

“Guerreiro Ramos: personalismo negro e descolonização do saber”

GT 06 -Imaginários Sociais, memórias e pós- colonialidade

Muryatan Santana Barbosa.

Bacharel em História, Mestre em Sociologia e Doutor em História da África, todos pela FFLCH/USP. Foi pesquisador visitante do AAAS da Universidade de Harvard (2010). E-mail para contatos: murybarbosa@hotmail.com

Este ensaio é resultado de uma investigação já realizada. Versão anterior dele foi publicado em: Muryatan S. Barbosa. Guerreiro Ramos e o personalismo negro. *Tempo Social*. Revista do Departamento de Sociologia da FFLCH/USP. São Paulo: Humanitas, vol. 18, no.2, 2006. Este trabalho se baseia, em grande parte, em dissertação de mestrado defendida em 2004, sob orientação do professor Dr. Antonio Sérgio A. Guimarães. Ver: Muryatan Santana Barbosa. *Guerreiro Ramos e o personalismo negro*. Dissertação de Mestrado. Departamento de Sociologia - FFLCH/USP, 2004.

Resumo:

Este ensaio visa apresentar a filosofia política do “personalismo negro”, cerne do pensamento do sociólogo Alberto Guerreiro Ramos (1915-82) acerca do negro no mundo contemporâneo. Ademais, tratar-se-á de estabelecer, sucintamente, a proximidade de tal visão humanista do negro com recentes perspectivas multiculturalistas, pós-coloniais e de descolonização do saber, visando mostrar a contemporaneidade desta contribuição de Guerreiro Ramos à teoria social e a práxis.

Palavras chave: 1. Alberto Guerreiro Ramos; 2. sociologia das relações raciais; 3. multiculturalismo; 4. pós-colonialidade; 5. descolonização do saber.

O personalismo negro

A recuperação do pensamento e da trajetória do sociólogo Alberto Guerreiro Ramos foi alvo de uma série de trabalhos recentes, sobretudo, depois da republicação de seus livros mais conhecidos: *Introdução crítica à sociologia brasileira* (1995 [1957]) e *A redução sociológica* (1995 [1958]).

Neste ensaio, tratar-se-á de retomar essa preocupação geral, desde um enfoque específico: a compreensão da práxis negra humanista de Guerreiro Ramos. É uma interpretação que busca compreender a originalidade de seu pensamento, a partir de duas tradições filosóficas marcantes de sua trajetória: a) sua herança filosófica personalista e existencialista. Trata-se de uma formação intelectual marcante de sua juventude, nos anos 1930, que se manteve enraizada em sua visão teórica e política posterior (Barbosa, 2004; Oliveira, 1995; Maio, 1997); b) a negritude francófona, em especial sartriana, conforme caracterizada em *Orpheu negro* (1948), ensaio que Guerreiro conheceu durante sua integração no Teatro Experimental do Negro (TEN), entre 1948-50 (Barbosa, 2004).

A hipótese que guia este artigo é que tal visão humanista do negro, conforme trabalhada por Guerreiro Ramos pode ser compreendida como uma dialética da negritude, alicerçada sobre três prerrogativas complementares: a) a assunção da negritude pelo “homem de pele escura” (termo de Guerreiro), o *niger sum* (tese); b) a suspensão da brancura (antítese); c) uma compreensão humanística do valor objetivo da negrura e da luta negra (síntese)¹. Trata-se da visão político-filosófica aqui

¹ Neste sentido, a dialética da negritude de Guerreiro - como assunção da negrura -, coloca-se próxima à visão sartriana da negritude, que visa compreendê-la como “racismo anti-racista” (hoje dir-se-ia “racialismo anti-racista”; Guimarães, 1999).

intitulada de personalismo negro. Esta está alicerçada na percepção de que, para o “homem de pele escura” (termo do autor), a luta humanista passaria, inevitavelmente, pela assunção dialética de sua prerrogativa circunstancial como negro, tido como o único caminho para que o “homem de cor” (termo do autor) pudesse se elevar ao plano da pessoa.

Em outras palavras, de uma experiência particular de auto-realização humana, em que o homem de pele escura concretizaria sua existência como ser potencialmente livre da unidimensionalização. Em particular, daquela advinda da identidade racial essencialista, reproduzida pelos discursos e normatizações sociais que o teriam transformado em *negro* na história do Ocidente (Barbosa, 2004).

Esta visão humanista sobre o negro Guerreiro expõe esparsamente e, em geral, de forma implícita, em diversos escritos e notas da década de 1950, como *Um herói da negritude* (1952); *O problema do negro na sociologia brasileira* (1954; em particular, p. 198-200); *O negro desde dentro* (1954) e *Patologia social do “branco” brasileiro* (1955). Ela foi posteriormente retomada em duas notas posteriores escritas na década de 1970, em que comenta a pintura do seu amigo Abdias do Nascimento: *O mundo tribal de Abdias* (1971) e *A fé artística de Abdias* (1973).

A partir da compreensão dessa dialética da negritude guerreiriana procurar-se-á mostrar, neste ensaio, como tal visão humanista buscou responder a algumas questões candentes da práxis negra de ontem e hoje, como, por exemplo: a) como ponderar as afirmações de identidade nacional contra as variantes contrastantes de subjetividade e identificação étnico-racial?; b) como fundamentar a ação política negra, sem uma percepção essencialista da mesma?; c) como conciliar tal visão política com a perspectiva multicultural? É a partir destas questões e da citação de alguns dos textos do próprio autor que procurar-se-á mostrar, resumidamente, como o pensamento de Guerreiro se coloca como uma práxis libertadora contemporânea do negro no Brasil e no mundo.

Personalismo negro: humanismo e pós-colonialismo

O personalismo negro de Guerreiro Ramos tem um caráter humanista e existencialista que o predispõe contra qualquer forma de essencialização, ou mesmo definição do que seja a pessoa humana. Neste sentido, Guerreiro segue o filósofo clássico do personalismo francês, Emmanuel Mounier (1976 [1950], p. 18), quando este falava do caráter indefinível da pessoa, pois só poder-se-ia tratar como objeto aquilo que fosse exterior à nossa existência. Desta perspectiva, Guerreiro se pronuncia diversas vezes defendendo o caráter indefinível do próprio “negro”, enquanto ser dinâmico e indecifrável. Daí passagens como a seguinte, em que Guerreiro distingue entre as categorias: negro-vida e negro-tema.

“Há o tema do negro e há a vida do negro. Como tema, o negro tem sido, entre nós, objeto de escalpelação 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], p. 215).

Ou seja, a negritude como antítese do supremacismo branco (tese); passo primordial para a criação de uma sociedade a-racial (síntese) (Sartre, 1960 [1949], p. 145). Entretanto, embora próximo dessa interpretação sartriana, a negritude de Guerreiro se diferencia fundamentalmente daquela em um ponto fundamental: no devir da negritude dialética guerreiriana, a “tese” não seria o supremacismo branco, mas a afirmação da negritude (o *niger sum*). Tratar-se-ia de uma assunção que Guerreiro trata como hermenêutica primária, a ser potencialmente conquistada por todo *homem de pele escura*, podendo ser caracterizada como: sou negro.

Neste sentido, portanto, Guerreiro traz para a leitura de relações raciais e para a política negra uma prerrogativa humanista recorrente, em especial, no campo filosófico. Trata-se de argumentação segundo a qual toda forma de classificação e identificação do homem é uma forma sutil de desumanizá-lo². Todavia, uma dúvida persiste. Segundo esta tradição clássica, não seria o designativo “negro”, referido por Guerreiro, uma forma também sutil de desumanização do Homem? A resposta a esta pergunta marca o cerne da contribuição específica do personalismo negro, para uma visão humanista dos problemas étnicos-raciais.

Citou-se de passagem que uma das prerrogativas do personalismo negro seria sua percepção da assunção negra como caminho específico do “homem de pele escura” alcançar o universal. Um exemplo explícito desta visão de Guerreiro se encontra na seguinte passagem do artigo *O problema do negro na sociologia brasileira* (1954), quando o autor polemiza com os “estudos tradicionais”, que trataram do “problema” racial no Brasil. Diz Guerreiro:

“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], p. 190-191).

Nesta passagem, ao criticar as correntes acadêmicas tradicionais sobre o “problema” do negro no Brasil, Guerreiro exacerba seu ponto de vista, questionando todas as análises que procurariam algo específico ao negro, que não se restringisse ao fato dele ter uma cor de pele mais escura, e, conseqüentemente, 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.

Aqui se chega a uma reflexão interessante. Não tendo o negro brasileiro cultura, religião, território, língua ou aspectos diferenciais da vida social, qual seria o fator que condicionaria sua existência social como grupo étnico e/ou racial no Brasil? Aliás, uma referência corrente nos próprios artigos de Guerreiro. A hipótese aqui levantada, de acordo com o princípio do personalismo negro, é que essa aparente contradição na visão de Guerreiro, se esclarece ao observar que, para o autor, a

²Para um exemplo recente, Michel Serres *O incandescente* (2005).

condição “étnica” do negro brasileiro derivaria de sua pertença a um grupo socialmente construído que, embora majoritário no país, possuiria uma identidade social dada pelo “Eu”, no caso, o “branco” brasileiro. Em outros termos, poder-se-ia dizer que, para Guerreiro, só existiria o “negro” no Brasil porque o “branco” o vê como racialmente diferente de si, mesmo quando perfeitamente identificado com aquele pela cultura, religião, território, etc.

É nesse sentido que, para Guerreiro, a partir do momento que se passasse a considerar 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.

Neste sentido filosófico (existencialista) e sociológico, a visão guerreiriana do negro e da negritude no Brasil está próxima daquela preconizada por Frantz Fanon, no célebre *Pele negra, máscaras brancas* (1952). Explicando, tanto para Guerreiro, quanto para Fanon, a condição “negra” não é uma essência racial, mas uma identidade socialmente construída pelo dominador: europeus e seus descendentes. Entretanto, trata-se de uma identidade sem a qual, tal homem – tido, então, por “negro” – não poderia alcançar sua humanidade plena. Tratar-se-ia, portanto, para os autores, de uma condição circunstancial, que, apesar de sua inexorabilidade, não deve fazer esquecer ao negro que ele é totalmente humano enquanto ser biológico, embora apenas potencialmente humano como ser social. Em conhecida análise, Homi Bhabha (1998) viu esta vivência múltipla e ambígua apontada por Fanon da identidade negra como um “entre-tempo”, que não estaria totalmente condicionado por qualquer experiência fixa de subjetividade.

O mesmo poder-se-ia dizer do personalismo negro de Guerreiro, visto que ele é um discurso locado na intrínseca ambigüidade da identidade marginal – no caso, negra -, que pode ser relido como uma prerrogativa pós-colonial, visando deslocar o discurso ocidental naquilo que lhe é mais fundamental: o universalismo do Homem. Trata-se aqui, não por coincidência, de uma percepção próxima às análises de Homi Bhabha (1998) em relação a Fanon, como autor pós-colonial.

Esse enfoque humanista - não essencialista - sobre o negro brasileiro é uma das razões teórico-políticas que levou Guerreiro Ramos a destacar a problemática inconsciente (em suas palavras: “psicológica”), em particular, da esfera estética, como enfoque analítico dos “problemas” e “soluções” relativos à questão étnico-racial³. Para o autor, tratar-se-ia de uma particularidade da forma de reprodução da dominação européia-ocidental sobre as sociedades colonizadas. Aí o autor se apoia na bibliografia francesa que analisava o fenômeno colonial no início da década de 1950, como em Jean-Paul Sartre (*Orpheu negro*, 1949; *O colonialismo como sistema*, 1956), G. Balandier (*Contribuição a uma sociologia da dependência*, 1952; *A situação colonial: aproximação teórica*, 1951) e O. Mannoni (*Psicologia da colonização*, 1950). Inova, entretanto, ao estudar o Brasil, uma sociedade já a muito formalmente independente, desde uma perspectiva aproximada. Entre outras passagens, o autor demonstra tal preocupação em trechos como o seguinte, retirado do artigo *O problema do negro na sociologia brasileira* (1954). 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. (...)”

³Outra razão política que explica essa visão da negritude em Guerreiro Ramos foi analisada por Joel Rufino (1995) e Marcos Chor Maio (1996; 1997). Trata-se de uma tentativa consciente do autor em 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). A visão aqui proposta se coaduna com tal perspectiva, complementando-a desde outra ótica de análise e interesse.

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 europeias 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], p. 194-195).

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

Superar tal condição passaria, para Guerreiro, pela assunção da condição étnica (majoritariamente estética) da “negritude”, enquanto premissa da assunção provável do ser brasileiro autônomo. Esse seria, portanto, o passo primordial de um processo mais amplo de auto-afirmação nacional que o Brasil estaria passando na década de 1950.

Para Guerreiro, essa assunção do Brasil real seria parte do fenômeno global de lutas pela auto-determinação das sociedades coloniais e capitalistas dependentes, contra a dominação ocidental dos centros capitalistas desenvolvidos. Esse é o sentido que pode-se observar de sua incorporação do conceito de negritude em seu livro clássico *A redução sociológica* (1958). Neste, quando o autor se refere à negritude dá-lhe um caráter universalista, como face do fenômeno global das lutas de libertação das sociedades coloniais ou dependentes para se tornarem sujeitos de sua própria história.

Para Guerreiro, tal fenômeno não deveria ser compreendido como um “nacionalismo xenófobo”, que levaria tais povos a um enclausuramento contra o mundo moderno. Pelo contrário, seria a reivindicação destes de participar dessa universalidade moderna desde sua auto-afirmação particular: econômica, cultural, política, étnica, exprimindo, assim, sua legítima pretensão de realizar sua plenitude como “personalidade cultural” do mundo (Guerreiro Ramos, 1995 [1958], p. 49). Uma expressão de evidente tendência personalista que, para o autor, passaria inevitavelmente pela completa autonomia nacional.

Personalismo negro e multiculturalismo

A temática do personalismo negro é retomada por Guerreiro em uma nota publicada pelo autor acerca das pinturas de Abdias do Nascimento, intitulada *A fê artística de Abdias* (1975 [1973])⁴. Desta

⁴ Agradeço a Elisa Larkin Nascimento a cessão desta nota de Guerreiro Ramos.

vez, conciliando-a como uma visão relativista de tendência multicultural. Trata-se de uma nota em que Guerreiro mostra rara disposição para explicitar suas perspectivas filosóficas e religiosas mais íntimas, referindo-se ao caráter espiritual de sua percepção humanista. 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, 1975 [1973], p. 3. Tradução MSB).

Nesta passagem, 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. O caráter espiritualista do texto revela, ademais, o fundo religioso de sua herança intelectual personalista e existencialista, advinda de sua formação cristã juvenil.

Tal genealogia, entretanto, não o leva a uma perspectiva unidimensional da espiritualidade, de corte católico. Pelo contrário, de acordo com os princípios do relativismo cultural multiculturalista, Guerreiro proclama ali que os espectros da divindade poderiam ser encontrados em diversas religiões, como, por exemplo, as religiões africanas enfocadas nas pinturas de Abdias. Nesse sentido, aliás, Guerreiro considera que Abdias segue o caminho inevitável de sua realização humana: assumir e transformar sua condição circunstancial (“o acidente biográfico”) em 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 espiritual e universalista.

Aí, portanto, em sua caracterização, a visão do personalismo negro de Guerreiro segue completa, alicerçada sobre uma nova compreensão da negritude - agora entendida, também, como assunção do significado contemporâneo da “cultura negra”. De fato, uma evidente percepção multiculturalista de mundo, tão caro às mobilizações negras desde as décadas de 1970, em especial, nos Estados Unidos, onde o autor se estabeleceu a partir de 1966.

É interessante assinalar que a percepção aí colocada, assim como em seus escritos da década de 1950, não remonta a uma visão passadista e/ou essencialista da “cultura negra”. Fora à passagem citada, essa posição político-teórica do autor fica evidente em outra nota, intitulada *O mundo tribal de Abdias* (1971). Nesta nota, Guerreiro enfoca os quadros de Abdias interpretando-os como o ápice de sua trajetória de vida. Tratar-se-ia, para ele, de uma destinação fruto de intensa elaboração pessoal, cujo cerne seria uma visão humanista de mundo, em que a desalienação do negro seria parte

fundamental. Aí, residiria, segundo Guerreiro, o “tribalismo” de Abdias: sua capacidade de se colocar no plano do universal desde a assunção contemporânea de sua circunstancia específica; comprometido, mas sem segregacionismos. 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, A. 1995 [1971], p. 96).

Ao proclamar esse caráter humanista da luta negra de Abdias, Guerreiro destaca sua importância universal como parte da revolução negra mundial, caminho específico daqueles homens “prejudicados pela escuridão de sua pele”, contra a alienação geral do Homem. Nesse contexto, sem dúvida, o personalismo negro de Guerreiro revive com toda sua força teórica e prática, colocando-se como instrumento contemporâneo da práxis negra e, conseqüentemente, humana.

Guerreiro hoje

Nas páginas precedentes se delineou o que seria o cerne da visão de Guerreiro Ramos acerca do negro brasileiro e mundial: o personalismo negro. Resumidamente, tratar-se-ia de uma visão que, sem essencializar a negritude, visaria uma assunção positiva desta como caminho para a libertação humanista do Homem de pele escura. Ou seja, dos homens e mulheres vistos como negros na história ocidental.

A primeira originalidade de Guerreiro foi entender este conceito de negritude, originalmente da negritude francófona, interpretando-o desde sua filosofia existencialista e personalista. Daí sua ênfase anti-essencialista. A segunda foi relacionar negritude e povo, um conceito muito caro as suas análises sociológicas nas décadas de 1950-60. Sobre este último ponto, Guerreiro inovou ao defender que, na medida em que o povo – no Brasil- ser formado em sua maioria por uma população afro-descendente dever-se-ia entender a negritude como um movimento de valorização estética e existencial deste mesmo povo, a partir de categorias endógenas. Este é o projeto nacional-popular de Guerreiro, que ele acreditava estar ocorrendo nos anos 1950, não apenas no Brasil, mas também e, sobretudo, na África.

Vale dizer, ademais, que Guerreiro Ramos foi um pioneiro em sua percepção de que o “problema racial” no Brasil, a partir do estudo da lógica do fenômeno colonial em geral. Creio que aí está outro ponto pioneiro de sua contribuição. Isto porque, na medida em que Guerreiro estudou os aspectos coloniais no Brasil, um país formalmente independente a mais de uma centena de anos, o autor inovou na bibliografia internacional de sua época, em especial de Sartre (1949; 1956), Mannoni (1950) e Balandier (1951; 1952)⁵. Por esta razão fundamental, não resta dúvida que Guerreiro é um precursor dos estudos contemporâneos que tratam da continuidade de elementos coloniais para além do fenômeno colonial, entendido como dominação militar-administrativa, como se observa nos estudos sobre “colonialismo interno” (Casanova, 2002), “colonialidade do poder” (Quijano, 1997; 2000), “Ser

⁵O reconhecimento internacional de Frantz Fanon e Albert Memmi neste campo é dos anos 1960. Portanto, posterior aos escritos de Guerreiro sobre o tema.

des-colonial” (Maldonado-Torres, 2006) “diferença colonial”, “giro-descolonial” (Mignolo, 2003;2006). Neste diálogo, Guerreiro está atualíssimo, haja vista sua crítica internacionalmente pioneira ao paradigma eurocêntrico nas ciências humanas, desenvolvido em *Redução sociológica* (1958).

Mais de meio século depois destas ponderações de Guerreiro é incrível perceber que elas ficaram no relativo esquecimento. Suas idéias não tiveram discípulos, nem mesmo nos movimentos negros brasileiros, que praticamente o ignoram. O mesmo vê-se no campo de relações raciais, pois poucos se lembram dele, como o fizeram Clóvis Moura (1988), Joel Rufino dos Santos (1995), Marcos Chor Maio (1997) e Liv Sovik (2004). Em suma, sua memória anda esquecida.

Não ir-se aqui pensar sobre os porquês deste fato. Mas cabe destacar uma razão para esta desatualização de Guerreiro: seu otimismo. O autor nunca foi daqueles que acreditava que a luta de classes e o socialismo resolveriam o “problema” racial brasileiro. Entretanto, cria que o desenvolvimento do capitalismo nacional, assim como a melhoria da qualidade de vida da população brasileira, poderia encaminhar tal solução. Em 2013, esta idéia, infelizmente, parece tão falsa quanto à primeira. Oxalá que isto leve os pesquisadores a admitirem que o colonialismo e o racismo sejam fenômenos muito mais graves na humanidade, do que se quer enxergar. A “descida aos infernos”, de que falava Guerreiro, mal começou...

Bibliografia

BARBOSA, Muryatan S. (2004), *Guerreiro Ramos e o personalismo negro*. São Paulo. Dissertação (Mestrado). Departamento de Sociologia - FFLCH/USP.

BHABHA, Homi. (1998), *O local da cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG/Humanitas.

CASANOVA, Pablo G. (2002) *Exploração, colonialismo e democracia na America Latina*. Petrópolis: Vozes.

FANON, Frantz. (1983), *Pele negra, máscaras brancas*. Rio de Janeiro: Fator.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. (1995), *Introdução crítica à sociologia brasileira*. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ.

_____. (1995), *A redução sociológica*. 3ª. ed. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ.

_____. (1995), O mundo tribal de Abdias. In: NASCIMENTO, Abdias. *Orixás: os deuses vivos da África*. Rio de Janeiro: IPEAFRO/Afrodiaspora, p. 93-97.

_____. (1973), Nascimento artistic faith. In: *Catálogo para exposição de Abdias do Nascimento no Inner City Cultural Center*. New Hampshire. (mimeo).

_____. (1952), Um herói da negritude. *Diário de Notícias*, Suplemento Literário. Rio de Janeiro, 06 abr.

GUIMARÃES, Antonio S. (1999), *Racismo e anti-racismo no Brasil*. São Paulo: Editora 34.

MAIO, Marcos C. (1997), *A história do Projeto Unesco: estudos raciais e ciências sociais no Brasil*. Rio de Janeiro. Tese (Doutorado). IUPERJ/Universidade Candido Mendes.

_____. (1996), 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, p. 179-194.

- MALDONADO-TORRES, Nelson. (2006) La topología del ser y la geopolítica del saber. Modernidad, imperio, colonialidad. In: Walter Mignolo. *Des-colonialidad del ser y del saber*. Bueno Aires: Del Signo.
- MIGNOLO, Walter. (2003) *Histórias locais, projetos globais*. Belo Horizonte, MG: UFMG.
- _____. (2006). La descolonización del saber e del saber. In: Walter Mignolo. *Des-colonialidad del ser y del saber*. Bueno Aires: Del Signo.
- MOUNIER, Emmanuel. (1976), *Personalismo*. 4^a ed. São Paulo: Martins Fontes.
- MOURA, Clóvis. (1988). *História do negro brasileiro*. São Paulo: Ática.
- OLIVEIRA, Lucia L. (1995), *A sociologia do Guerreiro*. Rio de Janeiro: Editora URFJ.
- QUIJANO, Aníbal. (2000), Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: LANDER, E. (org.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales (perspectivas latinoamericanas)*. Buenos Aires: CLACSO, p. 201-46.
- _____. (1997), Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina. In: *Anuario Mariateguiano*, no. 9, 113-121.
- RUFINO DOS SANTOS, Joel. (1995), O negro como lugar. In: RAMOS GUERREIRO, A. *Introdução crítica à sociologia brasileira*. 2^a. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, p. 19-30.
- SARTRE, Jean-Paul. (1960), *Reflexões sobre o racismo*. 2^a. ed. São Paulo: DIFEL.
- SERRES, Michel. (2005), *O incandescente*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- SOVIK, Liv. (2004). Aqui ninguém é branco: hegemonia branca e média no Brasil. In Vron Ware (org.). *Branquidade: identidade branca e multiculturalismo*. Rio de Janeiro: Garamond.
-