janeiro/Philadelphia: IPEAFRO/Temple University Press, 1995.
- _____. & NASCIMENTO, Elisa L. *Reflexões sobre o movimento negro no Brasil: 1938-1997*. In: GUIMARÃES, A. S. & HUNTLEY, L. (orgs.). *Tirando a máscara: ensaios sobre o racismo no Brasil*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.
- _____. Aspectos da experiência afro-brasileira. *Thoth: pensamento dos povos africanos e afro-descendentes*. Brasília, no. 3, set./dez. 1997, pp.133-167.
- _____. Cartaz: Guerreiro Ramos. In: NASCIMENTO, A. (org.). *Quilombo: vida, problemas e aspirações do negro*. São Paulo: Ed. 34, 2003, p. 96.
- NASCIMENTO, Elisa L. *O sortilégio da cor: identidade, raça e gênero no Brasil*. Rio de Janeiro: Summus, 2003.
- _____. *Pan-africanismo na América do Sul: emergência de uma rebelião negra*. Petrópolis: Vozes, 1981.
- OLIVEIRA, Lucia L. *A sociologia do Guerreiro*. Rio de Janeiro: Editora URFJ, 1995.

_____. A sociologia no Rio de Janeiro. In: MICELI, S. História das Ciências Sociais no Brasil. São Paulo: Sumaré, 1989, vol. 1.

_____. A sociologia de Guerreiro Ramos. Comunicação ao Colóquio Internacional "O Projeto UNESCO: 50 anos depois". Centro de Estudos Afro-Orientais da UFBA. Salvador. Bahia. 12 a 14 de janeiro de 2004.

_____. Guerreiro ontem, Guerreiro hoje. *Revista de Administração Pública*. Rio de Janeiro, vol. 31, no. 5, set./out. 1997, pp. 9-14.

ORTIZ, Renato. *Cultura brasileira e identidade nacional*. 5ª. ed. São Paulo: Brasiliense, 2003.

PACE, Dace. *Claude Lévi-Strauss: o guardião das cinzas*. São Paulo: Ed. Bertrand Brasil, 1992.

PÉCAUT, Daniel. *Os intelectuais e a classe dirigente no Brasil: entre o povo e a nação*. São Paulo: Ática, 1989.

PEIXOTO, Fernanda A. *Diálogos brasileiros: uma análise da obra de Roger Bastide*. São Paulo: Edusp, 2000.

PEREIRA, Victor H. A. O TEN e a modernidade. In: MULLER, R. G. (org.). Teatro Experimental do Negro. *Dionysios*. Brasília. Revista da Fundacen/MinC, no. 28, 1988, pp. 67-77.

PIERSON, Donald. *Branços e pretos na Bahia*. 2ª. ed. São Paulo: Comp. Ed. Nacional, 1971.

_____. *Teoria e pesquisa em sociologia*. 13ª. ed. São Paulo: Melhoramentos, 1975.

POLICE, Gerard. *Abdias do Nascimento: L'afro – Brésilien reconstruit (1914-1944)*. Tese (Doutorado). France: Université Rennes 2/Département de Portugais, 2000.

PORTELLI, Hughues. *Gramsci e o bloco histórico*. 6ª. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: LANDER, E. (org.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales (perspectivas latinoamericanas)*. Buenos Aires: CLACSO, 2000.

RAMOS, Arthur. *A aculturação negra no Brasil*. Rio de Janeiro: Nacional, 1942.

RAGO, Elizabeth J. O nacionalismo no pensamento de Guerreiro Ramos. Dissertação (Mestrado). São Paulo: DH-PUC/SP, 1992.

RIBEIRO, Fernando R. Ideologia nacional, antropologia e questão racial. *Estudos Afro-Asiáticos*. Rio de Janeiro, no. 31, out. 1997, pp. 78-89.

RILKE, Rainer M. *Poemas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

RIOS, José A. Contribuição ao Simpósio Guerreiro Ramos: resgatando uma obra. *Revista de Administração Pública*. Rio de Janeiro, no. 2, vol. 17, abr./jun. 1983, pp. 120-23.

RODRIGUES, Ironides. Diário de negro atuante. *Thoth: pensamento dos povos africanos e afro-descendentes*. Brasília, no. 3, set./dez. 1997, p.133-167.

_____. Exotismo literário de Paul Morand. In: NASCIMENTO, A. (org.). *Quilombo: problemas e aspirações do negro brasileiro*, São Paulo: FUSP/Ed. 34, 2003, p. 30.

_____. Cruz e Souza em outro idioma. In: NASCIMENTO, A. (org.). *Quilombo: problemas e aspirações do negro brasileiro*, São Paulo: FUSP/Ed. 34, 2003, p. 62.

ROUGEMONT, Denis. Définition de la personne. *Esprit*. Paris, 2^o ano, no. 27, 1934, pp. 368- 382.

RUFINO, Joel. O negro como lugar. In: RAMOS, G. *Introdução crítica à sociologia brasileira*. 2^a. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1995, pp. 19-30.

_____. Milton Santos: o limite do intelectual de classe. In: BRANDÃO, M. (org.) *Milton Santos e o Brasil*. São Paulo: Perseu Abramo, 2004.

_____. Revisita ao escritor negro Lima Barreto. *Estudos Afro-Asiáticos*. Rio de Janeiro, no. 4, 1980, pp. 63-68.

_____. Culturas negras, civilização brasileira. In: AGUIAR, N. (org.). *Mostra do Redescobrimento: Negro de Corpo e Alma*. São Paulo: Fundação Bienal de São Paulo/Associação Brasil 500 anos de Artes Visuais, 2000.

_____. O movimento negro e a crise brasileira. *Política e Administração*. Rio de Janeiro, no. 2, jul./set., 1985, pp. 287-307.

SARTRE, Jean-Paul. *Colonialismo e neo-colonialismo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1968.

_____. *Reflexões sobre o racismo*. 2^a. ed. São Paulo: DIFEL, 1968.

_____. *O existencialismo é um humanismo*. 4^a. ed. Lisboa: Presença, 1978.

SCHWARZ, Roberto. *Cultura e política*. São Paulo: Paz e Terra, 2001.

SENGHOR, Léopold S. (org.). *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*. Paris: Presses Universitaires de France, 1948.

_____. Chant de l'Initié. *Présence Africaine*. Paris/Dakar, 1^a. s., no. 1, nov./dez. 1947, pp. 56-59.

_____. Congo. *Présence Africaine*. Paris/Dakar, 1^a. s., no. 4, 2^o. tri. 1948, pp. 625-626.

_____. La phrase ensemble. *Présence Africaine*. Paris/Dakar, 1^a. s., no. 4, 2^o. trim. 1948, pp. 685-87.

_____. Coletânea de poemas. In: SENHOR, L. S. (org.). *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*. Paris: Presses Universitaires de France, 1948, pp. 147-170.

SEVERINO, Antônio J. *Pessoa e existência: os princípios ontológicos do personalismo de Emmanuel Mounier*. São Paulo: Ed. Autores Associados/Ed. Cortez, 1983.

SKIDMORE, Thomas. *Brasil: de Getúlio a Castelo*. 7^a ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

SOARES, Luiz A. Guerreiro Ramos: a trajetória de um pensamento. *Revista do Serviço Público*. Rio de Janeiro, no. 29, vol. 2, abr./jun., 1983.

_____. *A sociologia crítica de Guerreiro Ramos*. Rio de Janeiro: Ed. Copy & Arte, 1993.

SODRÉ, N. W. *A verdade sobre o ISEB*. Rio de Janeiro: Ed. Avenir, 1978.

SOUZA, Márcio F. *A construção da concepção de desenvolvimento nacional no pensamento de Guerreiro Ramos*. Dissertação (Mestrado). Belo Horizonte: FFCH/UFMG, 2000.

SPENGLER, Oswald. *A decadência do ocidente: esboço de uma morfologia da história universal*. Rio de Janeiro: Zahar, 1964.

SPITZER, Leo. *Vidas de entremeio: assimilação e marginalização na Áustria, Brasil e na África Ocidental, 1780-1945*. Rio de Janeiro: UERJ/Candido Mendes, 2001.

TAVARES, Júlio C. Teatro Experimental do Negro: contexto, estrutura e ação. In: MULLER, R. G. (org.). *Teatro Experimental do Negro. Dionysios*. Brasília. Revista da Fundacen/MinC, no. 28, 1988, pp. 80-87.

TOLEDO, Caio N. *ISEB: fábrica de ideologias*. São Paulo: Ática, 1978.

TOMICH, Dale. The dialectic of colonialism and culture: the origins of the Negritude of Aimé Césaire. In: *Review*. II, 3, winter, pp. 351-385.

TRINDADE, Héliog. *Integralismo: o fascismo brasileiro na década de 1930*. 2^a. ed. São Paulo: DIFEL, 1979.

VÁRIOS AUTORES. Simpósio Guerreiro Ramos: resgatando uma obra. *Revista de Administração Pública*. Rio de Janeiro, no. 1, vol. 17, jan./mar. 1983.

VÁRIOS AUTORES. Simpósio Guerreiro Ramos: resgatando uma obra. *Revista de Administração Pública*. Rio de Janeiro, no. 2, vol. 17, abr./jun. 1983.

VÁRIOS AUTORES. Especial: Guerreiro ontem, Guerreiro hoje. *Revista de Administração Pública*. Rio de Janeiro, no. 5, vol. 31, set./out. 1997.

VELLOSO, Mônica P. Cultura e poder político: uma configuração do campo intelectual. In: VELLOSO, M.; OLIVEIRA, L. L. & GOMES, Â. de C. *Estado Novo: ideologia e poder*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

VIANNA, Luiz W. Americanistas e iberistas: a polêmica de Oliveira Vianna com Tavares Bastos. In: MORAES, J. Q. & BASTOS, E. R. (orgs.) *O pensamento de Oliveira Vianna*. Campinas: Editora de Campinas, 1993.

_____. *A revolução passiva: iberismo e americanismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Ed. Revan/IUPERJ, 1994.

_____. *Liberalismo e sindicalismo no Brasil*. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

VILA NOVA, Sebastião. *Donald Pierson e a Escola de Chicago na sociologia brasileira*. São Paulo: Veja, 1998.

VILLAÇA, Antonio C. *O pensamento católico no Brasil*. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

Williams, Raymond. *A cultura*. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.

ZAHAR, Renate. *Colonialismo y enajenación: contribucion a la teoria política de Frantz Fanon*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 1970.