

“O NEGRO É POVO NO BRASIL”: afirmação da negritude e democracia racial em Alberto Guerreiro Ramos (1948-1955)

Luiz Augusto Campos*

É possível identificar, no debate público sobre as atuais desigualdades raciais brasileiras, duas estratégias antirracistas fundamentais. Enquanto, de um lado, a afirmação política e identitária da negritude é encarada por alguns atores como forma de denunciar o racismo presente em nossas estruturas e práticas sociais, outros sustentam que o tradicional elogio ao caráter mestiço do povo brasileiro fornece a melhor base para um projeto nacional autenticamente pós-racial. Embora pareçam inconciliáveis, nem sempre essas posturas foram vistas como rivais. O sociólogo baiano Alberto Guerreiro Ramos é um exemplo de pensador do “problema do negro no Brasil” que via a afirmação da negritude como meio para a construção da democracia racial no país. Embora sua adesão a esses dois projetos seja considerada ambígua e incoerente, este artigo sustenta que a afirmação da negritude e o elogio da democracia racial são propostas políticas que ele tentou compatibilizar deliberadamente. Sobretudo entre 1948 e 1955, Guerreiro Ramos defendeu que a assumpção epistemológica e política da negritude seria um meio para expurgar dialeticamente do país a desconectada ideologia da branquidão. Somente assim, seríamos capazes de dotar de valor a nossa mestiçagem, reconciliando a tradicional apologia da democracia racial com a constituição concreta do nosso povo.

PALAVRAS-CHAVE: Negritude. Democracia Racial. Mestiçagem. Niger Sum. Pensamento Social Brasileiro.

O negro é povo, no Brasil. Não é um componente estranho de nossa demografia. Ao contrário, é a sua mais importante matriz demográfica. E este fato tem de ser erigido à categoria de valor, como o exige a nossa dignidade e o nosso orgulho de povo independente. O negro no Brasil não é anedota, é um parâmetro da realidade nacional.
(Ramos, 1995[1957], p. 200)

Os debates recentes em torno das desigualdades raciais brasileiras vêm esbarrando em uma renitente contradição. De um lado, a denúncia do viés racista de nossas desigualdades alcançou o debate público depois da difusão de ações afirmativas raciais, minando a legitimidade da ideia de democracia racial e justificando a afirmação da negritude como estratégia fundamental para a politização da questão no Brasil. Por outro lado, o ideal de uma nação livre de qualquer forma de racismo, cristalizado na tradicional elogio nacionalista da mestiçagem, faz com que vários setores da sociedade relutem em abandonar a democra-

cia racial enquanto ideal plausível. A controvérsia recente em torno das ações afirmativas raciais evidenciou ainda mais essa rivalidade entre afirmação da negritude e apologia da mestiçagem (Campos, 2012; Hofbauer, 2006).

Contudo, essas duas estratégias antirracistas (afirmação da negritude e apologia da democracia racial) nem sempre foram vistas como antagônicas. Entre as décadas de 1930 e 1950, alguns intelectuais negros defenderam a afirmação da negritude sem que, para tal, criticassem a ideia de que o Brasil era ou estava vocacionado a ser uma democracia racial. Esposada difusamente por vários intelectuais negros ainda na década de 1930 (Guimarães, 2004), tal visão emerge, de forma mais explícita, em militantes ligados ao Teatro Experimental do Negro – TEN, organização fundada por Abdias do Nascimento nos anos 1940. Apesar disso, é na obra do sociólogo Alberto Guerreiro Ramos, amigo de Abdias e membro do TEN, que encontramos a tentativa mais sistemática de articular elogio da democracia racial com uma defesa da negritude. Embora tenha construído seus argumentos a partir de algumas das ideias formuladas por seus colegas do

* Doutor em Sociologia pelo IESP-UERJ. Professor e pesquisador do Instituto de Estudos Sociais e Políticos – IESP-UERJ. Rua da Matriz 82, Botafogo. Cep: 22260-100. Rio de Janeiro – Rio de Janeiro – Brasil. lascampos@iesp.uerj.br

TEN, Guerreiro Ramos tomou para si a difícil tarefa de compatibilizar concepções políticas aparentemente tão díspares.

Entretanto, a convivência dessas duas ideias no pensamento do autor é comumente taxada de “tensa”, “contraditória” ou mesmo “ambígua”. Ao analisar tal coexistência ideológica, Marcos Chor Maio destaca

uma certa tensão, no pensamento do autor, entre o reconhecimento da diversidade étnica existente no país e a necessidade de sua diluição diante da necessidade de se construir uma identidade nacional (Maio, 1996, p. 186).

Esse diagnóstico é corroborado por Muryatan Barbosa quando este reitera que a visão da negritude de Guerreiro convive com uma

tentativa consciente do autor de relativizar a importância da identidade negra, diante de sua preocupação mais premente à época: a construção da nação, em especial, depois de sua integração ao Instituto Superior de Estudos Brasileiros (Iseb) (Barbosa, 2006, p. 222).

Na mesma linha, Layla Carvalho interpreta esse traço do pensamento de Guerreiro sob o signo da incompletude:

A sua crítica ao preconceito e à exotização dos negros nas teorias dos sociólogos e antropólogos que sustentaram a ideia de democracia racial [...] não foram suficientes para que Ramos rompesse com a defesa de que haveria no Brasil uma convivência pacífica entre os diferentes grupos raciais (Carvalho, 2008, p. 167).

A afirmação da negritude enquanto autenticidade étnica, de fato, parece contraditória com uma defesa do caráter eminentemente mestiço e do convívio harmônico entre os grupos raciais que compõem o Brasil. Para usar os pares conceituais formulados por Taguieff, a assumpção da negritude seria uma postura política “heterofílica”, de elogio de uma diferença identitária; enquanto a ideia brasileira de democracia racial seria uma concepção “homofílica” de igualdade, perante a qual uma sociedade uma só existira caso qualquer particu-

larismo étnico fosse superado (Taguieff, 1988).

Contra essas avaliações, o objetivo deste texto é demonstrar que a afirmação da negritude e o elogio da democracia racial são posturas deliberadamente compatibilizadas por Guerreiro Ramos. A defesa que ele faz do niger sum (afirmação e assumpção da negritude) decorre dos valores intelectuais nacionalistas que singularizam sua teoria sobre a sociologia e o Brasil. Para demonstrar tal hipótese, acredito ser preciso retocar alguns entendimentos cristalizados da obra do autor, mormente aqueles ligados (i) ao papel da sociologia como instrumento de autodeterminação e conscientização nacional; (ii) ao lugar da ideia de democracia racial nessa autodeterminação; (iii) à ideologia da branquidade como obstáculo à autodeterminação; (iv) ao modo como o autor dividia e relacionava psicologia e economia, superestrutura e infraestrutura e, finalmente, (v) ao papel que ele conferia às elites intelectuais em todo esse processo.

Para Guerreiro, a sociologia brasileira só poderia se tornar uma disciplina “autenticamente científica” caso se comprometesse com os problemas nacionais, recusando toda e qualquer transposição literal de conceitos. Como alternativa à transposição literal, ele propunha a “redução sociológica”, uma incorporação teórica seletiva das teorias, capaz de separar o que há de útil nos conceitos estrangeiros para o desenvolvimento e autodeterminação do Brasil. Somente essa sociologia “autêntica” ou “dinâmica” seria capaz de produzir uma consciência autodeterminante do país, dotando de valor os fatos que nos particularizam enquanto nação (Ramos, 1995[1957]; 1996[1958]).

Dentre os fatos que caracterizam o Brasil e que deveriam ser convertidos em valor, Guerreiro destacava a mestiçagem de nosso povo. O ideal da democracia racial se constituiria, assim, como um artefato autêntico da nossa formação psicológica a ser preservado, reforçado e exportado. No entanto, a transposição literal do ideal europeu de branquidade teria contaminado a sociologia brasileira, não apenas aquela “inautêntica” ou “consular”, atacada por Guer-

reiro, mas, também, a sociologia mais autêntica e dinâmica feita por nomes como Sylvio Romero, Euclides da Cunha e Alberto Torres (Ramos, 1995[1957], p. 105-10, 61, 75). Apesar dos seus méritos, essa intelligentsia teria sido vítima de um preconceito de cor exógeno e estranho a nossa composição demográfica, advindo de uma redução sociológica mal feita do conceito (estrangeiro) de raça.

Posto que a sociologia deveria contribuir para o desenvolvimento do Brasil, produzindo uma autoconsciência da nação a partir da redução sociológica das ideias estrangeiras, o ideal da brancura é elevado por Guerreiro à condição de inimigo fundamental de sua teoria. O niger sum, o ato de assumir “eu sou negro”, não se opõe à mestiçagem, mas ao elogio da brancura, ideia fora do lugar, que nega o caráter mestiço e uno do nosso povo. Não se trata, porém, de um juízo estático e definitivo sobre o valor da negritude, mas uma aceitação de que o negro-vida é um momento dialético necessário ao desenvolvimento nacional.

Antes de explorarmos esses argumentos, é preciso frisar que os trabalhos de Antônio Sérgio Guimarães sobre a intelectualidade negra da década de 1940 e 1950 reconhecem o esforço de Guerreiro em compatibilizar negritude e democracia racial. Mas isso é visto por Guimarães como resultado de dois movimentos: de um lado, a modificação do “sentido freyreano da democracia racial [...] para transformá-lo no ideal de igualdade política e cultural entre pessoas de cores e origens diversas” (Guimarães, 2004, p. 280) e, de outro, “a radicalização do mulatismo, ao enxergar como negros todos os afrodescendentes e propor que, no Brasil, o povo é negro” (Guimarães, 2012, p. 27). Entretanto, Guerreiro não modifica propriamente o sentido freyreano de democracia racial para adaptá-lo a uma concepção de povo, mas o oposto. E, para tal, ele não modifica sua compreensão do povo brasileiro como eminentemente mestiço, ainda que opte por enfatizar, “dialeticamente”, o seu “elemento negro”.

Este texto pretende desenvolver tal hi-

pótese. Além de buscar os nexos de coerência na obra de Guerreiro Ramos, objetiva-se, também, mostrar que a aporia vislumbrada por ele na década de 1940 ainda é bastante atual. Democracia racial e afirmação da negritude são projetos político-identitários que ainda rivalizam no debate público brasileiro. Destarte, a conciliação apresentada por Guerreiro não tem nada de datada, ao contrário, ela visa compatibilizar valores e fins vistos até hoje como caros por muitas pessoas.

O que se segue está dividido em cinco partes. A primeira delas resenha, brevemente, a vida e obra de Guerreiro, enfatizando seu contato com o TEN e os efeitos dele sobre sua forma de pensar a questão do negro no Brasil. Entre a segunda e a quarta seção, abordamos, especificamente, os textos do autor sobre o negro, quase todos publicados entre os anos 1948 e 1955. A ideia é mostrar que a afirmação da negritude é vista por Guerreiro, nesse período, como expediente tático para o expurgo da ideologia da brancura, abrindo a possibilidade para a reposição da democracia racial como projeto político autêntico, e não, apenas, como pretexto para a aculturação. Isso se torna mais evidente quando consideramos a crítica que ele faz do conceito de aculturação, a desconstrução do “problema do negro” e o modo como ele entende a relação entre super e infraestrutura. A quinta e última seção resume o argumento e ensaia conectá-lo aos debates atuais acerca das desigualdades raciais brasileiras.

GUERREIRO RAMOS E O PROBLEMA DO NEGRO

Nascido em Santo Amaro da Purificação (Bahia) e radicado no Rio de Janeiro a partir de 1939, Alberto Guerreiro Ramos foi um dos principais formadores da sociologia brasileira contemporânea. Apesar de jamais ter conseguido se fixar em uma universidade tradicional no Brasil, sua atuação em diversos institutos de pesquisa e ensino (Escola Brasileira de

Administração Pública, Fundação Getúlio Vargas, Instituto Superior de Estudos Brasileiros etc.), na burocracia estatal (no Departamento Administrativo do Serviço Público, na Casa Civil durante o segundo governo Vargas) e em movimentos políticos (no Teatro Experimental do Negro e no Partido Trabalhista Brasileiro) fizeram dele um interlocutor privilegiado para os cientistas sociais das décadas de 1940, 1950 e 1960.

Sem dúvida, sua trajetória profissional acidentada dificulta qualquer tentativa de sintetizar as linhas gerais do seu pensamento. Ademais, tais tentativas esbarram, também, na diversidade dos seus interesses temáticos (filosofia cristã francesa, administração pública, preconceito de cor, história da sociologia brasileira, desenvolvimento nacional etc.) e nas mudanças em suas posturas perante os problemas que o animaram durante sua trajetória profissional. De poeta aspirante a sociólogo das organizações, de admirador quase inocente da antropologia estadunidense a crítico voraz da importação incauta de conceitos, a vida de Guerreiro Ramos foi quase tão dinâmica quanto suas ideias.

Isso não quer dizer, contudo, que o ecletismo seja uma marca da sua agenda e de suas posturas sociológicas. Quase todos os seus comentaristas reconhecem, com maior ou menor ênfase, que a diversidade de sua obra gira em torno de questões comuns e representam as transformações de um pensamento sociológico fortemente comprometido com a práxis. Aristôn Azevedo, por exemplo, crê que o compromisso com um novo personalismo humanista é o elemento que confere coerência às crenças de Guerreiro (Azevedo, 2006), enquanto Edison Bariani Júnior vê o ideal de redenção nacional como centro das preocupações do autor (Bariani Júnior, 2008a).

Todavia, para além dessas discussões sobre o que unifica suas ideias, Alberto Guerreiro Ramos se notabilizou como referência das ciências sociais brasileiras pelo seu compromisso com a formação de uma sociologia nacional. Crítico da aplicação descuidada de conceitos e

teorias estrangeiras à realidade brasileira, seu nome, ainda hoje, aparece conectado à ideia de “redução sociológica”, definida por ele como:

[...] a atitude metódica que tem por fim descobrir os pressupostos referenciais, de natureza histórica, dos objetos e fatos da realidade social (...) ditada não somente pelo imperativo de conhecer mas também pela necessidade social de uma comunidade que, na realização de seu projeto de existência histórica, tem de servir-se da experiência de outras comunidades (Ramos, 1996[1958], p. 71-72).

Ao menos entre as décadas de 1940 e 1960, o trabalho intelectual de Guerreiro se dedicava a uma reavaliação do pensamento social brasileiro, sempre com vistas a identificar quais de seus elementos poderiam contribuir para a fundação de uma sociologia realmente científica no país. Em inúmeros textos, ele sustentava ser necessário dividir a produção sociológica brasileira em duas correntes opostas. De um lado, haveria o que ele rotulava de sociologia “consular”, “monográfica”, “estática” ou “enlatada”, cujos expoentes principais seriam Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Gilberto Freyre e, posteriormente, Florestan Fernandes e Roger Bastide (Ramos, 1995[1957]; 1996[1958]). Essa vertente sociológica, também chamada de “sociologia em hábito”, seria caracterizada pela análise e avaliação da realidade nacional a partir da “transposição literal” e acrítica de ideias do exterior, algo que apenas contribuiria para criação de mistificações lúdicas e descoladas da realidade nacional.

Contra essa sociologia consular, Guerreiro contrapunha uma sociologia “autêntica”, “crítica”, “dinâmica”, ou ainda, uma “sociologia em ação”. Esta recorreria ao instrumental analítico produzido no exterior “procurando servir-se dele como instrumento de autocohecimento e desenvolvimento das estruturas nacionais e regionais” e com “um propósito salvador e de reconstrução social” (Ramos, 1995[1957], p. 107). Para ele, embora a sociologia fosse uma ciência universal, seu avanço em qualquer lugar do planeta só se daria a partir de um compromisso de “fazer ciência a partir

da vida, ou ainda, a partir da necessidade de responder aos desafios da realidade” (Ramos, 1995[1957], p. 105). Em um contexto como o brasileiro, esse engajamento envolveria, sobretudo, um compromisso com a transcendência do subdesenvolvimento. A sociologia, assim, só poderia progredir se buscasse deslindar os desafios nacionais, os quais se conectavam, naquele momento, com o desenvolvimento industrial da nação (Ramos, 1996[1958], p. 46,118,31).

O cânone dessa segunda vertente, que Guerreiro pretendia resgatar, é mais variável que o da primeira, mas costuma incluir nomes como Sylvio Romero, Euclides da Cunha, Alberto Torres e Oliveira Vianna. Não obstante tais autores possam ter cedido, momentaneamente, ao charme das ideias importadas, todos eles as submetiam, na maioria das vezes, ao crivo crítico da formação e do desenvolvimento nacional. Em suma, o que diferenciaria a “sociologia consular e inautêntica” da “sociologia autêntica” é o compromisso desta última com a redução sociológica.

Tal compromisso se justificaria, não apenas como expediente necessário para a produção de uma sociologia dos fatos, mas, também, como forma de romper com as sobrevivências de mentalidades colonizadas nos países subdesenvolvidos. Trata-se de um expediente fundamental à descolonização das nações subdesenvolvidas e de autodeterminação dos povos, movimentos possíveis graças à industrialização dessas nações e à consequente diminuição de sua dependência econômica e psicológica em relação as ex-metrópoles:

É, deve-se insistir, um modo de ser novo no Brasil. É um modo de ser histórico. Que significa? Significa estar o nosso povo alcançando a compreensão dos fatores de sua situação. O “histórico” pode ser entendido como urna dimensão particular do ser, na qual até agora têm ingressado alguns mas não todos os povos. Diz-se que a historização ocorre quando um grupo social se sobrepõe às coisas, à natureza, adquirindo perfil de pessoa coletiva. O que distingue a sociedade “histórica” daquela que carece des-

te atributo é “a consciência da liberdade”, a personalização (Ramos, 1996[1958], p. 47).

Secundariamente, a sociologia de Guerreiro Ramos é reconhecida pelas suas considerações sobre a situação do negro no Brasil. Ainda que ele se reconhecesse como mulato, a tematização do preconceito só emerge em textos dos anos 1940, quando ele reporta alguns resultados sobre suas pesquisas, feitas já no âmbito do Departamento de Administração do Serviço Público – DASP, acerca do preconceito de funcionários públicos contra imigrantes e negros (Ramos, 1948c). Até esse momento, o jovem pesquisador parecia ainda mais preocupado com questões metodológicas da sociologia e com a incorporação de técnicas das ciências sociais estadunidenses.

É a aproximação com Abdias do Nascimento e a iniciativa do Teatro Experimental do Negro – TEN que faz Guerreiro Ramos mergulhar numa transformação existencial que terá efeitos imediatos em sua obra. Sobre essa aproximação, Abdias assevera que “[...] de 1942 até 1945, Guerreiro Ramos passa pela maior crise intelectual e espiritual de sua vida quando, depois de ter vivido um momento de “liquidação interior” de uma “uma espécie de vida reclusa na poesia e na filosofia”, ele teria suspenso todas as suas influências mais caras e as submetido a uma crítica impiedosa (Nascimento, 1950, p. 2). Como o próprio Guerreiro reconheceria anos depois, ele havia relutado bastante nesse momento em se aproximar do TEN:

Se o leitor me permite uma confidência, eu lhe adiantaria que durante muito tempo, resisti ao compromisso com o movimento negro. E o que me levou a dar o passo definitivo, em 1949, foi o fato de ter sido contagiado por uma paixão, a paixão que testemunhei vivida pelos que labutaram e labutam no Teatro Experimental do Negro [...] (Ramos, 1953b).

Abdias relata que a ideia de constituir o TEN lhe veio depois de assistir a uma peça no Peru, na qual o protagonista negro era interpretado por um branco com a pele tingida. A partir disso, ele começou a se questionar so-

bre a ausência de negros no teatro brasileiro: “[...]na minha pátria, tão orgulhosa de haver resolvido exemplarmente a convivência entre pretos e brancos, deveria ser normal a presença do negro em cena, não só em papéis secundários e grotescos, conforme acontecia, mas encarnando qualquer personagem – Hamlet ou Antígona – desde que possuísse o talento requerido” (Nascimento, 2004). Seria essa “constatação melancólica” que levaria Abdias a criar “um organismo teatral aberto ao protagonismo do negro, onde ele ascendesse da condição adjetiva e folclórica para a de sujeito e herói das histórias que representasse” (Nascimento, 2004). Em 1944, o TEN é fundado com o apoio de nomes como Aguinaldo de Oliveira Camargo, Wilson Tibério, Teodorico dos Santos e José Herbel, grupo ao qual se somariam Sebastião Rodrigues Alves, Arinda Serafim, Ruth de Souza, Marina Gonçalves, dentre outros.

Em vários textos, tanto Guerreiro quanto Abdias destacaram a forte reação da inteligência tradicional à iniciativa, sobre a denúncia de sectarismo de uma organização que se dizia “negra” (Nascimento, 2004, p. 210; Ramos, 1955). Mas, a despeito de tais acusações, o TEN manteve um compromisso durante quase toda sua existência com o ideal da democracia racial e com parte das elites brancas brasileiras, posturas classificadas, décadas depois, por Abdias como reflexos de um “comportamento demasiadamente conciliador para com a posição dos brancos liberais” (Nascimento, 1982). Por razões evidentes, tal comportamento era perpassado de ambivalências. Segundo Maio,

[...] o TEN viveu durante os anos 40 e 50 uma situação ambígua. Em vários momentos, sua liderança política e intelectual oscilou entre o reconhecimento dos legítimos direitos dos negros à cidadania plena e o diagnóstico da incapacidade temporária dos negros de exercer a política por terem uma mentalidade pré-lógica, pré-letrada. Ademais, o TEN acreditava que os negros deveriam seguir os caminhos trilhados pelas classes médias e dominantes no Brasil. Portanto, o TEN viveria o dilema entre a afirmação política da identidade negra e a influência do etnocentrismo europeu adaptado à realidade brasileira a “ideologia do branqueamento” (Maio, 1997).

As fissuras dessa posição conciliadora se fizeram sentir ainda no I Congresso do Negro Brasileiro, evento organizado pelo TEN em 1950 e que reuniria tanto a intelectualidade negra quanto especialistas no tema naquela época: Gilberto Freyre, Luiz de Aguiar Costa Pinto, Edison Nogueira, Oracy Nogueira etc. Embora já fizesse parte do TEN, a participação de Guerreiro Ramos nesse Congresso também foi ambígua, na medida em que ele ora se colocava como parte do grupo de especialistas na questão racial, ora como um dos membros da intelectualidade negra do TEN.

Essa oscilação se tornou mais dramática quando, ao final do Congresso, inicia-se um debate sobre seus encaminhamentos. Formam-se dois grupos, um que apoia a “Declaração de Princípios”, redigida basicamente a partir das teses de Ironides Rodrigues sobre a necessidade de uma afirmação estética da negritude e, do outro lado, o grupo liderado por Costa Pinto e Edison Carneiro, signatários da “Declaração dos Cientistas” que acusava a tese de Ironides de “racismo às avessas” (Maio, 1997, p. 175). Para a surpresa de Ironides e Abdias, Guerreiro decide, pouco antes do término do Congresso, assinar a Declaração dos Cientistas (Maio, 1997, p. 179).

Até esse período, Guerreiro Ramos era um crítico contumaz do conceito de raça e de qualquer particularismo racial, visto por ele como falácia biológica e fonte de grande parte dos equívocos da sociologia do negro brasileiro. Desde o primeiro texto que publicou, em 1948, em Quilombo, revista ligada ao TEN, ele se colocava frontalmente contra o conceito de raça, chegando a confessar que “[...] a expressão ‘preconceito racial’ não deveria ser usada no caso brasileiro, pois haveria preconceito racial em relação a quase todos os estrangeiros, o correto seria referir-se a ‘preconceito ou discriminação de cor’ (Ramos, 1948a, p. 8). Provavelmente, seus princípios antirracistas tenham-no feito aderir à “Declaração dos Cientistas”.

Mas tal ambivalência durou pouco. No final do mesmo ano, já na condição de presi-

dente do Instituto Nacional do Negro, departamento do TEN voltado para pesquisas sociológicas, Guerreiro publica, no jornal *A Manhã* três textos em que se aproxima das teses da Declaração de Princípios do TEN, mormente de uma afirmação da negritude (Ramos, 1950b; 1950c; 1950d). Nestes, ele confessa o espanto gerado pelo contato que teve com os estudos da sociologia tradicional sobre o negro:

[...] 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 rabisgador, 'ser novo no assunto', para se constatar como é assustadora a situação dos estudos sobre o negro no Brasil [...] (Ramos, 1950c).

Já interpretando tal estado de coisas à luz de um projeto de nação, ele emenda: “[...] 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 [...]” (Ramos, 1950c).

Poucos anos depois, a afirmação da negritude já se torna uma bandeira central no pensamento de Guerreiro. Vale notar que tal afirmação já estava mais ou menos consolidada nas mentes de outros intelectuais negros do TEN, em grande monta por influência da concepção de negritude esposada, então, pelos existencialistas franceses reunidos em torno da revista *Presence Africaine* (Barbosa, 2013). Em um comentário por ocasião da morte de Aguinaldo Camargo, intelectual negro e membro do TEN, Guerreiro assevera: “a tese da negritude, afirmada por uma elite de intelectuais de cor, e que se concretiza no Teatro Experimental do Negro, representa uma superação do imperialismo antropológico e sociológico, à luz do qual tem sido considerado o chamado problema do negro no Brasil” (Ramos, 1952).

A adesão à afirmação da negritude por Guerreiro não implica, contudo, o abandono do ideal da democracia racial, ao contrário. Em um texto ainda de 1950, ele reitera a sua admiração pela capacidade da sociedade brasileira

absorver elementos culturais diversos:

Humana, demasiadamente humana, é a cultura brasileira, por isto que, sem desintegrar-se, absorve as idiosincrasias 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 que nada do que é humano lhe é estranho (Ramos, 1950a).

Mais do que uma “sobrevivência”, essa defesa da vocação hibridizante do país é compatibilizada por ele com a afirmação da negritude. Dado que boa parte das premissas dos seus trabalhos já haviam sido colocadas por outros membros do TEN, é plausível dizer que a teoria de Guerreiro se destaca, não pela originalidade de suas ideias, mas pelo seu esforço de compatibilização dessas premissas. Comentando, em 1953, a polêmica em torno do suposto sectarismo de uma organização voltada mormente para negros, como era o TEN, Guerreiro afiança: “o TEN se chama a si próprio de negro, sem orgulho, mas com serenidade. Não é a luta contra o preconceito que o justifica, mas uma concepção profundamente democrática da convivência de raças” (Ramos, 1953b). E esse compromisso duplo com a afirmação da negritude e a democracia racial perdura no tempo. Anos depois, Guerreiro inclui na Declaração de Princípios da Semana do Negro de 1955 como uma das premissas da organização o fato de “[...] 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” (Ramos, 1995[1957], p. 250).

Se o paradoxo aparente em relação a essas duas posturas era percebido por Guerreiro, como, então, ele compatibilizava afirmação da negritude e defesa da democracia racial? Para entender como essas ideias se relacionavam de modo coerente no pensamento do autor, é necessário explorar mais detidamente suas visões sobre a democracia racial, em especial, sobre o modo como ela foi instrumentalizada por certo setor da sociologia consular seduzido pelo conceito antropológico de “aculturação”.

A CRÍTICA À ACULTURAÇÃO DO NEGRO

Ao menos até 1948, Guerreiro Ramos se colocava como um sociólogo entusiasmado com os conceitos de “assimilação” e “aculturação”, importados, da Escola de Chicago. Isso fica evidente em textos como “Imigração e preconceito” (Ramos, 1948c), “Pequena bibliografia para o estudo da assimilação e aculturação” (Ramos, 1948d) e “Curso de assimilação e aculturação de imigrantes” (Ramos, 1948b). Quando avançamos no tempo para a década de 1950, percebemos a virada sofrida no modo de Guerreiro considerar a aculturação. Na Cartilha do Aprendiz de Sociólogo, de 1954, a aculturação é rotulada como um dos “resíduos ideológicos” do trabalho antropológico que “supõem uma concepção quietista da sociedade” e, sobretudo, “supõe o valer mais de uma cultura em face de outra, do mesmo modo como a superioridade de certas raças em face de outras, suposta pela antropologia racista (Ramos, 1995[1957], p. 166).

Essa crítica à aculturação emerge de uma autocrítica paulatina que Guerreiro promove, à medida que se aproxima do TEN e, sobretudo, dos estudos sobre o negro no Brasil. Ao relatar os primeiros contatos com tal bibliografia, ele sempre menciona seu “espanto” com o modo exotizante com que o negro é tratado: “[...] a gente toma um susto quando faz esta verificação, pois, à primeira vista, tinha-se a impressão de que havia no país uma consciência do problema [do negro], criada pelos numerosos livros escritos sobre o tema” (Ramos, 1950c). Tal espanto advém do fato de que nossos estudos antropológicos e sociológicos sobre o negro “[...] 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” (Ramos, 1950c).

A sociologia e a antropologia são criticadas por produzirem certo saudosismo, que em nada contribui para a assimilação do negro

à cultura moderna e capitalista. Note-se que, até antes desse momento, o “problema do negro” era visto por Guerreiro sob a chave da assimilação incompleta desse grupo à ordem moderna e capitalista. Apesar disso, a crítica ao conceito de assimilação e aculturação ainda não era total em 1950. Isso fica evidente quando Guerreiro recomenda a assimilação “das massas de cor” ao cristianismo, e, contra a apologia da “religiosidade mágica” feita pela sociologia dominante: “[...] melhor será para as massas de cor que ultrapassem a sua atual religiosidade mágica e adiram, por exemplo, ao protestantismo ou ao catolicismo, traços mais operativos no incipiente capitalismo brasileiro” (Ramos, 1950c).

Perceba-se que, até então, Guerreiro não enfatizava o caráter totalmente “aculturado” do negro no Brasil, pois dava a entender que, dentre eles, predominavam as religiões “mágicas” e “pré-letradas” (Ramos, 1950c). Por outro lado, tais religiões são consideradas como exotizantes quando ele alega que “[...] essa espécie de antropologia tem suscitado no Brasil a exploração, por negros ladínissimos, de uma indústria turística de ritos e exorcismos religiosos para inglês ver, e também para basbaques e ‘existencialistas’” (Ramos, 1950c). Até então, a solução para tais antinomias deveria ser aquela capaz de “adaptar à liberdade as massas de cor, eis a grande tarefa pós-abolicionista, que ficou irrealizada, perdida na tradição dos estudos do negro [...]” (Ramos, 1950c).

À medida que os anos avançam, contudo, Guerreiro localizará, na ideia mesma de aculturação, a fonte primordial do problema da sociologia do negro no Brasil. Nesse ponto, suas considerações sobre Gilberto Freyre, escritas entre 1953 e 1954, nos ajudam a entender essa transição paulatina de seu modo de pensar. Depois da década de 1950, Guerreiro quase sempre acusa Freyre de produzir a malfadada sociologia consular, aquela que exotiza o negro ao prescrever o estudo de suas práticas idiossincráticas e folclóricas. Freyre, como Nina Rodrigues, teria utilizado a sociologia estrangeira de forma acrítica e simétrica,

objetificando o negro e em nada contribuindo para a emancipação do povo brasileiro (Ramos, 1995[1957], p. 175). Por outro lado, Guerreiro também destaca que Freyre, ao contrário de Nina Rodrigues, teria mostrado a carência de cientificidade dos estudos que mobilizam a noção biológica de raça (Ramos, 1995[1957], p. 178). Mais importante, ainda, reconhece que a “Fórmula da Civilização Brasileira”, baseada na mestiçagem do português, do negro e do índio, é um dos núcleos valiosos do pensamento de Freyre (Ramos, 1954a).

Porém, a aderência a essa fórmula pelo lustropicalismo freyriano seria apenas parcial (Ramos, 1954a). Isso porque Freyre retraduziria nossa mestiçagem sob os signos da assimilação e da aculturação. Essa transposição conceitual incauta transformaria Freyre em um “inocente útil” (Ramos, 1954a) já que aculturação para os americanos seria sinônimo de americanização, para os ingleses de anglicização etc. Note-se, todavia, que a crítica de Guerreiro a Freyre não mira a democracia racial ou a concepção mestiça de povo, mas a utilização dos conceitos de assimilação e aculturação por parte do sociólogo pernambucano. Para Guerreiro, mesmo que a aculturação não levasse a práticas eugênicas, ela compartilharia com ideologias racistas a vontade de transformar o negro:

A aculturação não se faria, assim, pela eugenia, pelo controle de nascimento e de casamentos; faz-se pela inculcação de estilos de comportamento por meio de processos sociais formais e informais, diretos e indiretos, mas, em tais processos, admite-se sempre uma variável cultural quase independente e outra ou outras dependentes. Por outro lado, esta antropologia, quando se torna prática ou “aplicada” (applied anthropology), parece tender a considerar a mudança social em seus aspectos puramente superestruturais, justificando a mudança social por intermédio de agências educacionais e sanitárias antes que mediante a alteração das bases econômicas e políticas da comunidade (Ramos, 1995, p. 167).

Mesmo que esse não fosse o objetivo explícito do conceito, a aculturação “[...] trata o negro como um ser que vale enquanto ‘aculturado’” (Ramos, 1995, p. 199) e, por isso mesmo,

“supõe ainda uma espécie de defesa da brancura de nossa herança cultural, supõe o conceito da superioridade intrínseca do padrão da estética social de origem europeia” (Ramos, 1995[1957], p. 197). É a crítica ao conceito de aculturação que permite a ele perceber que o “problema do negro no Brasil” era, na verdade, o problema do branco (ou da brancura).

É importante chamar a atenção que essas críticas à aculturação são distintas daquelas feitas contemporaneamente por pensadores multiculturalistas (Kymlicka, 1995; Parekh, 2000). Para esses últimos, o problema da aculturação é que ela nega as especificidades dos grupos étnico-culturais dos países multiétnicos e plurinacionais. Já para Guerreiro, o problema com o conceito de aculturação é oposto. Tal instrumental ignoraria o fato de que o negro no Brasil já havia sido perfeitamente assimilado e aculturado. Como ele mesmo dizia,

[...] a quase totalidade dos nossos patrícios de cor, é um cidadão aculturado ou assimilado, como diriam os que cultivam aquela típica ciência de exportação e de intuítos domesticadores: a antropologia (Ramos, 1995, p. 243).

Ao contrário do que defendera anteriormente, Guerreiro busca destacar nesse momento que sequer haveria uma religiosidade típica do negro – já que

[...] desde a época colonial, grande massa de negros e mestiços tinha abraçado a religião predominante no Brasil, a católica” –, nem uma criminalidade típica do negro – já que “[...] a maior frequência de indivíduos pigmentados na estatística de certos crimes decorre necessariamente de sua predominância em determinadas camadas sociais (Ramos, 1995, p. 191).

Mais do que destruir uma particularidade étnico-cultural, a aculturação criaria no nível ideológico uma falsa consciência. Há, aqui, uma virada importante no pensamento do autor. Em vez de aventar a aculturação do negro como forma de superar os problemas nacionais, Guerreiro passa a enxergar, na própria “vontade de aculturação”, a fonte do dito “problema do negro”. Essas teses contrariavam frontalmente, não apenas os “cientistas” de

seu período, mas, também, as intenções iniciais do TEN.

A DESCONSTRUÇÃO DO “PROBLEMA DO NEGRO”

A partir da crítica ao conceito de aculturação, Guerreiro Ramos começa a investigar quais fatos levariam a essa falsa consciência por parte dos sociólogos brasileiros. Vale notar que ele, inúmeras vezes, manifesta sua fé nas boas intenções dos cientistas sociais que instrumentalizaram tal conceito, atribuindo esse equívoco às suas “pulsões inconscientes”. Ainda em 1950, Guerreiro já propugnava a necessidade de uma “sociologia do conhecimento” capaz de responder se “essas elaborações [não seriam] uma racionalização de escritores brancos ou de qualquer forma ligados à estrutura de dominação do branco?” ou “se os estudos sobre negros fossem realizados preponderantemente por negros não teriam eles assumido um outro caráter?” (Ramos, 1950d).

No entanto, é somente depois que Guerreiro relaciona esse mal perspectivado do branco brasileiro à transposição literal de conceitos, unindo, de forma mais explícita, sua análise do negro e sua agenda nacionalista para a sociologia. Nos seus termos, a sociologia e a antropologia estáticas “revelam-se afetadas de um imperialismo mental em face da gente de cor, de vez que a converte num corpo estranho dentro da comunidade” (Ramos, 1953a). Assim procedendo, essa sociologia e antropologia “[...] tornaram-se fator retardativo de um processo de confusão do elemento negro nas populações nacionais” (Ramos, 1953a). Mais importante, ainda, “toda essa corrente sócio-antropológica exprime antes um problema do branco brasileiros ou latino-americano do que um problema do negro” (Ramos, 1953a).

Em vez de propugnar a “elevação cultural” das massas negras “pré-letradas”, como fazia em 1950, Guerreiro passará a falar em “processo de confusão do elemento negro” e

na necessidade de “descomplexificar os negros e mulatos” (Ramos, 1995[1957], p. 206). Aos poucos, ele deixa de investigar as relações raciais no Brasil sob o signo do “problema do negro” para investigar o que faria com que os sociólogos vissem o negro como um problema. Por isso, caberia perguntar

[...] que é que, no domínio de nossas ciências sociais, faz do negro um problema, ou um assunto? A partir de que norma, de que padrão, de que valor, se define como problemático ou se considera tema o negro no Brasil? (Ramos, 1995[1957], p. 190).

Se já foi mostrado que o negro é um tipo social totalmente normal no interior da população brasileira em todos os aspectos (religião, criminalidade, economia etc.), só resta concluir que:

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 (Ramos, 1995[1957], p. 192).

O “problema do negro” passa a ser visto como uma ilusão, uma alienação produzida por uma sociedade que se quer branca, mas não o é, nunca foi e nunca o será. O “problema do negro” passa a ser, assim, um delírio psicopatológico do branco. Embora só desenvolva totalmente essa tese no notável “Patologia Social do Branco” (Ramos, 1995[1957]), publicado em 1955, o problema da brancura enquanto perspectiva obtusa já aparece a ele em 1952. Ao falar do escritor Fernando Góis, “um mestiço paulista, uma grande inteligência”, Guerreiro lembra de sua inversão da branquitude durante um dos congressos afro-brasileiros ao propor um “Congresso do Branco Brasileiro” (Ramos, 1952). E, ao se deparar com essa proposição irônica, Guerreiro confessa: “Já me surpreendi imaginando o que seria o temário desse Congresso. Deveriam constar dele tópicos como este: dimensões antropométricas do branco, tatuagens do branco, hábitos sexuais e

alimentares do branco, vida privada do branco, criminalidade do branco, indumentária e habitação do branco etc.” (Ramos, 1952).

Em resumo, se até o I Congresso do Negro, organizado pelo TEN, Guerreiro tinha uma relação ambivalente com a defesa de uma autenticidade negra, ele passará a apoiá-la com toda força como única maneira de “descomplexificar” o negro:

O TEN tem sido um campo de exercitação psicológica onde muitos negros, expurgando-se do sentimento de inferioridade e da vergonha de sua cor reencontraram a autenticidade de sua condição racial [tornando-os] livres da ambivalência interior ou da autoflagelação” (Ramos, 1953b).

Esse estado de suspensão crítica da brancura, Guerreiro chama de niger sum. O niger sum é um expediente epistemológico, ideológico, político e ontológico. Para Guerreiro Ramos, não haveria a possibilidade de observar o mundo sem fazê-lo de um lugar determinado que constitui quem “eu sou” (sum). Ao contrário do que ocorre nas ciências físicas, o cientista humano mira seu objeto de uma perspectiva dentro dele e, portanto, não há sociologia científica sem engajamento. Em uma carta-resposta a Roger Bastide, Guerreiro insiste que “[...] o sociólogo que não funda sua meditação numa experiência concretamente vivida e no tratamento de fatos de sua circunstância histórica é um ser delirante” (Ramos, 1954b). Em desenvolvimentos ulteriores de sua teoria, Guerreiro insistirá nesse ponto, mesmo após abandonar o tema do negro:

Nessa ordem de ideias, isto é, partindo de um sum (sou brasileiro), procuraremos empreender um esforço tendente a contribuir para a compreensão global de nossa sociedade. Essa tarefa tem prioridade sobre qualquer outra, no domínio das ciências sociais em nosso país. Não deveríamos partir para estudos de pormenor antes de termos consciência crítica da realidade social do país. Aqui também é a visão do todo que condiciona a compreensão das partes (Ramos, 1960, p. 85).

Nesse contexto, a compreensão da situação de antinomia da realidade brasileira só po-

deria ser enxergada a partir da “suspensão fenomenológica da brancura”, a qual permitiria ao intelectual negro visualizar a falsa-consciência em que se perde nossa intelligentsia. Tal qual a proposta irônica de inversão da brancura de Fernando Góis, o niger sum é um engajamento na realidade concreta a partir de um lugar, nos termos de Joel Rufino dos Santos (1995), ou uma perspectiva no sentido dado ao termo por Iris Marion Young (2000), isto é, um ângulo de onde é possível ver faces da realidade invisíveis para quem ocupa a posição dominante na sociedade. Como o próprio Guerreiro coloca:

Qual será a situação vital a partir de que seria melhor propiciada para o estudioso a compreensão objetiva do tema em tela? Ao autor, parece aquela da qual o homem de pele escura seja, ele próprio, um ingrediente, contanto 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 (Ramos, 1995[1957], p. 199).

Essa assumpção da negritude se torna indispensável e urgente diante do estado de patologia psicológica em que se encontrava o Brasil, mormente suas elites. Para Guerreiro, os estigmas da negritude constituem uma sobrevivência do nosso passado colonial, quando as ideias pejorativas sobre o negro eram confirmadas pela infraestrutura escravocrata (Ramos, 1995, p. 220). Todavia, depois da abolição e da aculturação total do negro, a afirmação dogmática da excelência da brancura passou a ser um fato patológico na situação atual, “em que o processo de miscigenação e de capilaridade social absorveu, na massa das pessoas pigmentadas, larga margem dos que podiam proclamar-se brancos outrora” (Ramos, 1995, p. 220).

A infraestrutura da sociedade mudou, mas seu “ethos” continua idolatrando a brancura por se referir a um passado que já foi

transcendido. Disso surge uma contradição entre as ideias e os fatos de nossas relações de raças” (Ramos, 1995, p. 216), pois “[...] no plano ideológico, é dominante ainda a brancura como critério de estética social. No plano dos fatos, é dominante na sociedade brasileira uma camada de origem negra, nela distribuída de alto a baixo [...]” (Ramos, 1995, p. 216). A afirmação da negritude é, por isso, uma forma de romper dialeticamente com a patologia social dos brasileiros mais claros, os “brancos” a que Guerreiro faz referência. Os “brancos” são apados porque, em uma nação com nosso nível de mestiçagem, não haveria brancos autênticos em praticamente nenhum lugar: “[...] o nosso branco é, do ponto de vista antropológico, um mestiço, sendo, entre nós, pequena minoria o branco não portador de sangue negro” (Ramos, 1995, p. 225). Daí o fato de a admiração pela brancura ser patológica, mesmo para o indivíduo considerado branco pela sociedade, o que o leva a um “protesto” contra si próprio:

Esta patologia consiste em que, no Brasil, principalmente naquelas regiões [com maior concentração de pigmentados], as pessoas de pigmentação mais clara rendem a manifestar, em sua auto-avaliação estética, um protesto contra si próprias, contra a sua condição étnica objetiva. E é este desequilíbrio na auto-estimação, verdadeiramente coletivo no Brasil, que considero patológico (Ramos, 1995, p. 222).

Neste ponto, acredito ser relevante frisar que Guerreiro permanece adepto de uma ideia freyreana de democracia racial. Ao contrário do que defende Guimarães, ele não operou propriamente uma modificação do “[...] sentido freyreano da democracia racial (...) para transformá-lo no ideal de igualdade política e cultural entre pessoas de cores e origens diversas” (Guimarães, 2004, p. 280). Mais do que isso, sua defesa do niger sum visava desvelar como o ideal da brancura permanecia operando ideologicamente por detrás da apologia da mestiçagem. Uma vez que isso fosse percebido, a valoração do negro, mormente em sua estética, faria o Brasil se reencontrar com sua autenticidade cultural, consigo mesmo. Por con-

seguinte, não se trata de uma visão do “povo brasileiro como negro” alternativa à visão do “povo brasileiro como mestiço” (Guimarães, 2012), mas um resgate ideológico e momentâneo (dialético) da negritude como forma de fazer face à ideologia da brancura, “[...] uma contribuição para que a sociedade brasileira se encaminhe para o rumo de sua verdadeira destinação histórica - a de tornar-se, do ponto de vista étnico, uma conjunctio oppositorium” (Ramos, 1995, p. 202).

Entende-se esse ponto melhor quando se compreende que o niger sum é um expediente eminentemente ideológico, psicológico e superestrutural na obra de Guerreiro. O inimigo fundamental a ser liquidado pelo niger sum não o branco ou o ideal da mestiçagem, mas o ideal da brancura que nos torna incapazes de reconhecer nosso caráter intrinsecamente mestiço. A luta contra a brancura era, assim, uma luta mormente superestrutural, ideológica ou, ainda, nos termos do autor, psicológica. Era, também, uma disputa temporária, ligada ao momento dialético de nossa dinâmica socioeconômica. Para que esse ponto fique mais evidente, é útil retomar o modo como Guerreiro entendia a relação entre superestrutura e infraestrutura.

SUPERESTRUTURA X INFRAESTRUTURA

A defesa da negritude por Guerreiro era uma forma eminentemente ideológica e superestrutural de se contrapor à brancura. Por essa razão, a afirmação da negritude não se confunde com uma defesa dos negros enquanto grupo, casta, etnia ou raça. Como ele enfatizava, não há divisões de casta no Brasil e nem mesmo discriminações estritamente baseadas na raça (Ramos, 1948a). O niger sum produz uma defesa da negritude enquanto imaginário, ideologia ou estética. Isso porque a brancura é vista “[...] como símbolo do excelso, do sublime, do belo”, enquanto na “cor negra, ao contrário, está investida uma carga milenária

de significados pejorativos” (Ramos, 1995, p. 241). Consequentemente, quando reconhece que “a cultura brasileira tem uma conotação clara” (Ramos, 1995, p. 192) Guerreiro quer mostrar que a apologia da brancura é muito mais difusa e ampla que uma mera apologia dos brancos.

É evidente que a afirmação da negritude beneficiaria os indivíduos negros, mas suas consequências estão para além disso. Tal afirmação busca dotar de valor estético a negritude, não apenas para beneficiar os negros, mas todos aqueles “homens de cor”, “indivíduos pigmentados” ou “mestiços”. Em vista disso, a afirmação da negritude não beneficiaria estritamente os negros enquanto o grupo, mas todo o povo brasileiro: “[...] oferece este humanismo [do niger sum] a todo negro, a todo mestiço uma verdadeira terapêutica espiritual [...]” (Ramos, 1952).

O niger sum também seria coerente com a proposta de Guerreiro de que a democracia racial era uma contribuição idiossincrática do Brasil ao mundo como um todo. Ela promoveria o beneficiamento de todos os povos de cor, “[...] 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” (Ramos, 1995, p. 248) e, sobretudo, que “o Brasil deve assumir no mundo a liderança da política de democracia racial. Porque é o único país do orbe que oferece uma solução satisfatória do problema racial” (Ramos, 1950a). É justamente por isso que o elogio à negritude não é contraditório no pensamento de Guerreiro com uma apologia da mestiçagem e da democracia racial, ao contrário. Se o niger sum é capaz de dar vida ao negro, ele é, também, capaz de dar vida ao mestiço, que não mais buscará embranquecer. Além de permitir que o negro deixe de ser um mero tema da sociologia e se transforme em negro-vida, o niger sum é uma pedagogia para o “branco”, capaz de liberá-lo da falsa consciência da brancura. Daí a necessidade de “reeducar o branco para perceber a beleza negra e estimá-la, como

realidade intrínseca” (Ramos, 1952).

Para entender a forma como tal “reeducação” deveria acontecer, é preciso estar atento a uma certa sobreposição semântica entre pares conceituais, usados por Guerreiro, como infraestrutura/superestrutura, psicológico/econômico, elite-intelligentsia/povo. Embora haja momentos em que tais pares são individualmente refinados, costuma haver, em seus textos, uma espécie de sobreposição entre eles.

A brancura seria uma “ideologia”, uma “sociologia inautêntica” ou “falsa-consciência” por ser um traço superestrutural, psicológico e sustentado, mormente, por elites que não aceitam o caráter mestiço de nosso povo, de nossa infraestrutura social. Daí que a luta pela afirmação da negritude era uma etapa necessária para uma meta maior, a saber, a reconciliação entre superestrutura e infraestrutura, entre psicologia e economia, entre as elites e o povo. Era isso que produziria o que ele chamava de uma cultura “autêntica”, tal qual definido por Edward Sapir e reproduzido por Guerreiro em uma nota:

A cultura autêntica não é necessariamente alta ou baixa, é apenas inerentemente harmoniosa, equilibrada, a si mesmo satisfatória. É a expressão de uma atitude ricamente variada e entretanto de certo modo unificada e consistente em face da vida, uma atitude que vê o significado de qualquer elemento de civilização em sua relação com todos os outros (Ramos, 1995, p. 210).

Daí, também, que a criação de uma cultura autêntica, sem paradoxos, passaria por uma valorização da negritude contra o império da brancura. Guerreiro era plenamente consciente de que tal articulação poderia parecer paradoxal, e uma prova disso é sua resposta aos ataques da Semana do Negro, evento do TEN que ele apoiou e ajudou a organizar:

Inicialmente não deixa de ser paradoxal que num país que a maioria de seus cidadãos é de origem negra se pense em realizar uma tal Semana [do Negro]. Todavia, não fomos nós, os negros, que criamos esta situação de superestrutura. Ao contrário, de longa data, temos sido hipostasiados da comunidade na-

cional por uma reiterada e impertinente literatura ‘antropológica’ e ‘sociológica’ e por mais de um certame da responsabilidade de intelectuais claros. Certamente, como venho demonstrando em meus estudos, essa literatura e esses certames foram fruto de um equívoco, de uma alienação e de uma subserviência mental. Mas o fato é que tudo isso contribuiu fortemente para desenvolver, no nível da superestrutura de nossa sociedade, um efetivo ‘problema do negro’. Digo superestrutura porque sustento que, na base infraestrutural da sociedade brasileira, não existe, hoje, um problema específico do negro. Aí o homem de cor tem praticamente todas as franquias, não sofre discriminações sistemática e está confundido com os outros contingentes étnicos constitutivos da população. Um ou outro caso isolado que se possa mencionar em desfavor desta tese não a destrói (Ramos, 1955).

Além de equalizar infraestrutura a povo, nesse excerto Guerreiro sequer reconhece a existência de discriminações raciais contra os homens de cor no interior do povo. Isso reforça a noção de que o problema do Brasil era, na verdade, ligado ao preconceito de cor próprio de uma elite hipnotizada pelo ideal da branquura. E é justamente por isso que ele vê a afirmação da negritude como uma resposta ao fato de que os estudos do negro no Brasil “tranquilizara 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” (Ramos, 1950c).

É por isso, também, que a pedagogia social da elite “branca” dependeria, durante algum tempo, do engajamento de uma elite negra. Vale notar que Guerreiro utiliza como intercambiáveis termos como “elite” e “intelligentsia”. Para ele, as elites eram os grupos sociais encarregados de pensar o país e, por isso, seria redundante falar em uma “elite intelectual”, pois toda elite seria intelectual. Essa elite-intelligentsia negra, concretizada no TEN, estaria comprometida com a “superação do imperialismo antropológico e sociológico, à luz do qual tem sido considerado o chamado problema do negro no Brasil” (Ramos, 1952).

Considerar essas oposições entre superestrutura e infraestrutura, psicologia e eco-

nomia, elite-intelligentsia e povo é importante, também, para entender que a luta pelo niger sum era um expediente momentâneo. O falso “problema do negro” seria dissolvido no médio ou longo prazo pelo próprio desenvolvimento econômico do país. Ainda que Guerreiro afirme que “[...] o problema efetivo do negro no Brasil é essencialmente psicológico e secundariamente econômico” (Ramos, 1995, p. 199), isso não quer dizer que sua superação esteja restrita a uma lógica superestrutural.

Como Guerreiro repetiu inúmeras vezes, os problemas colocados para uma dada nação refletem o estágio de desenvolvimento de sua infraestrutura. Portanto, ele não enxergava a relação entre superestrutura e infraestrutura como uma via de mão única. Talvez, como a maior parte de sua geração, composta de “intelectuais mannheimianos” comprometidos com o desenvolvimento do país (Villas Bôas, 2006), Guerreiro conferia uma certa precedência às forças econômicas infraestruturais, mas não a ponto de transformar a superestrutura em seu epifenômeno:

É verdade que, nada estando solto no contexto global da sociedade, e havendo, no nível da superestrutura social e institucional do Brasil, dificuldades específicas para o homem de cor, tais dificuldades, em última análise, têm consequências infraestruturais ou econômicas. Certo. Mas ainda assim, deve-se reconhecer aí um dos casos de ação da superestrutura e a essência do que dissemos acima se confirma (Ramos, 1955).

Enquanto problema psicológico, a subalternidade do negro era um problema gerado em nosso povo pelo modo de pensar inautêntico de nossas elites. Daí o papel de uma intelligentsia (ou elite) negra, capaz de expurgar daqui essa patologia social. Toda essa problemática, contudo, é vista por Guerreiro como mais uma das várias patologias geradas por nossa situação econômica, ainda dependente e semicolonizada, situação que estaria em vias de ser superada no médio ou longo prazo. Junto com a doença psíquica que pretende tratar (a ideologia da branquura), o niger sum haveria de ser

superado com o desenvolvimento econômico e a superação completa de qualquer resquício da “questão do negro” em nosso país.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao lidar com pensadores sociais combativos, com gosto pela polêmica e intimamente comprometidos com a prática política, é sempre temerário buscarmos nexos de coerência teórica. Se as interações e os contextos sociais são dinâmicos, é esperável que tais pensadores adaptem suas ideias ao dinamismo dos contextos em embates que enfrentaram. Ainda assim, isso não deve ser suficiente para que aceitemos a incoerência como expressão necessária do engajamento intelectual.

A despeito das profundas transições em sua forma de pensar, há, nas ideias de Guerreiro, um esforço constante de sistematização de uma teoria capaz de dar abrigo à negritude e à democracia racial. Sobretudo, quando observamos seus trabalhos sobre a situação do negro no Brasil. Quando resgatamos as ideias sobre o tema que circulavam nas organizações negras do seu tempo, vemos que nenhuma das premissas que compõem a teoria de Guerreiro era totalmente original (Guimarães, 2004; Guimarães; Macedo, 2008). Por outro lado, essa comparação nos faz perceber que ele teve um papel singular ao tentar ajustar em um sistema de pensamento as ideias de nomes como Abdias do Nascimento, Aguinaldo Camargo, Ironides Rodrigues, dentre outros. Em vez de um colecionista de ideias, Guerreiro pode ser visto como um compatibilizador de ideais.

Não há, deste modo, uma contradição constitutiva na maneira como ele coadunava a defesa da negritude e sua apologia da democracia racial. Sequer há uma incompatibilidade entre o niger sum e sua visão do povo brasileiro como eminentemente mestiço. Para entender como tal coadunação de ideias é possível, é preciso compreender que as críticas que Guerreiro faz aos defensores da democra-

cia racial (mormente, Gilberto Freyre), atacam o modo como eles embutem em suas teorias uma concepção de aculturação que exotiza o negro brasileiro. Contra tal exotização, seria preciso destacar que o negro é um elemento normal do povo totalmente aculturado, e que isso só não é percebido por mestiços-claros seduzidos pela miragem de uma brancura, ideia fora do lugar, transposta por mentalidades colonizadas. Superar esse estado patológico de coisas passaria pela reavaliação de toda sociologia, capaz de identificar os efeitos perniciosos dessa importação ideológica e de produzir uma elite-intelligentsia negra que pudesse denunciar, por sua própria existência, a inautenticidade da ideologia da brancura.

Essa seria uma luta mormente ideológica e superestrutural, ligada a um momento circunstancial do desenvolvimento nacional de nossa infraestrutura. Embora a mistificação que chamamos “o problema do negro” seja eminentemente psicológica e deva ser tratada com os métodos de uma terapêutica sociológica, sua superação total fatalmente viria com o desenvolvimento nacional. Não obstante o problema do negro seja primariamente psicológico e secundariamente econômico, sua superação total seria garantida pelo desenvolvimento econômico do país.

Mais do que uma forma de se opor à mestiçagem, o niger sum é o resultado da redução sociológica do ideal da democracia racial que visava liberá-lo das contaminações estrangeiras, como a ideia de aculturação e a ideologia da brancura. Como bom hegeliano, Guerreiro parecia ver a democracia racial como um futuro superior já pressuposto no presente do Brasil e a brancura como o obstáculo a esse fluxo histórico. Toda essa construção intelectual só foi possível graças ao convívio de Guerreiro com o TEN, organização que lhe deu a oportunidade de “[...] viver o problema do negro, em vez de ler ou escrever coisas doutorais sobre ele” (Ramos, 1953b). Guerreiro admite que tal engajamento teve, inicialmente, de superar várias resistências e relutâncias pessoais, o que

só foi possível depois da adoção de uma postura pragmática (Ramos, 1953b).

Por conseguinte, a sociologia do problema do negro feita por ele não pode ser vista como uma simples aplicação a um caso exemplar de sua redução sociológica, ao contrário. Foi ao tratar do “problema do negro” no Brasil que Guerreiro descobriu as antinomias de nossa sociologia. Foi ao tratar a ideologia da branquidade como fonte do preconceito de cor e uma transposição literal de ideias da Europa que Guerreiro pôde destilar as contribuições de suas referências tradicionais e, depois, compor o seu método de redução sociológica. Talvez isso ajude explicar por que, depois de 1955, Guerreiro praticamente abandona o tema do negro no Brasil. A essa altura, ele já havia “reduzido” quase totalmente a problemática do negro a um epifenômeno da transposição literal de ideias e ideologias. Cabia, apenas, exorcizar esse vício do fazer sociológico para minar as bases do nosso preconceito.

A rearticulação do movimento negro, liderada por Abdias no fim da década de 1970, veio acompanhada de uma reavaliação profunda das ideias do TEN. Mesmo que o ideal de uma “democracia racial autêntica” ainda subsistisse nos primeiros momentos do Movimento Negro Unificado (1988, p. 20-25), não demorou para que a militância negra o transformasse em mito e em inimigo número um do movimento. O fracasso histórico do país em promover uma igualdade racial efetiva é atribuído ao agora chamado “mito da democracia racial” e seu papel escamoteador das nossas desigualdades (Guimarães, 2003).

Mas, cerca de vinte anos depois, os discursos de defesa da democracia racial foram ressuscitados após a introdução no país das polêmicas ações afirmativas raciais no ensino superior (Franco, 2006). Intelectuais, outrora críticos dos efeitos desmobilizantes desse mito nacional, reavaliaram suas posições e resgataram o ideal que então parecia quase totalmente desacreditado para fazer face à proposta de cotas (Maggie, 2005; Fry, 2005). E tal postura não

esteve restrita aos críticos das cotas, sendo ela resgatada, também, com o objetivo de justificar as cotas como medidas capazes de construir uma verdadeira democracia racial no país (Dammata, 2007). O próprio discurso estatal, que, na última década, transformou a diversidade em discurso oficial, oscila entre uma defesa da afirmação da negritude e uma concepção hibridizante de nação (Campos, 2013, p. 128-32).

Tudo isso dá a entender que a estratégia de afirmação da negritude ainda compete no Brasil com o ideal de uma nação mestiça e harmônica do ponto de vista racial. Nesse contexto, no qual o apego a um mito nacional subsiste, mesmo depois da denúncia de seu fracasso histórico em promover igualdade, é de fundamental importância retomar uma perspectiva que encarava a afirmação da negritude como tática circunstancial e dialética, como “essencialismo estratégico”, no sentido dado à expressão por Gayatri Spivak (1987, p. 205-10). Tal resgate nos ajuda a entender que, a despeito dos avanços históricos, o preconceito permanece operando em nossa sociedade e a polêmica sobre as melhores estratégias antirracistas continua aberta.

De um lado, pode-se dizer que a solução via ações afirmativas raciais seria rechaçada por Guerreiro “[...] principalmente se tomarmos essa política como resultado da importação de categorias do mundo norte-americano para a brasileiro” (Oliveira, 2004) ou se entendermos que “[...] administrou-se a solução sem considerar detidamente os males e sua origem [o que levou à] predominância atual de uma visão racialista da questão” (Bariani Júnior, 2008b, p. 207). Por outro lado, se entendermos que o modelo de cotas raciais brasileiro é substantivamente distinto do modelo estadunidense e que ele foi fruto de uma longa trajetória de reivindicações de militantes e negros e estudiosos da questão racial (Pereira, 2003), concluiríamos que seu funcionamento talvez esteja mais próximo das ideias de Guerreiro do que se imagina.

Ademais, as políticas afirmativas se

aproximam das ideias do autor em dois pontos. Em primeiro lugar, elas levam à afirmação da negritude em seus procedimentos (é preciso se dizer negro para delas se beneficiar), mas seus resultados miram uma situação em que a raça não mais conte na distribuição de oportunidades. Uma vez que as cotas sejam bem-sucedidas na redistribuição de oportunidades educacionais, é de se esperar que as gerações futuras a dispensem. Conseqüentemente, a afirmação da negritude é colocada como procedimento que toma como fim a superação da diferença que justifica essa afirmação. Em segundo lugar, pode-se dizer que as cotas raciais visam produzir uma elite-intelligentsia nos moldes defendido por Guerreiro. Nesse sentido, aquilo que muitas vezes é motivo de crítica às ações afirmativas – o fato de ela contribuir apenas para a produção de uma elite negra sem tocar nas estruturas da desigualdade de classes – torna-se motivo de defesa dessas medidas.

Por outro lado, as insuficiências da compatibilização proposta por Guerreiro, as quais ele mesmo parece ter percebido no fim de sua vida (Bariani Júnior, 2008b, p. 206), ajudam a mostrar que as condições de possibilidade de sua teoria encontram obstáculos importantes. Isso porque ele parecia pressupor a inexistência, no Brasil, de um problema “infraestrutural” do negro, ou que esse problema seria secundário frente à patologia ideológica da branquidade. Tal premissa sugere que a desigualdade socioeconômica entre “brancos” e negros é de classes e que as dificuldades de ascensão social do negro estariam mais relacionadas ao preconceito de cor. Contra essa interpretação, já está razoavelmente documentado que a reprodução das desigualdades econômicas entre brancos e negros não pode ser explicada somente pela inércia de nossa estrutura social (Hasenbalg, 1979; Silva, 1978; Soares, 2000). Aparentemente, a discriminação racial no Brasil também produz as desigualdades raciais. Nesse cenário, a formação de uma elite-intelligentsia negra parece uma solução modesta demais para a construção da igualdade social

entre brancos e negros.

De todo modo, a atualidade do pensamento de Guerreiro frente aos debates recentes sobre a questão racial no Brasil reflete a renitência de nossas desigualdades raciais. Embora inúmeros avanços tenham sido conquistados nessa seara, tanto em termos “psicológicos” quanto “econômicos”, o país ainda se debate com a discriminação racial, a apologia da branquidade e as dificuldades de acesso dos negros à educação formal, às classes mais altas da sociedade, aos postos de poder etc. Ademais, o ideal de uma democracia racial parece continuar resistindo às críticas e fazendo parte do modo como uma grande parcela do Brasil se enxerga e se projeta no futuro.

Comparando os debates atuais com as polêmicas das décadas de 1940 e 1950, uma diferença salta aos olhos. Ao contrário do que ocorria no passado, a questão racial no Brasil se politizou e todos os problemas que lhe são correlatos são encarados como parte de uma história dinâmica, como, aliás, desejava Guerreiro. Destarte, talvez o seu ensinamento mais valioso seja aquele que conecta a cientificidade da sociologia ao seu compromisso com os problemas concretos. Como ele mesmo dizia, citando Napoleão “on s’engage, puis on voit” (RAMOS, 1953b). Mas Guerreiro não apenas adotou esse lema: ele o radicalizou. É mais justo dizer que, para ele, é o engajamento nos problemas concretos que nos permite ver o mundo de outra forma. Para Guerreiro, “on s’engage pour voir”. Provavelmente, é essa sua contribuição mais atual para a sociologia da questão racial nos dias de hoje.

Recebido para publicação em 15 de agosto de 2014
Aceito em 11 de dezembro de 2014

REFERÊNCIAS

AZEVÊDO, A. *A Sociologia antropológica de Alberto Guerreiro Ramos*. Tese (Doutorado) Programa de Pós-graduação em Sociologia Política, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis. 2006.

- BARBOSA, M. S. Guerreiro Ramos: o personalismo negro. *Tempo Social*, v. 18, n. 2, p. 217-28, 2006.
- _____. O TEN e a negritude francófona no Brasil: recepção e inovações. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 28, n. 81, p. 171-84, 2013. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69092013000100011&nrm=iso.
- BARIANI JÚNIOR, E. *Guerreiro Ramos e a redenção sociológica*: capitalismo e sociologia no Brasil. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Estadual Paulista Julio de Mesquita Filho, Araraquara. 2008a.
- _____. Niger Sum: Guerreiro Ramos, o “problema” do negro e a sociologia do preconceito. *Perspectivas*, v. 34, p. 193-211, 2008b.
- CAMPOS, L. A. “We have a dream” Cientistas sociais e a controvérsia sobre as cotas raciais na imprensa. *Revista de Sociologia e Política*, v. 20, p. 53-73, 2012.
- _____. *Enquadrando a esfera pública*: a controvérsia das cotas raciais na imprensa. Tese (Doutorado). Instituto de Estudos Sociais e Políticos, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro. 2013.
- CARVALHO, L. D. P. D. *O equilíbrio de antagonismos e o Niger Sum*: relações raciais em Gilberto Freyre e Guerreiro Ramos. Dissertação (Mestrado). Pós-Graduação em Sociologia, Universidade de Brasília, Brasília. 2008.
- DAMATTA, R. Roberto DaMatta: uma nova interpretação do Brasil (Entrevista). *Agência Câmara*, 26 de fevereiro de 2007.
- FRANCO, P. *Entre a morte e a ressurreição de um mito*: os discursos públicos da academia sobre ações afirmativas no Brasil. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro. 2006.
- FRY, P. A democracia racial infelizmente virou vilã’. *O Globo*, entrevista. 18 junho de 2005.
- GUIMARÃES, A. S. A. Démocratie raciale. *Cahiers du Brésil Contemporain*, n. 49/50, p. 11-38, 2003.
- _____. Intelectuais negros e formas de integração nacional. *Estudos Avançados*, v. 18, n. 50, p. 271-84, 2004. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142004000100023&nrm=iso.
- _____. Cidadania e retóricas negras de inclusão social. *Lua Nova - Revista de Cultura e Política*, n. 85, p. 13-40, 2012. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-64452012000100002&nrm=iso.
- GUIMARÃES, A. S. A.; MACEDO, M. Diário Trabalhista e democracia racial negra dos anos 1940. *Dados*, v. 51, n. 1, p. 143-82, 2008. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0011-52582008000100005&nrm=iso.
- HASENBALG, C. A. *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- HOFBAUER, A. Ações afirmativas e o debate sobre racismo no Brasil. *Lua Nova - Revista de Cultura e Política*, n. 68, p. 9-56, 2006. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-64452006000300002&nrm=iso.
- KYMLICKA, W. *Multicultural citizenship*: a liberal theory of minority rights. Oxford e New York: Clarendon Press; Oxford University Press, 1995. vii, 280 p. p.
- MAGGIE, Y. Mário de Andrade ainda vive? O ideário modernista em questão. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 20, p. 5-25, 2005. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69092005000200001&nrm=iso.
- MAIO, M. C. A questão racial no pensamento de Guerreiro Ramos. In: MAÍO, M. C. e SANTOS, R. V. (Ed.). *Raça, ciência e sociedade*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 1996.
- _____. Uma Polêmica Esquecida: Costa Pinto, Guerreiro Ramos e o Tema das Relações Raciais. *Dados*, v. 40, n. 1, 1997. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0011-52581997000100006&nrm=iso.
- MOVIMENTO NEGRO UNIFICADO. *1978-1988, 10 anos de luta contra o racismo*. Salvador: Confraria do Livro, 1988.
- NASCIMENTO, A. Cartaz: Guerreiro Ramos. *Quilombo*, v. 9, 1950.
- _____. *O negro revoltado*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.
- NASCIMENTO, A. D. Teatro experimental do negro: trajetória e reflexões. *Estudos Avançados*, v. 18, n. 50, p. 209-24, 2004. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142004000100019&nrm=iso.
- OLIVEIRA, L. L. *A sociologia de Guerreiro Ramos*. O Projeto UNESCO: 50 anos depois. AFRO-ORIENTAIS, C. D. E. Salvador: Universidade Federal da Bahia 2004.
- PAREKH, B. *Rethinking multiculturalism*: cultural diversity and political theory. Londres: Macmillan Press, 2000. 379p.
- PEREIRA, A. M. Um raio em céu azul: reflexões sobre a política de cotas e a identidade nacional brasileira. *Estudos Afro Asiáticos*, v. 25, n. 3, p. 463-82, 2003.
- RAMOS, A. G. Contatos raciais no Brasil. *Quilombo*, v. 1, 1948a.
- _____. *Curso de assimilação e aculturação de imigrantes*. Coletânea de Súmulas Mimeografadas. DASP. Rio de Janeiro 1948b.
- _____. Imigração e preconceito. *A Manhã*, 4 de julho de 1948c.
- _____. Pequena bibliografia para o estudo da assimilação e aculturação. *Revista do Serviço Público*, v. 2, n. 3/4, p. 179-82, 1948d.
- _____. Apresentação da negritude. *Quilombo*, v. 2, n. 6, 1950a.
- _____. Narcisismo do branco brasileiro. *A Manhã*, 12 de novembro de 1950b.
- _____. Os estudos sobre o negro no Brasil. *A Manhã*, 10 de dezembro de 1950c.
- _____. Senhores e Escravos. *A Manhã*, 21 de outubro de 1950d.
- _____. Um herói da negritude. *Diário de Notícias*, 6 de abril de 1952.
- _____. Imposturas e relações de raça. *Diário de Notícias*, 20 de dezembro de 1953a.
- _____. Uma redefinição do problema do negro. *Diário de notícias*, 6 de dezembro de 1953b.
- _____. O tema da aculturação. *Diário de Notícias*, 29 de agosto de 1954a.
- _____. Resposta a Roger Bastide. *Diário de Notícias*, 10 de janeiro de 1954b.
- _____. Semana do negro de 1955. *Diário de Notícias*, 30 de janeiro de 1955.
- _____. *O problema nacional do Brasil*. Rio de Janeiro: Saga, 1960.
- _____. *Introdução crítica à sociologia brasileira*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1995.

- _____. *A redução sociológica*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1996.
- SANTOS, J. R. D. O Negro como Lugar. In: RAMOS, A. G. (Ed.). *Introdução crítica à sociologia brasileira*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1995.
- SILVA, N. D. V. *Black-white income differentials in Brazil, 1960*. Tese (Doutorado) Sociologia, Universidade de Michigan, Michigan. 1978.
- SOARES, S. S. D. O perfil da discriminação no mercado de trabalho – Homens negros, mulheres brancas e mulheres negras. *Texto para Discussão IPEA*, n. 769, p. 25, 2000. Disponível em: http://www.ipea.gov.br/pub/td/td_2000/td_769.pdf.
- SPIVAK, G. C. *In other worlds: essays in cultural politics*. New York Methuen: 1987. xix, 309 23 cm. Bibliography [269]-309. p.
- TAGUIEFF, P.-A. *La force du préjugé: essai sur le racisme et ses doubles*. Paris: La Découverte, 1988.
- VILLAS BÔAS, G. *Mudança provocada. Passado e futuro no pensamento sociológico brasileiro*. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 2006.
- YOUNG, I. M. *Inclusion and democracy*. Oxford New York: Oxford University Press, 2000. x.

“BLACKS ARE PEOPLE IN BRAZIL”: assertion of black awareness and racial democracy in Alberto Guerreiro Ramos (1948-1955)

Luiz Augusto Campos

In the public debate on current racial inequality in Brazil, two fundamental anti-racist strategies may be identified. While the political assertion of black awareness is faced by some as a form of denouncing the racism present in our structures and social practices, others argue that the traditional praising of the mixed race character of the Brazilian people supplies the best foundation for an authentically post-racial national project. Although these stances may seem irreconcilable, they were not seen as rivals in the beginning. Brazilian sociologist Alberto Guerreiro Ramos is an example of someone who thinks about the “problem of the black people in Brazil”, which saw the assertion of black identity as a way to build racial democracy in the country. Although his adhesion to those two projects may be considered ambiguous and incoherent, this article argues that the assertion of black identity and the praise of racial democracy are political proposals that he has deliberately tried to harmonize. Especially between 1948 and 1955, Guerreiro Ramos argued that the epistemological and political assumption of black identity would be a way to dialectically expel from the country the unconnected ideology of whiteness. Only this way, we would be capable of giving value to our mixed heritage, reconciling the traditional apology of racial democracy with the concrete constitution of our people.

“LE NOIR, C’EST QUELQU’UN AU BRÉSIL”: l’affirmation de la négritude et la démocratie raciale dans l’oeuvre de Alberto Guerreiro Ramos (1948-1955)

Luiz Augusto Campos

Il est possible d’identifier, dans le débat politique sur les inégalités sociales raciales actuelles brésiliennes, deux stratégies antiracistes fondamentales. Alors que d’un côté l’affirmation politique et identitaire de la négritude est vue par certains acteurs comme le moyen de dénoncer le racisme présent dans nos structures et pratiques sociales, d’autres acteurs soutiennent que l’éloge traditionnel à la caractéristique métisse du peuple brésilien est la meilleure base pour un projet national vraiment post-racial. Bien qu’elles semblent être inconciliables, ces postures n’ont cependant pas toujours été considérées comme étant rivales. Le sociologue bahianais Alberto Guerreiro Ramos est l’exemple d’un penseur du « problème noir au Brésil » qui voyait l’affirmation de la négritude comme moyen de construire la démocratie raciale dans le pays. Même si son adhésion à ces deux projets est considérée ambiguë et incohérente, cet article démontre que l’affirmation de la négritude et l’éloge de la démocratie raciale sont des propositions politiques qu’il a délibérément essayé de rendre compatibles. C’est surtout entre 1948 et 1955 que Guerreiro Ramos affirme que l’assomption épistémologique et politique de la négritude pourrait être le moyen d’éliminer dialectiquement du pays l’idéologie déconnectée de la blancheur. Ce n’est que de cette manière que nous serions capables d’attribuer une valeur à notre métissage en réconciliant l’apologie traditionnelle de la démocratie raciale et la constitution concrète de notre peuple.

KEYWORDS: Black identity. Racial Democracy. Mixed heritage. Niger Sum. Brazilian Social thought.

Mots-clés: Négritude. Démocratie Raciale. Métissage. Niger Sum. Pensée Sociale Brésilienne.

Luiz Augusto Campos – Doutor em Sociologia pelo IESP-UERJ. Professor e pesquisador do Instituto de Estudos Sociais e Políticos – IESP-UERJ. Coordenador do Grupo de Estudos Multidisciplinares da Ação Afirmativa (GEMAA). Membro do Grupo de Pesquisa sobre Democracia e Desigualdades (Demodê) da UnB. Suas pesquisas tratam a politização da questão racial no Brasil, negros e eleições e discursos de autolegitimação da imprensa. Sobre estes temas publicou artigos recentes na Revista Brasileira de Ciências Sociais, Revista Brasileira de Ciência Política e Cadernos PAGU.