

**ORGANIZADORES**

Ana Rodrigues Cavalcanti Alves

Christiane Jalles

Enio Passiani

Helga Gahyva

Lucas Trindade

Marcos Abraão Ribeiro

Maro Lara Martins

Sergio B. F. Tavoraro

# ESTABELECIDOS E OUTSIDERS DO PENSAMENTO SOCIAL BRASILEIRO

ORGANIZADORES

Ana Rodrigues Cavalcanti Alves  
Christiane Jalles  
Enio Passiani  
Helga Gahyva  
Lucas Trindade  
Marcos Abraão Ribeiro  
Maro Lara Martins  
Sergio B. F. Tavoraro

# ESTABELECIDOS E OUTSIDERS DO PENSAMENTO SOCIAL BRASILEIRO

**FAPES**  
FUNDAÇÃO DE AMPARO À PESQUISA  
E INOVAÇÃO DO ESPÍRITO SANTO

| São Paulo | 2024 |

 **pimenta  
cultural**

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)

E79

Estabelecidos e Outsiders do Pensamento Social Brasileiro  
/ Organização Ana Rodrigues Cavalcanti Alves... [et al.]. –  
São Paulo: Pimenta Cultural, 2024.

Demais organizadores: Christiane Jalles, Enio Passiani,  
Helga Gahyva, Lucas Trindade, Marcos Abraão Ribeiro,  
Maro Lara Martins, Sergio B. F. Tavoraro.

Livro em PDF

ISBN 978-85-7221-177-2

DOI 10.31560/pimentacultural/978-85-7221-177-2

1. Pensamento Social Brasileiro. 2. Teoria Social.  
3. Sociologia dos Intelectuais. 4. Sociologia da Cultura.  
5. História das Ciências Sociais. I. Alves, Ana Rodrigues  
Cavalcanti (Org.). II. Jalles, Christiane (Org.). III. Passiani, Enio  
(Org.). IV. Gahyva, Helga (Org.). V. Trindade, Lucas (Org.).  
VI. Ribeiro, Marcos Abraão (Org.). VII. Martins, Maro Lara (Org.).  
VIII. Tavoraro, Sergio B. F. (Org.). IX. Título.

CDD: 301

Índice para catálogo sistemático:

I. Ciências Sociais - História

Simone Sales - Bibliotecária - CRB ES-000814/0

Copyright © Pimenta Cultural, alguns direitos reservados.

Copyright do texto © 2024 os autores e as autoras.

Copyright da edição © 2024 Pimenta Cultural.

Esta obra é licenciada por uma Licença Creative Commons:

*Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 Internacional - (CC BY-NC-ND 4.0).*

Os termos desta licença estão disponíveis em:

*<<https://creativecommons.org/licenses/>>.*

Direitos para esta edição cedidos à Pimenta Cultural.

O conteúdo publicado não representa a posição oficial da Pimenta Cultural.

---

Direção editorial	Patricia Biegging Raul Inácio Busarello
Editora executiva	Patricia Biegging
Coordenadora editorial	Landressa Rita Schiefelbein
Assistente editorial	Júlia Marra Torres
Diretor de criação	Raul Inácio Busarello
Assistente de arte	Naiara Von Groll
Edição eletrônica	Andressa Karina Voltolini Milena Pereira Mota
Imagens da capa	Freepik, rawpixel.com, yanademenishin - Freepik.com
Tipografias	Acumin, Gobold Extra2, Open Sans
Revisão	Os autores e os organizadores
Organizadores	Ana Rodrigues Cavalcanti Alves Christiane Jalles Enio Passiani Helga Gahyva Lucas Trindade Marcos Abraão Ribeiro Maro Lara Martins Sergio B. F. Tavolaro

---

**PIMENTA CULTURAL**

São Paulo • SP

+55 (11) 96766 2200

[livro@pimentacultural.com](mailto:livro@pimentacultural.com)

[www.pimentacultural.com](http://www.pimentacultural.com)



2 0 2 4

## CONSELHO EDITORIAL CIENTÍFICO

### Doutores e Doutoradas

**Adilson Cristiano Habowski**  
*Universidade La Salle, Brasil*

**Adriana Flávia Neu**  
*Universidade Federal de Santa Maria, Brasil*

**Adriana Regina Vettorazzi Schmitt**  
*Instituto Federal de Santa Catarina, Brasil*

**Aguimario Pimentel Silva**  
*Instituto Federal de Alagoas, Brasil*

**Alaim Passos Bispo**  
*Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil*

**Alaim Souza Neto**  
*Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil*

**Alessandra Knoll**  
*Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil*

**Alessandra Regina Müller Germani**  
*Universidade Federal de Santa Maria, Brasil*

**Aline Corso**  
*Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Brasil*

**Aline Wendpap Nunes de Siqueira**  
*Universidade Federal de Mato Grosso, Brasil*

**Ana Rosângela Colares Lavand**  
*Universidade Federal do Pará, Brasil*

**André Gobbo**  
*Universidade Federal da Paraíba, Brasil*

**Andressa Wiebusch**  
*Universidade Federal de Santa Maria, Brasil*

**Andreza Regina Lopes da Silva**  
*Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil*

**Angela Maria Farah**  
*Universidade de São Paulo, Brasil*

**Anísio Batista Pereira**  
*Universidade Federal de Uberlândia, Brasil*

**Antonio Edson Alves da Silva**  
*Universidade Estadual do Ceará, Brasil*

**Antonio Henrique Coutelo de Moraes**  
*Universidade Federal de Rondonópolis, Brasil*

**Arthur Vianna Ferreira**  
*Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil*

**Ary Albuquerque Cavalcanti Junior**  
*Universidade Federal de Mato Grosso, Brasil*

**Asterlindo Bandeira de Oliveira Júnior**  
*Universidade Federal da Bahia, Brasil*

**Bárbara Amaral da Silva**  
*Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil*

**Bernadette Beber**  
*Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil*

**Bruna Carolina de Lima Siqueira dos Santos**  
*Universidade do Vale do Itajaí, Brasil*

**Bruno Rafael Silva Nogueira Barbosa**  
*Universidade Federal da Paraíba, Brasil*

**Caio Cesar Portella Santos**  
*Instituto Municipal de Ensino Superior de São Manuel, Brasil*

**Carla Wanessa do Amaral Caffagni**  
*Universidade de São Paulo, Brasil*

**Carlos Adriano Martins**  
*Universidade Cruzeiro do Sul, Brasil*

**Carlos Jordan Lapa Alves**  
*Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro, Brasil*

**Caroline Chioquetta Lorenset**  
*Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil*

**Cássio Michel dos Santos Camargo**  
*Universidade Federal do Rio Grande do Sul-Faced, Brasil*

**Christiano Martino Otero Avila**  
*Universidade Federal de Pelotas, Brasil*

**Cláudia Samuel Kessler**  
*Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil*

**Cristiana Barcelos da Silva.**  
*Universidade do Estado de Minas Gerais, Brasil*

**Cristiane Silva Fontes**  
*Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil*

**Daniela Susana Segre Guertzenstein**  
*Universidade de São Paulo, Brasil*

**Daniele Cristine Rodrigues**  
*Universidade de São Paulo, Brasil*

**Dayse Centurion da Silva**  
*Universidade Anhanguera, Brasil*

**Dayse Sampaio Lopes Borges**  
*Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro, Brasil*

**Diego Pizarro**  
*Instituto Federal de Brasília, Brasil*

**Dorama de Miranda Carvalho**  
*Escola Superior de Propaganda e Marketing, Brasil*

**Edson da Silva**  
*Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri, Brasil*

**Elena Maria Mallmann**  
*Universidade Federal de Santa Maria, Brasil*

**Eleonora das Neves Simões**  
*Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil*

**Eliane Silva Souza**  
*Universidade do Estado da Bahia, Brasil*

**Elvira Rodrigues de Santana**  
*Universidade Federal da Bahia, Brasil*

**Éverly Pegoraro**  
*Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil*

**Fábio Santos de Andrade**  
*Universidade Federal de Mato Grosso, Brasil*

**Fabrcia Lopes Pinheiro**  
*Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Brasil*

**Felipe Henrique Monteiro Oliveira**  
*Universidade Federal da Bahia, Brasil*

**Fernando Vieira da Cruz**  
*Universidade Estadual de Campinas, Brasil*

**Gabriella Eldereti Machado**  
*Universidade Federal de Santa Maria, Brasil*

**Germano Ehlert Pollnow**  
*Universidade Federal de Pelotas, Brasil*

**Geymeesson Brito da Silva**  
*Universidade Federal de Pernambuco, Brasil*

**Giovanna Ofretorio de Oliveira Martin Franchi**  
*Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil*

**Handerson Leylton Costa Damasceno**  
*Universidade Federal da Bahia, Brasil*

**Hebert Elias Lobo Sosa**  
*Universidad de Los Andes, Venezuela*

**Helciclever Barros da Silva Sales**  
*Instituto Nacional de Estudos  
e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira, Brasil*

**Helena Azevedo Paulo de Almeida**  
*Universidade Federal de Ouro Preto, Brasil*

**Hendy Barbosa Santos**  
*Faculdade de Artes do Paraná, Brasil*

**Humberto Costa**  
*Universidade Federal do Paraná, Brasil*

**Igor Alexandre Barcelos Graciano Borges**  
*Universidade de Brasília, Brasil*

**Inara Antunes Vieira Willerding**  
*Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil*

**Jaziel Vasconcelos Dorneles**  
*Universidade de Coimbra, Portugal*

**Jean Carlos Gonçalves**  
*Universidade Federal do Paraná, Brasil*

**Jocimara Rodrigues de Sousa**  
*Universidade de São Paulo, Brasil*

**Joelson Alves Onofre**  
*Universidade Estadual de Santa Cruz, Brasil*

**Jónata Ferreira de Moura**  
*Universidade São Francisco, Brasil*

**Jorge Eschriqui Vieira Pinto**  
*Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Brasil*

**Jorge Luís de Oliveira Pinto Filho**  
*Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil*

**Juliana de Oliveira Vicentini**  
*Universidade de São Paulo, Brasil*

**Julierme Sebastião Morais Souza**  
*Universidade Federal de Uberlândia, Brasil*

**Junior César Ferreira de Castro**  
*Universidade de Brasília, Brasil*

**Katia Bruginski Mulik**  
*Universidade de São Paulo, Brasil*

**Laionel Vieira da Silva**  
*Universidade Federal da Paraíba, Brasil*

**Leonardo Pinheiro Mozdzenski**  
*Universidade Federal de Pernambuco, Brasil*

**Lucila Romano Tragtenberg**  
*Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Brasil*

**Lucimara Rett**  
*Universidade Metodista de São Paulo, Brasil*

**Manoel Augusto Polastreli Barbosa**  
*Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil*

**Marcelo Nicomedes dos Reis Silva Filho**  
*Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Brasil*

**Marcio Bernardino Sirino**  
*Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Brasil*

**Marcos Pereira dos Santos**  
*Universidad Internacional Iberoamericana del México, México*

**Marcos Uzel Pereira da Silva**  
*Universidade Federal da Bahia, Brasil*

**Maria Aparecida da Silva Santandel**  
*Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Brasil*

**Maria Cristina Giorgi**  
*Centro Federal de Educação Tecnológica  
Celso Suckow da Fonseca, Brasil*

**Maria Edith Maroca de Avelar**  
*Universidade Federal de Ouro Preto, Brasil*

**Marina Bezerra da Silva**  
*Instituto Federal do Piauí, Brasil*

**Mauricio José de Souza Neto**  
*Universidade Federal da Bahia, Brasil*

**Michele Marcelo Silva Bortolai**  
*Universidade de São Paulo, Brasil*

**Mônica Tavares Orsini**  
*Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil*

**Nara Oliveira Salles**  
*Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil*

**Neli Maria Mengalli**  
*Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Brasil*

**Patricia Biegging**  
*Universidade de São Paulo, Brasil*

**Patricia Flavia Mota**  
*Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil*

**Raul Inácio Busarello**  
*Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil*

**Raymundo Carlos Machado Ferreira Filho**  
*Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil*

**Roberta Rodrigues Ponciano**  
*Universidade Federal de Uberlândia, Brasil*

**Robson Teles Gomes**  
*Universidade Católica de Pernambuco, Brasil*

**Rodiney Marcelo Braga dos Santos**  
*Universidade Federal de Roraima, Brasil*

**Rodrigo Amancio de Assis**  
*Universidade Federal de Mato Grosso, Brasil*

**Rodrigo Sarruge Molina**  
*Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil*

**Rogério Rauber**  
*Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Brasil*

**Rosane de Fatima Antunes Obregon**  
*Universidade Federal do Maranhão, Brasil*

**Samuel André Pompeo**  
*Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Brasil*

**Sebastião Silva Soares**  
*Universidade Federal do Tocantins, Brasil*

**Silmar José Spinardi Franchi**  
*Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil*

**Simone Alves de Carvalho**  
*Universidade de São Paulo, Brasil*

**Simoni Urnau Bonfiglio**  
*Universidade Federal da Paraíba, Brasil*

**Stela Maris Vaucher Farias**  
*Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil*

**Tadeu João Ribeiro Baptista**  
*Universidade Federal do Rio Grande do Norte*

**Taiane Aparecida Ribeiro Nepomoceno**  
*Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Brasil*

**Taíza da Silva Gama**  
*Universidade de São Paulo, Brasil*

**Tania Micheline Miorando**  
*Universidade Federal de Santa Maria, Brasil*

**Tarcísio Vanzin**  
*Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil*

**Tascieli Feltrin**  
*Universidade Federal de Santa Maria, Brasil*

**Tayson Ribeiro Teles**  
*Universidade Federal do Acre, Brasil*

**Thiago Barbosa Soares**  
*Universidade Federal do Tocantins, Brasil*

**Thiago Camargo Iwamoto**  
*Universidade Estadual de Goiás, Brasil*

**Thiago Medeiros Barros**  
*Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil*

**Tiago Mendes de Oliveira**  
*Centro Federal de Educação Tecnológica de Minas Gerais, Brasil*

**Vanessa Elisabete Raue Rodrigues**  
*Universidade Estadual de Ponta Grossa, Brasil*

**Vania Ribas Ulbricht**  
*Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil*

**Wellington Furtado Ramos**  
*Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Brasil*

**Wellton da Silva de Fatima**  
*Instituto Federal de Alagoas, Brasil*

**Yan Masetto Nicolai**  
*Universidade Federal de São Carlos, Brasil*

## PARECERISTAS E REVISORES(AS) POR PARES

### Avaliadores e avaliadoras Ad-Hoc

**Alessandra Figueiró Thornton**  
*Universidade Luterana do Brasil, Brasil*

**Alexandre João Appio**  
*Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Brasil*

**Bianka de Abreu Severo**  
*Universidade Federal de Santa Maria, Brasil*

**Carlos Eduardo Damian Leite**  
*Universidade de São Paulo, Brasil*

**Catarina Prestes de Carvalho**  
*Instituto Federal Sul-Rio-Grandense, Brasil*

**Elisiane Borges Leal**  
*Universidade Federal do Piauí, Brasil*

**Elizabeth de Paula Pacheco**  
*Universidade Federal de Uberlândia, Brasil*

**Elton Simomukay**  
*Universidade Estadual de Ponta Grossa, Brasil*

**Francisco Geová Goveia Silva Júnior**  
*Universidade Potiguar, Brasil*

**Indiamaris Pereira**  
*Universidade do Vale do Itajaí, Brasil*

**Jacqueline de Castro Rimá**  
*Universidade Federal da Paraíba, Brasil*

**Lucimar Romeu Fernandes**  
*Instituto Politécnico de Bragança, Brasil*

**Marcos de Souza Machado**  
*Universidade Federal da Bahia, Brasil*

**Michele de Oliveira Sampaio**  
*Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil*

**Pedro Augusto Paula do Carmo**  
*Universidade Paulista, Brasil*

**Samara Castro da Silva**  
*Universidade de Caxias do Sul, Brasil*

**Thais Karina Souza do Nascimento**  
*Instituto de Ciências das Artes, Brasil*

**Viviane Gil da Silva Oliveira**  
*Universidade Federal do Amazonas, Brasil*

**Weyber Rodrigues de Souza**  
*Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Brasil*

**William Roslindo Paranhos**  
*Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil*

### Parecer e revisão por pares

Os textos que compõem esta obra foram submetidos para avaliação do Conselho Editorial da Pimenta Cultural, bem como revisados por pares, sendo indicados para a publicação.



# SUMÁRIO

Apresentação ..... 11

## PARTE I

MODERNISMOS E INVENÇÕES DO BRASIL..... 24

### CAPÍTULO 1

*Mateus Lôbo*

**Diálogos modernistas entre Paulo Prado  
e Gilberto Freyre..... 25**

### CAPÍTULO 2

*Bárbara Luisa Fernandes Pires*

*Luã Ferreira Leal*

**As herdeiras e a tradição modernista:  
Oneyda Alvarenga, Gilda de Mello e Souza  
e o legado de Mário de Andrade..... 45**

### CAPÍTULO 3

*Bárbara Vital de Matos Oliveira*

**O engenheiro Itamar Franco,  
entre a tradição e o moderno ..... 65**

### CAPÍTULO 4

*Victor Coutinho Lage*

**Amefricanidade e pretuguês:  
a fala do lixo da lógica ..... 93**

CAPÍTULO 5

*Rafael Gomes N. Pereira*

**Darcy Ribeiro e a Antropologia:**

breves notas biográficas acerca de uma escolha..... 123

CAPÍTULO 6

*Vânia Noeli Ferreira de Assunção*

**Apontamentos sobre a percepção  
da formação do capitalismo brasileiro  
como “via prussiana” em Carlos Nelson**

**Coutinho e sua crítica por J. Chasin ..... 148**

PARTE II

**RELEITURAS DO PENSAMENTO**

**SOCIAL BRASILEIRO ..... 169**

CAPÍTULO 7

*Marcos Abraão Ribeiro*

*Roberto Dutra*

*Maro Lara Martins*

**Para além do atraso e da singularidade:**

a atualidade do pensamento social e político brasileiro ..... 170

CAPÍTULO 8

*Ana Rodrigues Cavalcanti Alves*

*Lucas Amaral de Oliveira*

**Redimensionando Guerreiro Ramos:**

um exercício de releitura da sociologia brasileira ..... 197

CAPÍTULO 9

*Nikolas Pallisser Silva*

*Alan Caldas*

**A recepção e a crítica do conceito  
de “sobrevivências africanas”**

**no pensamento de Guerreiro Ramos (1948–1955) ..... 225**

CAPÍTULO 10

*Diogo Valença de Azevedo Costa*

**Florestan Fernandes**

**e o estilo *lumpen* de pensamento:**

uma sociologia marginal na periferia do capitalismo..... 244

CAPÍTULO 11

*Lucas Trindade*

**Um Florestan para além**

**da “tese da singularidade brasileira”..... 271**

CAPÍTULO 12

*Matheus de Carvalho Barros*

**O significado do protesto negro:**

colonialismo, capitalismo dependente

e questão racial em Florestan Fernandes ..... 311

CAPÍTULO 13

*Marcelo Sevaybricker Moreira*

**Um esboço de interpretação sobre**

**o pensamento social de Chico de Oliveira:**

do radicalismo de classe média ao marxismo ..... 328

**Sobre os organizadores e as organizadoras..... 352**

**Sobre os autores e as autoras..... 355**

**Índice remissivo..... 360**

# APRESENTAÇÃO

Este livro começou a ser semeado há três anos, por ocasião do 45º Encontro Anual da Anpocs. Àquela altura, os professores Sergio Tavolaro (UnB) e Enio Passiani (UFRGS) propuseram a Mesa Redonda *(Re)Leituras e usos dos clássicos do Pensamento Social Brasileiro*, que contou com a participação, como expositoras/es, de Eliane Veras (UFPE), Helga Gahyva (UFRJ), do próprio Sergio e de Christiane Jalles (UFJF) como debatedora.

Tínhamos como fio condutor a ideia de que as/os Clássicas/os, segundo a definição igualmente clássica de Ítalo Calvino, são aqueles livros e autoras/es que nunca são apenas lidas/os, mas relidas/os, pois se dispõem a novas descobertas. As/os clássicas/os são incontornáveis, o que não quer dizer que constituam unanimidades incontestáveis. Ao contrário, são só assim denominados porque sujeitas/os à controvérsia e ao debate, fazendo avançar a produção do conhecimento. Se voltamos a elas/es, é com o intuito de iniciar novos diálogos ou resgatar antigas conversas inacabadas, prestando-se à sua atualização, à sua ressignificação ou, até mesmo, à sua superação – que não se concretizaria se a elas/es não retornássemos.

Nesse sentido, o nosso objetivo era retomar a obras do Pensamento Social Brasileiro a partir de outras e novas chaves analíticas, garantindo uma pluralidade de abordagens capaz de renovar não apenas a sua leitura, senão o campo das ciências sociais de forma mais abrangente e, por conseguinte, as interpretações sobre o próprio país.

Os três trabalhos que constituíam aquela Mesa revisitaram autoras/es e obras nucleares do Pensamento Social Brasileiro porque, em boa medida, a própria realidade social e histórica onde hoje nos encontramos necessita de sua releitura que, na mesma tacada,

fornece-lhes novos empuxos interpretativos e revigora as interpretações sobre a realidade sócio-histórica que primeiro nos convocou, a nós e às/aos nossas/os clássicas/os. As abordagens que lá foram desenvolvidas revelavam que as/os autoras/es e suas respectivas obras podem ser rejuvenescidas/os à medida que envelhecem somente se não as/os abandonamos. Para ousar um neologismo que remete a outro autor - desta vez da literatura - que não se deve voltar, Guimarães Rosa, diríamos que se sentar à mesa junto de nossas/os clássicas/os é a melhor maneira de fazê-los "rejuvenecer".

Realizado sob o formato remoto em função da pandemia que castigava o país, a Mesa contou, ao nosso juízo, com uma impressionante acolhida. Tal audiência irrigou nossas expectativas e estimulou todas/os as/os participantes da Mesa a continuar. A Profa. Eliane Veras, em virtude de sua aposentadoria, informou sua saída do grupo, mas indicou para o seu lugar outro craque, o Prof. Lucas Trindade da Silva (UFRN). O grupo, assim, naquele momento, compunha-se pelos seguintes nomes: Christiane Jalles, Enio Passiani, Helga Gahyva, Lucas Trindade e Sergio Tavoraro.

Fiel ao espírito da supracitada Mesa realizada no Congresso da Anpocs de 2021, no ano seguinte organizamos o *I Colóquio (Re)leituras desde o Pensamento Social Brasileiro: um balanço crítico*. Embora a pandemia da Covid-19 tenha arrefecido graças à vacinação ampla e aos cuidados assumidos pelas pessoas, como o uso de máscaras - a despeito da demorada resposta governamental e do comportamento temerário de inúmeras/os políticas/os, avaliação esta extensiva à chefia do Executivo -, seus efeitos, somados à postura do mesmo governo em relação ao financiamento da ciência e das universidades públicas federais, se faziam sentir e eram brutais, entre eles a falta de recursos para o financiamento de encontros acadêmico-científicos e para as viagens de pesquisadoras/es. Por isso, o *Colóquio* foi realizado no formato remoto, com a participação à distância de docentes e alunas/os de mestrado e doutorado de várias universidades, especialmente das regiões Norte e Nordeste do país.

É preciso enfatizar que uma de nossas preocupações era (e continua a ser) justamente estimular a diversidade étnico-racial, de gênero e regional do encontro e das demais atividades que porventura realizemos.

O evento tomava as efemérides comemoradas em 2022 – o bicentenário da Independência, os centenários da Semana de Arte Moderna e do nascimento de Darcy Ribeiro – como um momento propício para retornar em profundidade a temas e obras do Pensamento Social Brasileiro. Buscava-se reler o campo em dois principais sentidos: 1) como inventário de trabalhos e ideias fundamentais para entender o país, por seu impacto prático e por sua atualidade e fecundidade heurística; e 2) como área de investigação interdisciplinar com inegável consolidação no âmbito das ciências sociais brasileiras. Assim orientado, o *Colóquio* estruturava-se em quatro mesas, realizadas virtualmente nas manhãs e tardes dos dias 29 e 30 de agosto: 1) Invenções do Brasil, 2) Modernismos no Brasil, 3) (Re)leituras do pensamento social brasileiro; 4) Estabelecidos e *outsiders* do/no pensamento social brasileiro.

Em 2023, desabrochava o *Grupo de Trabalho Estabelecidos e Outsiders do Pensamento Social Brasileiro*, organizado pelos professores Lucas Trindade da Silva e Marcos Abraão Ribeiro (Instituto Federal Fluminense), no âmbito do 3º *Seminário de Pensamento Social Brasileiro: intelectuais, cultura e democracia*.

O GT *Estabelecidos e Outsiders do Pensamento Social Brasileiro* inspirava-se no binário consagrado na obra de Norbert Elias para reler o chamado Pensamento Social Brasileiro em alguns dos principais sentidos, acolhendo propostas que enveredavam nas seguintes reflexões: 1) trabalhos que procurassem questionar e reconfigurar o cânone do campo, demonstrando a importância e a fecundidade de autoras/es institucional e conceitualmente marginalizados(as); 2) trabalhos que relessem obras consagradas a partir das provocações emergentes dessa “insurreição dos saberes” ou,

em outras palavras, trabalhos que retornassem às/aos clássicas/os (ortodoxia) imbuídos das questões ou interpelações advindas das margens (heterodoxia) do pensamento; 3) trabalhos que tensionassem a separação entre “teoria” e “pensamento” a partir das problemáticas postas pelo Pensamento Social Brasileiro, tomando, nesse sentido, o pensamento como o “outsider” da teoria “estabelecida”, em consideração ao estatuto teórico (ou não) do primeiro, obrigando a rediscutir os critérios definidores da teoria social.

Geralmente, reuniões acadêmicas produzem - pelo menos é o que esperamos - a troca de ideias e um diálogo rico e crítico e, eventualmente, encontros e parcerias intelectuais, que, a rigor, deveriam ser mais frequentes. É forçoso reconhecer, no entanto, que este não é um desdobramento corriqueiro. Afortunadamente, tem sido outro o destino de nossa experiência: a cada empreitada, o grupo cresce um pouquinho com a entrada de novas/os integrantes, disso se seguindo resultados cada vez mais interessantes e promissores.

Depois do *I Colóquio (Re)leituras desde o Pensamento Social Brasileiro*, uma de suas participantes, a Profa. Ana Rodrigues Cavalcanti Alves (UFBA), juntou-se a nós. A realização do *GT Estabelecidos e Outsiders do Pensamento Social Brasileiro*, ao colocar Lucas Trindade e Marcos Abraão em contato, permitiu a integração deste último ao nosso coletivo, que encorpava mais um bocado. Esse trabalho conjunto possibilitou, ainda, a aproximação do Prof. Maro Lara Martins (UFES), que também se filiou ao grupo, ora registrado no Diretório de Grupos de Pesquisa do CNPq com o nome de *Laboratório de Pesquisa e Estudos em Pensamento Social no Brasil (LAPES-Br)*.

Os eventos de 2022 e 2023, embora tenham sido realizados na modalidade *on-line*, contaram cada qual com uma sede, a Universidade Federal do Rio Grande Norte (UFRN) e a Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), respectivamente, que abrigaram os encontros e forneceram todo o amparo e auxílio técnico e humano necessários para a execução e sucesso de reuniões dessa natureza.

A floração daquele nosso primeiro empreendimento, em 2021, foi rápida e os frutos não pararam – e oxalá não cessem – de crescer. Por conseguinte, a colheita se renova a cada ano, como é o caso deste livro que, agora, o/a leitor/a tem em mãos. Esperamos que sua leitura seja tão prazerosa e satisfatória como tem sido o nosso trabalho.

O livro está organizado em duas grandes partes, inspiradas nos temas e linhas de reflexão acumulados ao longo dos encontros organizados pelo grupo e naquilo que percebemos como aspectos transversais aos textos aqui publicados. A primeira parte, *Modernismos e Invenções do Brasil*, agrupa os capítulos 1 ao 6. A segunda parte, *Releituras do Pensamento Social Brasileiro*, abarca do capítulo 7 ao 13. A afinidade dos capítulos com as partes em que foram inseridos é evidenciada, a seguir, na apresentação sintética de cada um.

Em *Diálogos modernistas entre Paulo Prado e Gilberto Freyre*, primeiro capítulo, Matheus Lôbo destaca como os dois autores, informados pelo caldo de cultura modernista, produziram reflexões sobre a formação nacional brasileira que, não obstante certas semelhanças, atribuíram sentidos diversos tanto à miscigenação quanto ao impacto das populações de origem africana na constituição do país. Ao comparar *Retrato do Brasil a Casa-Grande & Senzala*, Lôbo interpreta a obra inaugural de Freyre desde seu contexto de origem, ou seja, a partir de interrogações próprias ao ambiente intelectual característico da virada dos anos 1920 para o decênio seguinte, permitindo ao leitor problematizar versões contemporâneas que, anacronicamente, reduzem a obra do autor à questionável defesa da “democracia racial”.

No segundo capítulo, *As herdeiras e a tradição modernista: Oneyda Alvarenga, Gilda de Mello e Souza e o legado de Mário de Andrade*, Bárbara Pires e Luã Leal analisam as trajetórias de Oneyda Alvarenga (1911–1984) e Gilda de Mello e Souza (1919–2005). O argumento é que a condição social de guardiães da memória da obra de Mário de Andrade orientou as trajetórias intelectuais de Oneyda e Gilda, definindo seus interesses intelectuais, a circulação e os seus



reconhecimentos como intérpretes do modernismo brasileiro. Pires e Leal mostram que as relações Mário-Oneyda e Mário-Gilda foram da subordinação própria à condição de discípulas à autonomia relativa. A estratégia teórico-metodológica adotada por Bárbara Pires e Luã Leal, fundamentada nas orientações de Pierre Bourdieu, de atenção à ilusão biográfica, produz excelentes rendimentos. Oneyda e Gilda são analisadas tendo suas trajetórias cruzadas, revelando os impactos dos marcadores sociais de gênero, de região e de geração em percursos intelectuais. O texto de Bárbara Pires e Luã Leal contribuem para o entendimento das condições sociais da produção e para as formas de legitimação e de reconhecimento das intelectuais no Brasil.

O terceiro capítulo apresenta a contribuição de Bárbara Vital de Matos Oliveira em relação à articulação entre tradição e modernidade, uma das chaves para compreender o Brasil. Em *O engenheiro Itamar Franco: tradição e moderno*, Bárbara Oliveira apresenta algumas pistas interessantes sobre como as ideias de tradição e modernidade foram aplicadas no projeto de modernização brasileira. Dada a ideia de que a modernização no Brasil foi um projeto ambíguo, Bárbara Oliveira analisa ideias em ação. O objetivo é analisar a ação de um político e suas práticas de governo que criaram uma imagem pública que oscilava entre o moderno e o tradicional. Itamar Franco, ao longo da sua trajetória política, desde o cargo de prefeito de Juiz de Fora (MG) até o cargo de presidente da República (1992–1995), uniu uma perspectiva moderna, fundamentada na formação em engenharia, com valores de uma tradição política mineira. O artigo demonstra como a tradição e o moderno são amalgamados pelos indivíduos, formando identidades políticas. Bárbara Oliveira apresenta, claramente, a ligação entre ação política e pensamento social brasileiro, demonstrando como as noções de tradição e modernidade moldam as visões do Brasil.

No quarto capítulo, *Amefricanidade e pretuguês: a fala do lixo da lógica*, Victor Coutinho Lage mobiliza a reinvenção do Brasil operada pelas categorias de “pretuguês” e “amefricanidade”, na obra

de Lélia González, para inserir-se criticamente nos debates em torno da relação entre interseccionalidade (de raça, etnia, gênero, classe, sexualidade, entre outros) e agência de subjetividades “não ocidentais” (para além da resistência ou silenciamento), em particular na teoria política, na teoria sociológica e na teoria das relações internacionais. Para Lage, González contribui para esse debate na medida em que propõe uma teorização sobre a agência que articula: uma abordagem *interseccional* dos marcadores sociais de discriminação; um olhar *indisciplinar* (herético em relação às fronteiras disciplinares) quando observa a heterogeneidade das formas de agência que constituem a formação brasileira; uma perspectiva *internacional*, que relaciona a agência com a dinâmica, passada e presente, das relações coloniais. Ao longo do texto, o autor propõe frutíferas interlocuções entre a obra de González e o trabalho de autoras/es como W.E.B Du Bois (a relação entre modernidade e linha de cor em nível global) e Gayatri Spivak (e sua problematização sobre a im/possibilidade da fala subalterna).

No capítulo cinco, *Darcy Ribeiro e a Antropologia: breves notas biográficas acerca de uma escolha*, Rafael Gomes N. Pereira aborda os primeiros anos da formação acadêmica do autor para, a partir de seus textos autobiográficos e do ambiente intelectual no qual estava inserido, compreender como ele se formou e, conjuntamente, a maneira pela qual procurou construir uma justificativa para a trajetória que tomou na Antropologia. Para tanto, Pereira divide sua abordagem em dois momentos. No primeiro, versa sobre os primeiros contatos de Darcy com as letras, de modo a focar sua inclinação para o mundo literário. Também discorre sobre a ida dele para São Paulo após o abandono dos estudos médicos, em Belo Horizonte, sua formação no bacharelado na Escola Livre de Sociologia e Política - ELSP e sua opção pelos estudos etnológicos com a orientação de Hebert Baldus. No segundo, discorre sobre a atuação do antropólogo à frente do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) e os seus primeiros estudos etnográficos durante o período em que esteve como

pesquisador do órgão. Pereira defende que a passagem de Darcy pelo SPI conferiu-lhe condições de sistematizar suas pesquisas por meio da experiência de campo e da consolidação de uma tradição de estudos acerca do indigenismo, que mobilizaram seu pensamento por décadas seguintes na busca das raízes da brasilidade.

No capítulo *Apontamentos sobre a percepção da formação do capitalismo brasileiro como “via prussiana” em Carlos Nelson Coutinho e sua crítica por J. Chasin*, Vânia Noeli Ferreira de Assunção debruça-se sobre uma categoria chave do pensamento marxista, elaborada à luz de trajetórias não-convencionais em direção à ordem capitalista. Conforme demonstra a autora, mobilizada por Coutinho em seu anseio de apreender aspectos que lhe pareciam distintivos da modernização brasileira, a noção de “via prussiana” serviu-lhe para retratar um quadro societário internamente fraturado, destaque feito à fragilidade perene de sua classe burguesa, impossibilitada de promover mudanças conducentes à autonomia nacional, e à ausência de protagonismo popular nos principais processos decisórios do país. Na acepção do intérprete, dessa condição especial resultaria uma sociedade sufocada por um aparato estatal impositivo, no mais das vezes divorciado das necessidades mais gerais da população, e caracterizada pela frequente acomodação do passado nas dinâmicas do presente. Importa também a Assunção investigar as críticas que José Chasin dirige às formulações de Coutinho, chamando atenção para a inadequação da ideia de “via prussiana” frente às inúmeras particularidades de um país que jamais conseguiu superar por inteiro os efeitos de seu passado colonial. Ao abordar uma problemática que continua a encontrar expressivo interesse sociológico, o texto da autora nos instiga a refletir sobre quais parâmetros analíticos podem ser úteis aos esforços de compreensão da condição do Brasil no cenário capitalista mundial.

No capítulo 7, *Para além do atraso e da singularidade: a atualidade do pensamento social e político brasileiro*, Marcos Abraão Ribeiro, Roberto Dutra e Maro Lara Martins têm como objetivo expor

os elementos gerais do pensamento social e político brasileiro, por meio de sua definição, exposição e crítica das teses do atraso e da singularidade realizadas por Jessé Souza, Sérgio Costa, Sergio Tavolaro e Christian Lynch. As leituras criticadas são responsáveis por interpretar o Brasil como realidade social e política essencialmente inferior às sociedades centrais. Os autores do capítulo defendem a necessidade de ruptura com as teses supracitadas para que a produção das ciências sociais brasileiras se afaste da posição de subalternidade estrutural na geopolítica do conhecimento. A partir das teorias de Jessé Souza, José Maurício Domingues e Wanderley Guilherme dos Santos, eles contestam a distinção entre teoria social e política geral e pensamento social e político particular, isto é, o monopólio dos autores cêntricos na definição e produção de teoria. A partir da teoria da sociedade mundial de Niklas Luhmann, que transcende a diferença colonial entre centro/periferia, os autores defendem que a atualidade da produção brasileira está em caracterizá-la como teoria social e política. Assim, haverá condições de estabelecer diálogos mais horizontais com *as/os teóricas/os* dos países centrais, pois a tarefa principal é caracterizar o pensamento social e político brasileiro como um campo de produção do conhecimento que oferece conceitos e inovações teóricas que possibilitam condições de estabelecer novas formas de compreensão sobre a modernidade social e política amplamente concebida.

O capítulo *Redimensionando Guerreiro Ramos: um exercício de releitura da sociologia brasileira*, de Ana Rodrigues Cavalcanti Alves e Lucas Amaral de Oliveira, soma-se aos recentes esforços de resgate da trajetória e obra de Guerreiro Ramos, destacando suas convergências com o pensamento pós-colonial desde os anos 1950. A inserção nesse debate é realizada por meio de uma análise da redução sociológica, proposta pelo autor, como uma alternativa teórico-metodológica para o fortalecimento das epistemologias pós-coloniais. Alves e Oliveira inscrevem o sociólogo baiano dentro de uma heterogênea vertente crítica da sociologia brasileira, marcada historicamente pela discussão sobre o estatuto da disciplina em

contextos periféricos e pelo combate ao eurocentrismo e ao colonialismo que informam as ciências sociais. Embora essa discussão seja mobilizada no texto como uma possibilidade de aproximação com abordagens pós-coloniais, os autores também destacam as diferenças em relação às posições mais radicais que advogam uma ruptura com teorias e ideais normativos produzidos no Atlântico Norte. A redução sociológica – definida por Guerreiro Ramos como um método crítico-assimilativo de repertórios teóricos de fora, adaptados localmente – é percebida como registro epistemológico dessa preocupação no contexto nacional. Nesse sentido, a releitura empreendida da redução sociológica expressa não somente a atualidade do autor, mas também o potencial de um diálogo cruzado entre a sociologia brasileira e o pensamento pós-colonial.

No capítulo nove, *A recepção e a crítica do conceito de “sobrevivências africanas” no pensamento de Guerreiro Ramos (1948–1955)*, Nikolas Pallisser Silva e Alan Caldas abordam a circulação e recepção das ideias formuladas nos países centrais em contexto periférico. Para tanto, os autores estabelecem, na primeira parte, breve historicização e revisão bibliográfica do conceito de “sobrevivência africana” elaborado por Melville Jean Herskovits, que foi usado nas ciências sociais para pensar as relações entre América e África. Eles também analisam as relações tecidas pela rede de intelectuais que, direta ou indiretamente, influenciaram ou foram influenciados pela categoria de Herskovits. Em seguida, Palissier e Caldas abordam a maneira como Guerreiro Ramos, quando era militante do Teatro Experimental do Negro - TEN, entre 1948 e 1950, recepcionou o conceito. Por fim, os autores enfocam as críticas realizadas pelo sociólogo brasileiro, a partir de 1953, à categoria de Herskovits. Os autores defendem que a crítica de Ramos possui duas dimensões. A primeira é inverter o conceito de sobrevivências para pensar práticas descontextualizadas vindas do Ocidente, sobretudo, o culto à branquidão ou o racismo. A segunda dimensão consiste em um abandono crítico do conceito, que não é mais mobilizado para interpretar as conexões dos povos de origem africana com a América.

Os capítulos dez, onze e doze convergem por realizarem, a partir de diferentes perspectivas, e salientado temas diversos, releituras do pensamento de Florestan Fernandes.

O primeiro deles, intitulado *Florestan Fernandes e o estilo lumpen de pensamento: uma sociologia marginal na periferia do capitalismo*, escrito por Diogo Valença de Azevedo Costa, aborda dois aspectos nada ou pouco explorados pela fortuna crítica em torno da obra do sociólogo paulista: primeiramente, propõe, inspirado na sociologia do conhecimento de Karl Mannheim, a noção “estilo *lumpen* de pensamento” como chave para compreender a trajetória intelectual e política de Florestan, caracterizada por um radicalismo crítico crescente e atravessada pelo compromisso teórico, ético e prático com as classes subalternizadas; em segundo lugar, o texto reconstrói em linhas gerais a inserção latino-americana da obra do autor. Ao longo do texto, vê-se o esforço de exprimir a articulação entre esses dois aspectos, salientando como, por um lado, em suas principais obras, de modo mais ou menos explícito, Florestan nunca perde de vista a América Latina; por outro lado, revela-se como a sua formulação e explicação originais dos dilemas brasileiros e latino-americanos enraíza-se em seu estilo de pensamento *lumpen*. Busca-se, assim, outro modo de ler as interlocuções do sociólogo paulista com o pensamento social brasileiro, latino-americano e com a teoria social de maneira mais ampla.

No capítulo onze, Lucas Trindade, também em um exercício de releitura, apresenta-nos, como o próprio título do capítulo informa, *Um Florestan para além da “tese da singularidade brasileira”*, tese formalizada e escrutinada no trabalho de Tavolaro. Em uma primeira seção, busca-se, sintetizando o argumento de Tavolaro, salienta a forma como este enquadra Florestan no interior daquela tese. Em uma ampla segunda seção, após reforçar aspectos da leitura feita por Tavolaro, o esforço consiste em apresentar elementos da obra do sociólogo paulista que sugerem possibilidades de ir além da grade cognitiva que enquadra a formação social brasileira

como uma experiência de modernidade inautêntica, desviante e singular. Três são os momentos da obra de Florestan salientados ao longo do texto: a) um primeiro, de pleno enquadramento no interior da tese que concebe o Brasil como uma singularidade inautêntica e desviante; b) um segundo momento no qual o diagnóstico da singular modernidade brasileira (feito em contraste com modelos clássicos) se desatrela do imaginário do desvio e do inautêntico; c) um terceiro momento que tensiona e vai além do próprio imaginário da singularidade brasileira.

*O significado do protesto negro: colonialismo, capitalismo dependente e questão racial em Florestan Fernandes*, escrito por Matheus de Carvalho Barros, baseia-se em releituras recentes da obra de Florestan para analisar a articulação entre raça e classe em seu pensamento. Para o autor, a reflexão do sociólogo paulista sobre as desigualdades raciais no Brasil deve necessariamente ser pensada em conjunto com os dilemas históricos do subdesenvolvimento, do capitalismo dependente e da revolução burguesa no Brasil e na América Latina. O texto tem o mérito de apresentar-nos o caráter descolonizador da obra de Florestan e como o seu radicalismo socialista está fundamentalmente vinculado a um radicalismo antirracista.

Em *Um esboço de interpretação sobre o pensamento social de Chico de Oliveira: do radicalismo de classe média ao marxismo*, Marcelo Sevaybricker Moreira realiza uma análise do riquíssimo itinerário intelectual do autor de *Crítica à razão dualista* e de outras obras que marcaram época no debate sociológico brasileiro. Com efeito, conforme Sevaybricker dá a entender, seria estéril querer discernir, na fatura de Francisco de Oliveira, um conjunto por demais coeso de ideias, tampouco afirmações peremptórias ou imutáveis acerca da realidade nacional. Longe disso, ao revisitar trabalhos produzidos ao longo de vários anos de efervescente atividade profissional (vale frisar, dentro e fora da academia), percebe-se um pensador a um só tempo sofisticado e engenhoso, sempre em busca da identificação dos percalços e perspectivas da sociedade brasileira.

Sem perder de vista a recorrência de agendas de reflexão que atravessam parte considerável de sua vasta produção, a opção anunciada é pelo exame dos distintos momentos do percurso intelectual percorrido por Chico de Oliveira, atento às viradas teóricas e às alterações de percepção a propósito do cenário político e econômico contemporâneo. Como outros textos do volume ora apresentado, o capítulo em tela constitui uma ótima oportunidade não apenas para se estimar a atualidade de obras de interpretação do Brasil, mas também para fazê-las dialogar e, por que não dizer, polemizar com os “cânones” da teoria sociológica.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa e Inovação do Espírito Santo (Fapes) – 107/2024 - P: 2024-F1SQB - através do Edital Fapes nº 20/2023 - organização de eventos técnico-científicos - 1ª chamada.

*As/os Organizadoras/es*





Parte

**MODERNISMOS  
E INVENÇÕES  
DO BRASIL**

The background is a complex, abstract composition of colors and textures. It features a mix of deep blues, purples, and reds, with some areas appearing more saturated and others more muted. There are various brushstrokes, splatters, and layered patterns, creating a sense of depth and movement. The overall effect is reminiscent of a modernist or expressionist painting.

# 1

*Mateus Lôbo*

## **DIÁLOGOS MODERNISTAS ENTRE PAULO PRADO E GILBERTO FREYRE**

DOI: [10.31560/pimentacultural/978-85-7221-177-2.1](https://doi.org/10.31560/pimentacultural/978-85-7221-177-2.1)

## INTRODUÇÃO

O percurso modernista de Paulo Prado abarca o mecenato de artistas do movimento e a organização da Semana de Arte Moderna de 1922. Natural de São Paulo, é de sua autoria *Retrato do Brasil*, obra de impacto quando publicada em 1928. Poucos anos mais tarde, em dezembro de 1933, o sociólogo pernambucano Gilberto Freyre apresentou ao público *Casa-grande & senzala*, ensaio que comunga o ideário do movimento, segundo o qual era preciso pensar a sociedade brasileira a partir de sua originalidade cultural. Este trabalho tem como objetivo analisar e comparar essas duas obras. Na primeira parte, serão exploradas as conexões de Prado com o modernismo em São Paulo. Em seguida, discutiremos a premissa, desenvolvida em *Retrato do Brasil*, que aponta para certa “tristeza” definidora do povo brasileiro. Na terceira parte, será examinada a trajetória intelectual de Freyre nos anos 1920 e seus diálogos com o modernismo. Por fim, na última seção, veremos que os ensaios *Retrato do Brasil* e *Casa-grande & senzala* estão mais distantes do que próximos em suas conclusões, apesar de surgirem de preocupações sociais similares.

## PAULO PRADO: MECENAS DO MODERNISMO

Embalada pelo fim da Primeira Guerra Mundial, a segunda década do século XX foi um período de acontecimentos que consolidaram, no Brasil, constata Milton Lahuerta (1997), um “páthos de ruptura” com a Primeira República. No campo cultural, a Semana de Arte Moderna de 1922 é um evento crucial da época, que tem como ponto culminante a chamada “Revolução de 1930”. Não só pela Semana em si,

mas pelas preocupações posteriores que ela potencializou em torno da originalidade da cultura brasileira e de sua relação com a Europa (cf. DUARTE, 2014). Prado, paulista proveniente da abastada família cafeicultora, desempenhou um papel crucial no patrocínio do encontro e no movimento modernista.

Ao longo da década de 1920, ele igualmente financiou diversas revistas e artistas ligados ao movimento. De acordo com Thaís Waldman (2010), seu acervo incluía esculturas de Brecheret, várias obras de Portinari, os icônicos quadros “São Paulo” e “O Ovo”, de Tarsila do Amaral, assim como a famosa tela “A Onda” de Anita Malfatti, adquirida na exposição que resultou na crítica controversa de Monteiro Lobato à artista. Além disso, Prado foi pioneiro ao comprar e introduzir, no Brasil, uma tela cubista, um quadro de Fernand Léger, e possuía obras dos vanguardistas Brancusi, Braque, Gris, Lhote, Matisse, Modigliani e Picasso, informa Felipe Chaimovich (2022). Seu mecenato também se estendeu ao pagamento da visita ao Brasil do renomado arquiteto modernista Le Corbusier<sup>1</sup> em como no financiamento de viagens ao Brasil do poeta precursor da poesia modernista na França, Blaise Cendrars. Este último, em meio a uma observação jocosa sobre o mencionado quadro de Léger, testemunhou o seguinte sobre Prado:

Felizmente para mim o modernismo paulista era patrocinado por Paulo Prado, que se tornou meu amigo íntimo e com quem me mantive sempre em contato até sua morte, ocorrida em 1943. (...) Paulo Prado era vinte anos mais velho do que eu, (...), quase tão rico quanto o herói de Valéry Larbaud, só que muito mais distinto, fino, letrado, culto como é de tradição num patricio de uma cidade tão famosa como São Paulo na História e formação do Brasil,

1 Considerado um dos mais influentes arquitetos do século XX, Le Corbusier desenhou uma casa para Prado, o projeto está sob a guarda da *Fondation Le Corbusier*. Disponível em: <https://www.fondationlecorbusier.fr/oeuvre-architecture/projets-villa-paulo-prado-sao-paulo-bresil-1929/> Acesso em: 31 de jan. de 2024.

(...), se ele patrocinava de maneira tão ativa os fogosos modernistas paulistas, chegando até a jogar azeite sobre o seu fogo de alegria, era para descansar da preocupação pelos negócios ele se ocupava de café, de finanças internacionais, de plantações muito mais do que para fazer escândalo. Mas havia também amadorismo no seu caso. Assim, foi ele quem trouxe o primeiro quadro cubista para o Brasil, uma tela de Fernand Léger, que ele pendurou de cabeça para baixo no seu salão!... o que transtornou seus sobrinhos e revolucionou mais do que qualquer coisa no mundo o mau gosto bem conhecido dos milionários da cidade (CENDRARS, 1976, p. 109).

Ilustram a proximidade de Prado com o modernismo em São Paulo seu prefácio ao *Manifesto Pau-Brasil* (1924), de Oswald de Andrade, e a dedicatória de Mário de Andrade a ele, em *Macunaíma* (1928). Líderes do movimento, tanto Mário quanto Oswald, fizeram questão de realçar a centralidade de seu mecenas<sup>2</sup>. De modo que foi como um reconhecido agente promotor das novas expressões culturais ensejadas pelos modernistas que *Retrato do Brasil* foi publicado em 1928.

- 2 Em um balanço de 1942, vinte anos depois da Semana, Mário de Andrade escreveria as seguintes palavras a respeito do papel de Prado para que o evento ocorresse: "Quem teve a ideia da Semana? Por mim não sei quem foi, só posso garantir que não fui eu. O mais importante era decidir e poder realizar a ideia. E o autor verdadeiro da Semana de Arte Moderna foi Paulo Prado. E só mesmo uma figura como ele e uma cidade como São Paulo, poderiam fazer o movimento modernista e objetivá-lo na Semana. (ANDRADE, M, 1942). Já em 1954, Oswald de Andrade destacaria, no artigo "O modernismo", o espaço privilegiado que Prado cedia, em sua residência, para as tertúlias modernistas: "Nunca será demais exaltar uma figura central do movimento modernista. Foi Paulo Prado. (...). Sem a inteligência e a compreensão de Paulo Prado, nada teria sido possível. (...). Paulo Prado abriu-nos sua casa em Higienópolis. Recebia magnificamente. Os seus almoços dos domingos eram faustosos. Além de se comer e beber dentro duma grande tradição civilizada, ali se debatiam os problemas candentes da transformação das letras e das artes. Pode se dizer que, depois da pobreza de minha *garçonnière* na Praça da República, foi a casa de Paulo Prado o centro ativo onde se elaborou o Modernismo." (ANDRADE, O, 1954)

## UM RETRATO TRISTE DO BRASIL

*Retrato do Brasil* obteve significativa repercussão desde sua primeira edição, em 1928, sendo reimpresso duas vezes no ano seguinte (CALIL, 2012). Apenas entre 1928 e 1929, mais de 60 artigos foram publicados em jornais brasileiros discutindo a obra, especialmente no Rio de Janeiro e em São Paulo<sup>3</sup>. Outra marca de triunfo do livro consiste no fato de ter sido escolhido pelo Departamento Nacional de Ensino, órgão que normatizava a educação no Brasil no período, para ser traduzido para divulgação no exterior. No livro, Prado propõe “esboçar uma visão panorâmica do povoamento e evolução da terra brasileira”, como afirmado na nota da 4ª edição do ensaio.

O primeiro capítulo começa com a seguinte sentença: “Numa terra radiosa vive um povo triste”. A construção textual delineia a tese que tornou o texto famoso, isto é, apesar de habitar uma terra de vastas possibilidades, o brasileiro carrega uma melancolia que o incapacita para as necessidades do país. Para o autor paulista, a tristeza nacional era uma consequência intrínseca da eterna busca desenfreada pelo enriquecimento fácil em uma terra fértil, somada à “libertinagem” que permeava as relações sociais pátrias desde as interações entre senhores e escravos nos primeiros séculos de formação nacional.

Passada a condição colonial, o Brasil independente do século XIX foi descrito por Prado como quase sem avanços, sendo um “corpo amorfo, de mera vida vegetativa, mantendo-se apenas pelos laços tênues da língua e do culto” (Ibidem, p. 110). Para piorar, de acordo com ele, o romantismo teria exacerbado, no oitocentos, uma sociabilidade debilitada e atrasada vinda da época colonial, pois o movimento, tanto na literatura quanto na política, teria sido conduzido

3

Contagem realizada a partir de levantamento feito por Calil (2012) a respeito da fortuna crítica de *Retrato do Brasil* até sua 3ª edição lançada em 1931.

sem uma “solidez de pensamento e estudo” (Ibidem, p. 123) capaz de promover transformações sociais significativas. Conforme Prado, os líderes políticos da época praticaram um “liberalismo palavroso”, promulgando leis sem uma efetiva intervenção capaz de impulsionar o progresso do Brasil.

A partir desse passado, pradianamente, os brasileiros, de geração em geração, apenas empregavam sua energia criativa em dois comportamentos ricos de consequências: a busca incessante por riquezas fáceis e em um comportamento sexualmente descontrolado, herança dos fundadores da nação. Em suma, segundo o autor:

(...) sem outro ideal, nem religioso, nem estético, sem nenhuma preocupação política, intelectual ou artística — criava-se pelo decurso dos séculos uma raça triste. A melancolia dos abusos venéreos e a melancolia dos que vivem na ideia fixa do enriquecimento — no absorto sem finalidade dessas paixões insaciáveis — são vincos fundos na nossa psique racial, paixões que não conhecem exceções no limitado viver instintivo do homem, mas aqui se desenvolveram de uma origem patogênica provocada sem dúvida pela ausência de sentimentos afetivos de ordem superior. Foi na exaltação desses instintos que se formou a atmosfera especial em que nasceu, viveu e proliferou o habitante da colônia. Do enfraquecimento da energia física, da ausência ou diminuição da atividade mental, um dos resultados característicos nos homens e nas coletividades é, sem dúvida, o desenvolvimento da propensão melancólica (Ibidem, p. 97).

Prado reforça essa perspectiva ao escolher como epígrafe de *Retrato do Brasil* um trecho de uma carta do historiador Capistrano de Abreu onde o Brasil é comparado à ave jaburu, imponente, porém apática. A epígrafe diz: “[O jaburu...] a ave que para mim simboliza a nossa terra. Tem estatura avantajada, pernas grossas, asas fornidas e passa os dias com uma perna cruzada na outra, triste, triste, daquela austera e vil tristeza.” As fontes que embasam as inferências do

ensaio incluem as Ordenações do Santo Ofício, documentos oficiais e relatos de religiosos, como os de Frei Vicente de Salvador e os dos padres Anchieta e Antônio Vieira. Além disso, ele utilizou crônicas de autores como Francisco Coreal, Gabriel Soares de Sousa, Jean Léry, Pêro de Magalhães Gândavo e Saint-Hilaire.

O livro está repleto de referências a esses registros concentrados nos três primeiros séculos de colonização. É a partir deles que o mecenas modernista identifica a sociedade nacional como permeada por desvios ético-morais de toda ordem, transformando o Brasil em uma terra “de todos os vícios e todos os crimes” (PRADO, 2012, p. 55). Prado, inclusive, subsidiou a publicação de processos oriundos da Santa Inquisição no Brasil e de relatos de viajantes que estiveram no país<sup>4</sup>. Sua conclusão de que o Brasil foi forjado em um meio ambiente de “dissolução e aberração” (*Ibidem*, p. 56), onde as paixões dominantes no colonizador eram a “luxúria” e a “cobiça”, encontra respaldo na citação desses documentos. É com eles em mente que o paulista assegura que a “lascívia” sem freios e a cobiça insaciável do colono português encontraram, no ambiente tropical e nas mulheres escravizadas, uma suposta “sensualidade” que corrompeu a sociedade nacional. Na síntese do próprio Prado:

Dominavam-no [o colonizador do Brasil] dois sentimentos tirânicos: sensualismo e paixão do ouro. A história do Brasil é o desenvolvimento desordenado dessas obsessões subjugando o espírito e o corpo de suas vítimas. Para o erotismo exagerado contribuíam como cúmplices (...) três fatores: o clima, a terra, a mulher indígena ou a escrava africana. Na terra virgem tudo incitava ao culto

4 Segundo Carlos Augusto Berriel (1994), Paulo Prado patrocinou no Brasil a impressão das seguintes obras: 1) *Diário da navegação de Pero Lopes de Sousa, 1530-1532*; 2) *Histoire De La Mission Des Peres Capucins En L'isle De Maragnan Et Terres Ciconvoisines* do religioso Claude d'Abbeville; 3) *Primeira visitação do Santo Ofício às partes do Brasil pelo licenciado Heitor Furtado de Mendonça, Capelão fidalgo Del rei nosso senhor e do seu Desembargo, deputado do Santo ofício. Confissões da Bahia, 1591-1592*; 4) *Primeira visitação do Santo Ofício às partes do Brasil pelo licenciado Heitor Furtado de Mendonça, Capelão fidalgo Del rei nosso senhor e do seu Desembargo, deputado do Santo ofício. Denúncias da Bahia, 1591-1593*.



do vício sexual. Ao findar o século das descobertas, o que sabemos do embrião de sociedade então existente é um testemunho dos desvarios da preocupação erótica. (...). Os fenômenos de esgotamento não se limitam às funções sensoriais e vegetativas; estendem-se até o domínio da inteligência e dos sentimentos. Produzem no organismo perturbações somáticas e psíquicas, acompanhadas de uma profunda fadiga, que facilmente toma aspectos patológicos, indo do nojo até o ódio. Por outro lado, como derivativo dessa paixão, outro sentimento surgiu na alma do conquistador e povoador, outro sentimento extenuante na sua esterilidade materialista: a fascinação do ouro, exclusiva como uma mania (*Ibidem*, p. 96).

Assim, para o mecenas modernista, eivado de determinismos geográficos e raciais, as mulheres, feitas escravas, foram colaboradoras de uma atmosfera de licenciosidade que teria produzido uma sociabilidade sexualizada e constantemente esgotada pelo sexo desbragado. Nesse sentido, como ele sublinha no trecho abaixo, já as uniões entre os colonizadores e as mulheres indígenas foram de “pura animalidade”:

Tudo favorecia a exaltação do (...) prazer [do colonizador]: os impulsos da raça, a molícia do ambiente físico, a contínua primavera, a ligeireza do vestuário, a cumplicidade do deserto e, sobretudo, a submissão fácil e admirativa da mulher indígena, mais sensual do que o homem como em todos os povos primitivos. Procurava e importunava os brancos nas redes em que dormiam, escrevia Anchieta. Era uma simples máquina de gozo e trabalho no agreste gineceu colonial. Não parece que nenhuma afeição idealizasse semelhantes uniões de pura animalidade (*Ibidem*, p. 61-62).

Em *Retrato do Brasil* podem ainda ser encontradas diversas passagens onde o paulista atribui aos indígenas e africanos escravizados uma disposição cooperativa com o colonizador português para corromper a vida societal brasileira, tornando-a triste, esgotada e fatigada. Um exemplo disso é quando ele descreve o habitante original

como “um animal lascivo, vivendo sem nenhum constrangimento na satisfação de seus desejos carnis” (*Ibidem*, p. 53). E é também o caso de quando o africano é descrito como “envenenando” a formação da nacionalidade, “não tanto pela mistura de seu sangue como pelo relaxamento dos costumes e pela dissolução do caráter social, de consequências ainda incalculáveis” (*Ibidem*, p. 103).

Esse mesmo entendimento o leva a atribuir à mulher africana uma “passividade” que “veio facilitar e desenvolver a superexcitação erótica em que vivia o conquistador e povoador” (*Ibidem*, p. 63). Um diagnóstico que não enfatiza as violências dos senhores contra os escravos, e que ele repete ao apontar o papel “corruptor” da criança africana na vida familiar patriarcal, como na seguinte passagem:

Os escravos eram terríveis elementos de corrupção no seio das famílias. As negras e mulatas viviam na prática de todos os vícios. Desde crianças (...) começavam a corromper os senhores moços e meninas dando-lhes as primeiras lições de libertinagem. Os mulatinhos e crias eram perniciosíssimos. Transformavam as casas, segundo a expressão consagrada e justa, em verdadeiros antros de depravação (*Ibidem*, p. 106).

O último capítulo de *Retrato do Brasil* chama-se “*Post-Scriptum*”, em referência ao recurso utilizado ao fim de documentos para complementar uma ideia pendente ou enunciar algo novo. É justamente o que faz Prado quando conclui o livro com um diagnóstico ainda não emitido no ensaio: o Brasil poderia romper com seu passado depauperado, triste, e construir um futuro de prosperidade. Para ele, o país alcançaria a redenção se recorresse a uma “guerra” ou a uma “revolução”, pois apenas elas refundariam a nação e impediriam “o desmembramento do país e a sua desapareção como um todo uno criado pelas circunstâncias históricas” (*Ibidem*, p. 142).

## GILBERTO FREYRE E O MODERNISMO

Gilberto Freyre não foi um espectador privilegiado do movimento modernista em São Paulo. Quando ocorreu a Semana de 22, ele estava nos Estados Unidos desde 1918, onde fez a graduação em Baylor e o mestrado em Columbia, ambos os cursos em ciências sociais. Após uma temporada no continente europeu, ele voltou ao Brasil, em 1923, para fixar residência no seu Recife natal. Contudo, apesar de distante das discussões que imperavam no modernismo feito em São Paulo, a produção de Freyre, na década de 1920, deriva de um ambiente social no qual o modernismo está aflorando nacional e internacionalmente - o que transborda em seu interesse pelo Brasil, segundo Gilda de Mello e Souza (2000), a partir de sua vivência regional como nordestino.-; e, para Larreta e Giucci (2007), na identidade de um moderno aficionado pelo Nordeste e pelo seu país.

Nesta época, o pernambucano participou da fundação, em 1924, do Centro Regionalista do Nordeste e, em 1926, organizou o 1º Congresso Regionalista do Nordeste, além de ter coordenado, em 1925, a publicação do *Livro do Nordeste*, obra comemorativa dos 100 anos do *Diário de Pernambuco*<sup>5</sup>. Também em 1924, proferiu a conferência *Apologia pro Generatione Sua*, na Paraíba. Na oportunidade, Freyre reprovou o descolamento social dos indivíduos de sua geração da realidade brasileira e os chamou a “um programa de pensamento e ação” (FREYRE, 1941, p. 75), através de um “inquerito profundo às condições sociais e intelectuais” (*Ibidem*, p. 76). Anos depois, na narrativa de *Casa-grande & senzala*, ele aplica tal programa de ação, retornando ao passado pátrio em busca de encontrar as particularidades do país e de sua formação.

5 Eduardo Dimitrov (2013) indica que o Freyre da década de 1920 foi muito mais preocupado com os hábitos e os costumes das elites patriarcais a serem conservados e representados, enquanto o das etapas seguintes passou a reivindicar a arte como devendo retratar o “povo” e suas coisas. Como chama atenção Antônio Barboni (2021), apesar de o *Manifesto Regionalista* fazer a defesa da cultura popular, ele foi publicado somente em 1952 e com suspeitas de não ser com o mesmo texto lido no 1º Congresso Regionalista do Nordeste.

Curiosamente, ainda que provenientes de ambientes intelectuais diversos, Prado e Freyre travaram amizade ao longo dos anos que se seguem à Semana de 22. No seu diário de memórias, em passagem datada de 1926, em meio a especulações de que poderia se fixar em São Paulo, o pernambucano anotou que, entre os paulistas, preferia a gente “paulista velha”, tal como Paulo Prado e seus parentes:

Gente com quem me entendo bem, a paulista, isto é, a paulista velha como os Prado. Ótimo, Paulo Prado. Talvez Oliveira Lima tenha razão: a vir fixar-me no Brasil, eu deveria arrancar-me em São Paulo. Repugnam-me, entretanto, essas transferências. Creio que cada um deve ficar o mais possível no lugar onde nasceu. Nada de muita emenda ao soneto da vida: ou do destino, que é o mesmo. Cidade feia mas simpática, São Paulo. Talvez se pudesse dizer com exatidão da capital paulista: feia e forte. Como o Recife, metrópole regional. Sente-se que domina uma região e não apenas um Estado. Breve dominará o Brasil (FREYRE, 2006b, p. 267).

Em *Casa-grande & senzala*, ele ressalta, no prefácio, que Prado o ciceroneou por fazendas antigas do Rio e de São Paulo. E que foi o paulista quem lhe sugeriu fazer uma viagem exploratória de rebocador pelo litoral da mesma região:

Meus agradecimentos a Paulo Prado, que me proporcionou tão interessante excursão pela antiga zona escravocrata que se estende do Estado do Rio a São Paulo, hospedando-me depois, ele e Luís Prado, na fazenda de café de São Martinho. Agradeço-lhe também o conselho de regressar de São Paulo ao Rio por mar, em vapor pequeno, parando nos velhos portos coloniais (...) (FREYRE, 2006a, p. 53).

Em 1943, por ocasião da morte de Prado, Freyre novamente rememorou sua viagem pela costa brasileira, por sugestão do mecenas paulista, e traçou um perfil psicológico do amigo morto. Ali, o pernambucano fala de Prado como um cosmopolita que, em Paris, frequentava a alta sociedade, chegando a conhecer Oscar Wilde,

mas que podia perfeitamente falar com fazendeiros sobre peculiaridades agrícolas e sobre o preço do café. Para Freyre, o autor de *Retrato do Brasil* foi, em vida, um “homem contraditório”, um caso curioso de personalidade dividida entre os tipos dr. Jekyll e mr. Hyde<sup>6</sup>. Segundo ele,

Quem daqui a meio século estudar a personalidade e a vida de Paulo Prado se espantará decerto ao ver o nome associado ao mesmo tempo ao “movimento modernista” e ao Departamento Nacional do Café. É que Paulo Prado foi realmente um dos casos mais curiosos do dr. Jekyll e mr. Hyde que já houve no Brasil ou que ocorreram no mundo (FREYRE, 2012, p. 246).

Cabe também destacar que foi Prado quem doou a Freyre o diário íntimo do engenheiro Louis Léger Vauthier, profissional que desempenhou papel significativo no Recife, em meados do século XIX, na realização de várias melhorias urbanas. Esse documento representa a principal fonte do pernambucano em *Um engenheiro francês no Brasil*, livro de 1940 dedicado a Prado e ao historiador Affonso de Taunay. Todavia, mesmo compartilhando com o paulista uma relação de amizade, Freyre divergia da sua visão do passado pátrio, pois não o enxergava como triste e degenerado. Para ele, o país não deveria se desvincular do que era positivo em sua formação, a começar por sua herança africana e pela miscigenação.

## A ÁFRICA E A MISCIGENAÇÃO EM PRADO E EM FREYRE

Prado, como vimos, percebeu a criança africana escravizada como um agente de “corrupção” no interior da família brasileira. Freyre, ao contrário, descreve a mesma criança antes como

6

Dr. Jekyll e mr. Hyde são as duas personalidades conflitantes do protagonista de *O médico e o monstro*, novela do fim do século XIX na qual o escritor inglês Robert Louis Stevenson quis retratar a luta entre o bem e o mal no interior de um mesmo indivíduo.

vítima, e não como agente de qualquer tipo de perversão. Para o pernambucano, a hierarquia e a subordinação foram marcas constitutivas da interação do menino branco com menino escravizado, sendo este “escolhido para companheiro do menino aristocrata: espécie de vítima, ao mesmo tempo que camarada de brinquedos, em que se exerciam os ‘*premiers élangénésiques*’ do filho-família” (FREYRE, 2006a, p. 113).

De mais a mais, em *Casa-grande & senzala*, o autor é reiterativo a respeito de ser impossível culpar a pessoa negra pelo que não foi obra sua, nem dos indígenas, “mas do sistema social e econômico em que funcionaram passiva e mecanicamente” (FREYRE, 2006a, p. 399). Na verdade, o pernambucano ressalta que o africano esteve a reboque de uma estrutura patriarcal que o violava e que ensejava sua corrupção sexual - raciocínio transparente neste fragmento da obra:

Não era o negro, portanto, o libertino: mas o escravo a serviço do interesse econômico e da ociosidade voluptuosa dos senhores. Não era a “raça inferior” a fonte de corrupção, mas o abuso de uma raça por outra. Abuso que implicava conformar-se a servil com os apetites de todo-poderosa. E esses apetites estimulados pelo ócio. (...). Nada nos autoriza a concluir ter sido o negro quem trouxe para o Brasil a pegajenta luxúria em que nos sentimos todos prender, mal atingida a adolescência. A precoce voluptuosidade, a fome de mulher que aos treze ou quatorze anos faz de todo brasileiro um don-juan não vem do contágio ou do sangue da “raça inferior” mas do sistema econômico e social da nossa formação (...). (*Ibidem*, p. 402-403).

Para Freyre, portanto, não foram os africanos nem seus descendentes que criaram um ambiente de licenciosidade no Brasil. Ele assinala que uma das consequências do comportamento sexualmente abusivo dos senhores patriarcais contra as mulheres escravizadas foi a constante contaminação delas pela sífilis, infecção sexualmente transmissível de alta incidência no país, relatada em comunicações oficiais antes mesmo da Independência (cf. CARRARA, 1996; 2004).

Em *Casa-grande & senzala*, a sífilis resulta não da “luxúria” imputada ao africano, como em Prado, mas é o resultado social de uma sociedade apoiada em um regime de escravidão que forçava as mulheres escravas a múltiplos parceiros. Como Freyre sintetizou na seguinte sequência:

(...) é preciso notar que o negro se sifilizou no Brasil. Um ou outro viria já contaminado. A contaminação em massa verificou-se nas senzalas coloniais. A “raça inferior”, a que se atribui tudo que é *handicap* no brasileiro, adquiriu da “superior” o grande mal venéreo que desde os primeiros tempos de colonização nos degrada e diminui. Foram os senhores das casas-grandes que contaminaram de lues as negras das senzalas. Negras tantas vezes entregues virgens, ainda molecas de doze e treze anos, a rapazes brancos já podres da sífilis das cidades. Porque por muito tempo dominou no Brasil a crença de que para o sífilítico não há melhor depurativo que uma negrinha virgem. O Dr. João Álvares de Azevedo Macedo Júnior registrou, em 1869, o estranho costume, vindo, ao que parece, dos tempos coloniais: e de que ainda se encontram traços nas áreas pernambucana e fluminense dos velhos engenhos de açúcar. Segundo o Dr. Macedo seriam os blenorragícos que o “bárbaro prejuízo” considerava curados se conseguissem intercurso com mulher púbere: “a inoculação deste vírus em uma mulher púbere é o meio seguro de o extinguir em si” (FREYRE, 2006a, p. 401).

Antes de serem corruptores, os africanos foram, para ele, o “óleo mediador” no plano cultural entre o europeu e o indígena, permitindo à sociedade brasileira ter se processado como mestiça e não de todo europeia - aspecto resumido deste modo:

Uma circunstância significativa resta-nos destacar na formação brasileira: a de não se ter processado no puro sentido da europeização. Em vez de dura e seca, rangendo no esforço de adaptar-se a condições inteiramente estranhas, a cultura europeia se pôs em contato com a língua indígena, amaciada pelo óleo da mediação africana (*Ibidem*, p. 115).

Essa mediação se manifestou também, segundo Freyre, na culinária, onde “várias comidas portuguesas ou indígenas foram no Brasil modificadas pela condimentação ou pela técnica culinária do negro, alguns dos pratos mais caracteristicamente brasileiros são de técnica africana: a farofa, o quibebe, o vatapá.” (*Ibidem*, p. 542). E não só. A África foi formidavelmente importante para o Brasil, pois “na ternura, na mímica excessiva, no catolicismo em que se deliciam nossos sentidos, na música, no andar, na fala, no canto de ninar menino pequeno, em tudo que é expressão sincera de vida, trazemos quase todos a marca da influência negra.” (*Ibidem*, p. 367).

O pioneirismo de Freyre em relação a Prado não se restringe a tais constatações da importância ativa e fecunda do africano no cotidiano nacional. São autores distantes também na consideração do papel miscigenação para formação nacional. Para o paulista, o mestiço do encontro entre o branco e o indígena mostrou-se, nas primeiras descendências, um tipo “notável”. Porém, com o passar do tempo, ao “se desenrolarem gerações e gerações desse cruzamento” (PRADO, 2012, p.131), esse encontro teria engendrado “o caboclo miserável – pálido epígono (...).” (*Ibidem*). Já o mestiço de branco com africano era uma incógnita para o mecenas modernista, como resta evidente nesta passagem de *Retrato do Brasil*:

A mestiçagem do branco e do africano ainda não está definitivamente estudada. No Brasil, não temos ainda perspectiva suficiente para um juízo imparcial. A arianização aparente eliminou as diferenças somáticas e psíquicas: já não se sabe mais quem é branco e quem é preto (*Ibidem*, p. 131- 132).

E, no parágrafo imediatamente posterior a esse trecho, Prado continuaria tergiversando sobre o mestiço:

O mestiço brasileiro tem fornecido indubitavelmente à comunidade exemplares notáveis de inteligência, de cultura, de valor moral. Por outro lado, as populações oferecem tal fraqueza física, organismos tão indefesos contra



a doença e os vícios, que é uma interrogação natural indagar se esse estado de coisas não provém do intenso cruzamento das raças e sub-raças (*Ibidem*, p. 132).

A bem da verdade, a dúvida sobre a “viabilidade” do mestiço não era apenas sua, estando presente nas elites brasileiras de seu tempo, num caldo cultural que envolvia hierarquias raciais criadas por uma sociedade escravocrata, argumentos de viajantes, tão citados por ele, e estudiosos guiados pelo racismo-científico (cf. RAMOS & MAIO, 2010), não sendo incomum que o mecenas da Semana de 22 tenha compreendido o branqueamento, a “arianização” da população, como uma forma de afastar quaisquer temores quanto à robustez da sociedade brasileira. Para ele, o sangue negro iria desaparecer “no cruzamento contínuo de nossa vida, desde a época colonial, (...), dissolvendo-se até a falsa aparência de ariano puro” (PRADO, 2012, p. 131).

Freyre não poderia estar mais distante de Prado nessas considerações. Em *Casa-grande & senzala*, ele entende o Brasil a partir de suas tradições e estruturas cotidianas, e não pelo enfoque racial (BASTOS, 2006; CARDOSO, 2013; DAMATTA, 1987). O recifense não tinha dúvidas a respeito do processo de miscigenação como uma característica positiva para o Brasil. Afinal, a mistura teria sido um fenômeno que transcendeu o intercuro sexual e se expandiu para a cultura brasileira como um redutor de distâncias sociais entre diferentes grupos étnicos, tal como enfatizado abaixo:

A miscigenação que largamente se praticou aqui corrigiu a distância social que de outro modo se teria conservado enorme entre a casa-grande e a mata tropical; entre a casa-grande e a senzala. O que a monocultura latifundiária e escravocrata realizou no sentido de aristocratização, extremando a sociedade brasileira em senhores e escravos, com uma rala e insignificante lambujem de gente livre sanduichada entre os extremos antagônicos, foi em grande parte contrariado pelos efeitos sociais da miscigenação (FREYRE, 2006a, p. 33).

Ou seja, à diferença do paulista Prado, o pernambucano negava haver estágios de evolução até uma “raça ariana”. Isso porque, na explicação consagrada por Ricardo Benzaquen de Araújo (2005), a mestiçagem, segundo Freyre, não é uma busca por homogeneidade na qual uma síntese de opostos antagônicos se unem para constituir um todo coeso com predominância dos caracteres brancos. Freyre, demonstra Araújo, articula o sentimento de coletividade nacional a partir de um “equilíbrio de antagonismos”, expressão utilizada em *Casa-grande* sempre com a função de indicar que a experiência societal brasileira não se construiu em polos estanques, mas por meio da interpenetração de experiências culturais diversas. É o que ele deixa evidente quando narra o desenvolvimento da língua portuguesa no Brasil:

Sucedeu, porém, que a língua portuguesa nem se entregou de todo à corrupção das senzalas, no sentido de maior espontaneidade de expressão, nem se conservou acalafetada nas salas de aula das casas-grandes sob o olhar duro dos padres-mestres. A nossa língua nacional resulta da interpenetração das duas tendências. (...) A força, ou antes, a potencialidade da cultura brasileira parece-nos residir toda na riqueza de antagonismos equilibrados (FREYRE, 2006a, p. 417-418).

Tal elogio da interpenetração cultural permaneceu como um aspecto inalterado nos trabalhos de Freyre posteriores a *Casa-grande & senzala*; para ele, a miscigenação seria sempre a recordação de que a comunidade imaginada nacional não se originou da ausência de intercomunicação entre seus grupos antagônicos. Para o sociólogo recifense, ao miscigenar-se, o Brasil, como ele declarou em uma entrevista nos anos '970, quebrou “os tabus que tendem a bitolar todas as relações sociais à base não só de classes como de raças” (FREYRE, 2010 [1979], p. 155).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

No decorrer deste trabalho, foi levada a efeito uma comparação entre Paulo Prado e Gilberto Freyre a partir da análise das obras *Retrato do Brasil* e *Casa-grande & senzala*. Ambos são autores contemporâneos e que travaram amizade, com seus livros situados no contexto de emergência do modernismo no Brasil. Contudo, como demonstrado, apesar de compartilharem uma atmosfera de preocupações sociais semelhantes, seus ensaios apresentam prognósticos mais distantes do que próximos a respeito do país. Prado retratou o africano escravizado como um agente de corrupção da sociedade brasileira, enquanto Freyre o enxergou como uma vítima do sistema escravocrata que, ainda assim, contribuiu positivamente para a cultura nacional. Prado questionou a viabilidade do mestiço, temendo a fusão de “raças”, ao passo que Freyre elogiou a miscigenação como um fator positivo para a cultura nacional, pois promotora da interpenetração cultural e da quebra de tabus sociais. Em resumo, a visão de Prado sobre o Brasil foi marcada pela crença de que a sociedade era estagnada, fato resultante da busca pelo enriquecimento fácil e da “libertinagem” presentes na vida social brasileira desde a colonização. Por outro lado, Gilberto Freyre destacou a África e a miscigenação como elementos fundamentais para a formação de uma identidade brasileira.

## REFERÊNCIAS

- ANDRADE, Mário. O Movimento Modernista. **Estado de São Paulo**, São Paulo, 22 de fev. de 1942.
- ANDRADE, Oswald de. O Modernismo. **Anhemi**, 17 (49), dez. 1954.
- DE ARAÚJO, Ricardo Benzaquen. **Guerra e paz: Casa-grande & senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30**. Editora 34, 2005.

BARBONI JÚNIOR, Antônio Cecílio. **Intelectuais, regionalismo e cultura popular: as referências regionalistas de Gilberto Freyre**. 178f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) — Universidade de Brasília, Brasília, 2021.

BASTOS, Elide Rugai. **As criaturas de Prometeu: Gilberto Freyre e a formação da sociedade brasileira**. São Paulo: Global, 2006.

BERRIEL, Carlos Eduardo Ornelas. **Tietê, Tejo, Sena: a obra de Paulo Prado**. [264]f. Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem, Campinas, São Paulo, 1994.

CALIL, Carlos Augusto. Um retrato implacável. *In*: PRADO, Paulo. **Retrato do Brasil: ensaio sobre a tristeza brasileira**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012

CARRARA, Sérgio. A geopolítica simbólica da sífilis: um ensaio de antropologia histórica. *Hist. Cienc. Saúde-Manguinhos*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 3, p. 391-408, Nov. 1996.

CARRARA, Sérgio. **Estratégias anticoloniais: sífilis, raça e identidade nacional no Brasil de entreguerras**. *In*: Hochman G, Armus D (Orgs.). *Controlar, Curar: Ensaios Históricos sobre Saúde e Doença na América Latina e Caribe*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2004.

CARDOSO, Fernando Henrique. **Pensadores que inventaram o Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

CENDRARS, Blaise. **Etc ..., etc .... (um livro 100% brasileiro)**. São Paulo: Perspectiva, 1976.

CHAIMOVICH, Felipe. A galeria brasileira de 1889 como origem das artes visuais na Semana de Arte Moderna. *In*: ANDRADE, Gênese; SCHWARTZ, Jorge; NAKANO, Anderson Kazuo. **Modernismos 1922-2022**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

DA MATTA, Roberto. A originalidade de Gilberto Freyre. **BIB - Revista Brasileira De Informação Bibliográfica em Ciências Sociais**, (24), 3-10, 1987.

DIMITROV, Eduardo. **Regional como opção, regional como prisão: trajetórias artísticas no modernismo pernambucano**. Tese de Doutorado – São Paulo: Universidade de São Paulo, 2013.

DUARTE, Pedro. **A palavra modernista: vanguarda e manifesto**. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2014.

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal**. São Paulo: Global, 2006.

FREYRE, Gilberto. Contradições de Paulo Prado. *In*: PRADO, Paulo. **Retrato do Brasil: ensaio sobre a tristeza brasileira**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

FREYRE, Gilberto. **Encontros - Gilberto Freyre**. São Paulo: Azougue editorial, 2010

FREYRE, Gilberto. **Região e tradição**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1941

FREYRE, Gilberto. **Tempo morto e outros tempos: Trechos de um diário de adolescência e primeira mocidade-1915-1930**. São Paulo: Global, 2006b.

LAHUERTA, Milton. Os intelectuais e os anos 20: moderno, modernista, modernização. *In*: LORENZO, Helena; COSTA, Wilma. **A década de 1920 e as origens do Brasil moderno**. São Paulo: Ed. Unesp, 1997

LARRETA, Enrique Rodríguez; GIUCCI, Guillermo. **Gilberto Freyre: Uma biografia cultural**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

PRADO, Paulo. **Retrato do Brasil: ensaio sobre a tristeza brasileira**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

RAMOS, Jair de Souza; MAIO, Marcos Chor. Entre a riqueza natural, a pobreza humana e os imperativos da civilização, inventa-se a investigação do povo brasileiro. *In*. MAIO, Marcos Chor; SANTOS, Ricardo Ventura. **Raça como questão: história, ciência e identidades no Brasil**. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2010.

SOUZA, Gilda de Mello. O mestre de Apipucos e o turista aprendiz. **Teresa**, n. 1, p. 72-91, 2000.

WALDMAN, Thaís. À "frente" da Semana de Arte Moderna: a presença de Graça Aranha e Paulo Prado. **Estud. hist. (Rio J.)**, Rio de Janeiro, v. 23, n. 45, p. 71-94, jun. 2010.

The background is a complex abstract composition of various colors including deep blues, purples, reds, and oranges. It features thick, expressive brushstrokes and splatters, creating a sense of movement and depth. The colors are layered and blended, with some areas appearing more saturated than others.

# 2

*Bárbara Luisa Fernandes Pires  
Luã Ferreira Leal*

## **AS HERDEIRAS E A TRADIÇÃO MODERNISTA:**

**ONEYDA ALVARENGA, GILDA DE MELLO E  
SOUZA E O LEGADO DE MÁRIO DE ANDRADE**

## AS HERDEIRAS NO PANTEÃO MODERNISTA

As trajetórias de Oneyda Alvarenga (1911-1984) e Gilda de Mello e Souza (1919-2005) explicitam como ambas se legitimaram como herdeiras de Mário de Andrade, prógono do modernismo, poeta e construtor de instituições. Como ponto de partida, pergunta-se de que modo o falecimento, em 1945, desse criador de tradições interpretativas sobre o Brasil originou disputas em torno dos sentidos de memória e herança. Segundo a hipótese, essas duas autoras, com seus esforços de sistematização das correspondências ou das proposições teóricas do autor, rotinizaram o estilo vanguardista do modernismo em São Paulo. Ou seja, após a morte do intelectual, inseriram a obra de Mário em novos contextos, ampliando os debates teóricos sobre suas ideias.

As condições sociais da produção intelectual de mulheres, especialmente na sociedade paulistana a partir da década de 1930, foram alteradas por processos sociais e mudanças nas relações de gênero, possibilitando que elas participassem da confecção de um tipo de atividade intelectual institucionalizada. Na trama de relações entre Mário-Oneyda e Mário-Gilda, apreciam-se dois momentos distintos, ocorridos antes e depois da morte do escritor modernista. No primeiro momento, na condição de discípulas, consideramos, portanto, o período em que Oneyda foi aluna de Mário no Conservatório Dramático e Musical de São Paulo (entre 1931 e 1934) e que Gilda morou com o primo na casa da Rua Lopes Chaves (entre 1931 e 1943). A partir de relatos memorialísticos e da epistolografia, analisaremos como as legatárias de Mário construíram relações afetivas e profissionais que expressavam as diferenças de geração, de gênero e de circulação das ideias entre interior e um centro cultural, bem como ambas se empenharam em construir em relação a ele uma autonomia relativa e, vale acentuar, um “renome próprio” (CORRÊA, 2003; PONTES, 2010).

Em um segundo momento, após o falecimento de Mário, as herdeiras intelectuais cujas carreiras já estavam consolidadas, ao pensarem a sociedade a partir de suas expressões culturais, adotaram como objeto e problema de suas respectivas reflexões a música e o folclore, no que concerne à atividade de Oneyda, e a estética e a literatura, no caso de Gilda. Propomos, neste texto, uma reflexão sobre o modo de ambas as autoras retomarem algumas problemáticas presentes nos textos de Mário de Andrade. Desse modo, analisaremos os trabalhos publicados por elas que, segundo a nossa hipótese, tornaram possível a “atualização”, ou adaptação em contextos para além do original, da produção do intelectual paulistano. Frustrado pelo insucesso de muitas das suas iniciativas institucionais, Mário, um intelectual assistemático e polígrafo, de produção volumosa, mas descontínua, atuou como mentor das duas jovens do interior que foram orientadas pelas concepções estéticas do autor desde quando almejavam carreira literária.

Assim, nos perguntamos quais foram as condições sociais de produção intelectual dessas duas protagonistas no contexto paulistano de atividade intelectual? A partir das dinâmicas que organizam as disputas pela memória, atravessadas por marcadores como gênero, geração e região, buscamos entender como a relação entre quem consagra e o autor consagrado orientou a seleção de textos e de cartas. Ou seja, como o vínculo entre as herdeiras e a obra do autor “fundador” criou um viés para definir as leituras adequadas para a construção de uma tradição intelectual.

## TRAJETÓRIAS CRUZADAS

Ao construir um relato biográfico, deve haver um rigor para evitar que o autor do enunciado seja a única testemunha dos processos vividos. Quando as trajetórias se cruzam, entretanto, perde-se



a ilusão de que há somente um percurso possível e que apenas as opções escolhidas pelo biografado eram factíveis naquele contexto (BOURDIEU, 2010b). Buscamos, portanto, criar interconexões entre trajetórias pessoais e experiências coletivas, com o objetivo de aprender dinâmicas mais amplas dos cruzamentos entre gênero, cultura e vida intelectual.

Gilda e Oneyda nasceram em cidades do interior, Araraquara e Varginha, respectivamente, mas se deslocaram para São Paulo. Aos doze anos, com o objetivo de prosseguir os estudos na capital, Gilda mudou-se de Araraquara para a cidade de São Paulo, onde passou a viver em companhia da tia-avó e madrinha Maria Luísa Leite Moraes de Andrade (1859-1948), a “Vovó laiá”, mãe de Mário de Andrade. Na companhia do escritor e de sua família, ela residiu na casa da Rua Lopes Chaves, no bairro da Barra Funda, de 1931 até 1943. Oneyda Alvarenga, assim como Gilda, se mudou para a capital paulista a fim de estender o período de estudos e tornou-se promissora artista das letras. Ambas, no entanto, não granjearam reconhecimento na literatura, apesar de terem se tornado especialistas em temáticas atinentes às expressões culturais.

Os deslocamentos das duas jovens mulheres tiveram como destino São Paulo, uma cidade em processo de transformação como centro intelectual ainda na década de 1930. Tal deslocamento, figura nas narrativas pessoais de Gilda e Oneyda, publicadas quando elas já haviam se consagrado como intelectuais de prestígio, como fator determinante para suas respectivas projeções no universo intelectual paulistano.

Oneyda esteve vinculada ao grupo autodenominado “Irmãos Pequenos” de Mário, segundo sua listagem era formado por Luís Saia, José Bento Faria Ferraz, Fernando Mendes de Almeida, Paulo Ribeiro de Magalhães e Sylvio Alvarenga. O casamento dela com Sylvio, ambos portadores do sobrenome Alvarenga, revela uma lógica de união entre casais formados por primos. Ele era advogado da

Justiça Militar, ela, filha de um funcionário público e em sua linhagem materna vinculava-se a Francisco Paoliello, deputado estadual (1907-1912) e deputado federal por Minas Gerais (1912-1920). Para além do mero registro de detalhes biográficos, interessa a esta proposta de pesquisa entender como os dilemas geracionais se expressam institucionalmente, pois evidenciam-se as regras que regem um mesmo horizonte intelectual na constituição de organizações culturais.

Para entender as relações da tríade formada por Mário, Gilda e Oneyda, a análise de suas obras abrange as diferenças de gênero e de geração, escolaridade e fração de classe, cidade de origem e proficiência linguística, posição social e posicionamento. Se Gilda assumiu o posto de assistente de Roger Bastide na USP em 1943, a partir de 1954 passou a lecionar no curso de Estética, a carreira da Oneyda sempre esteve vinculada à Discoteca Pública, onde atuou como organizadora da instituição e sua mais importante diretora. Nesse sentido, é um procedimento anódino e anacrônico aferir o prestígio de cada intelectual, ou almejar comparações de itinerários, pois varia de acordo com cada contexto e o papel desempenhado na esfera pública ou no campo acadêmico. Mesmo sem inserção universitária e sem ocupar o papel de docente, Oneyda Alvarenga teve notável participação em diversas organizações dedicadas aos debates sobre folclore e cultura popular. Enquanto Gilda atrelou sua carreira às funções de docência e de orientação de pesquisas, dedicando especial atenção à estética e à crítica cultural, Oneyda, por sua vez, assumiu funções da “burocracia” do movimento folclorista brasileiro, estabelecendo conexões e articulando alianças com interlocutores como Renato Almeida e Rossini Tavares de Lima.

São Paulo, a metrópole prismática da poesia de Mário, durante a década de 1950, especialmente por causa dos festejos do IV Centenário de fundação, testemunhou múltiplos processos de sua transformação em centro artístico e intelectual. A cidade já era bem distinta da vivenciada durante a Semana de Arte Moderna de 1922, pois a “institucionalização da vida universitária” alterou “o estilo de

reflexão, assim como a constituição das organizações culturais, os museus, os teatros, o cinema, conferiram o lastro material à divulgação de obras produzidas no exterior, adensando o processo de trocas culturais" (ARRUDA, 2001, p. 20).

A cidade que Gilda e Oneyda conheceram na década de 1930 se transformou em um ambiente urbano bastante diferente quando elas iniciaram na vida profissional. Em 1940, quando tinham, respectivamente, 21 e 29 anos, a população da cidade de São Paulo era de 1.326.261 habitantes, sendo 705.089 na faixa entre 20 e 59 anos (53,2%). E, do total divulgado nesse recenseamento do IBGE, 285.469 eram estrangeiros residentes na capital paulista (IBGE, 1947). Em sua acepção sobre as divisões sociais legitimadas mediante a construção de uma ideia de região e de identidade regional, Bourdieu (2010a) destacou a posição dos intelectuais, incluindo os operadores do simbólico situados nas províncias, na classificação que separa o centro e a periferia. As "fronteiras" sancionam o lugar de origem e as divisões sociais legitimadas para a constituição da unidade e da identidade de um grupo social proveniente de certa "região." Componente central da luta por classificações, pela definição de categorias de pensamento e pela representação de identidades, a região nasce como espaço estigmatizado, por causa do sotaque, das vestimentas ou do estilo de vida, uma província definida por sua distância em relação ao "centro".

Em contraponto ao historiador da arte Kenneth Clarke, Ginzburg argumentou que a tênue linha que separa a periferia e o centro de um sistema cultural explicita a relação de complementaridade dessa alegoria espacial, um par de categorias que pode sofrer alteração de posição de acordo com processos políticos e econômicos. Afastada do centro, um polo irradiador, de difusão da inovação, a periferia de um sistema cultural é constituída pelas cidades do interior e suas elites locais com mais escolaridade. Logo, a periferia não é apenas uma alegoria espacializada para repercutir o "atraso", em comparação com o dinamismo dos centros econômicos e políticos,

mas, explicita a dominação simbólica e o conflito decorrente da hegemonia dos grupos sediados nas metrópoles (GINZBURG, 1989, p.7). A categoria “região” depende de regionalistas elaborarem agendas de pesquisa para a defesa das suas particularidades em face da tendência dos intelectuais situados nos centros econômicos nacionalizarem os seus valores culturais, definindo-os como padrão para a identidade nacional (BOURDIEU, 2010a). Uma imagem policêntrica do campo intelectual, com trocas entre capital e interior, substitui a crença na existência de um centro incontestado, cuja imposição de hegemonia artística e intelectual seria extensão da força política e econômica para irradiação de modelos no universo cultural (GINZBURG, 1989, p.14).

Escritoras nascidas em cidades do interior, Gilda e Oneyda foram testemunhas oculares das transformações demográficas, institucionais e tecnológicas a partir da década de 1930, quando se mudaram para a capital paulista. Evidentemente, os exemplos abordados por Ginzburg, disputas entre escolas italianas de pintura da parte centro setentrional e da meridional da península, e por Bourdieu, intelectuais regionalistas da Occitânia, estão distantes da conjuntura histórica desta análise. Entretanto, noções centrais de ambos os textos elucidam as condições sociais de ambas as autoras tendo em vista o policentrismo da vida cultural.

No mercado nacional de bens simbólicos, a posição dos defensores do regional é menos concorrida, afinal há menos intelectuais nas cidades do interior. Por outro lado, nascidos nas províncias aproveitam a condição para reverter a sua estigmatização e valorizar a especificidade do seu conhecimento (BOURDIEU, 2010a, p.131), afastando-se assim da marca de origem “caipira”. Pode ser encontrada na análise da organização do mercado de produção e de consumo de bens culturais, a explicação sobre os motivos de certos centros artísticos florescerem em um período histórico e não outros, sobretudo com grande número de produtores (artistas e intelectuais) e consumidores das obras (GINZBURG, 1989, p.26).

Também é indispensável a existência de instituições de tutela, formação e promoção de artistas e de intelectuais, além de dinâmicas para distribuir suas obras em galerias de arte, museus, livrarias e outros espaços de consagração (Ibidem, p.32). Por esse motivo, e para se afastar do estigma do provincianismo, o intelectual de província, ou qualquer literato nascido no interior, precisa criar laços com mentores ou mecenas no centro de inovação.

O primeiro encontro entre Oneyda e Mário ocorreu em fevereiro de 1931. Ao se deslocar de Varginha para São Paulo, ela foi morar na casa de conterrâneos residentes na capital paulista, pois a família Rebello era amiga da família Alvarenga. O professor fazia “largamente” a “propaganda” dos talentos da Oneyda no Conservatório. Ela tinha lições de piano duas vezes por semana no Conservatório e duas vezes por mês na casa do Mário (ALVARENGA, 1983, p. 9). Quando regressou a Varginha, foi o mestre quem avisou a discípula dos prazos para os exames gerais. Foi Mário quem solicitou ao diretor do Conservatório, Samuel Archanjo, professor de solfejo da Oneyda, para que ela fizesse os exames fora da data agendada, sem pagar taxas adicionais. Em carta de julho de 1934, Mário de Andrade informa à discípula, uma “mineirinha poeta a valer”, que comentou os poemas dela com Manuel Bandeira, pois teve “o gostinho de anunciar para alguns amigos, especialmente mineiros” (ALVARENGA, 1983, p. 63). Durante 1934, Mário enviou conselhos por carta para sua aluna, então residente em Varginha. Quando Oneyda recebeu o convite para colaborar com o *Diário de Minas*, o professor ensinou que ela deveria então aceitar: “se firme em Minas, o que será de grande importância para sua vida prática”. Na mesma carta, escrita em 26 de dezembro de 1934, Mário resumiu:

Saiba fazer do mundo um objeto de contemplação, naquilo em que essa maneira de ser não prejudique a sua atividade e enriqueça vocês de experiências humanas. E você está em Minas, comendo, dormindo e sofrendo em Minas, como é a minha doutrina. Sua *pátria* agora é Minas.

Não no sentido vulgar, burguês e sentimental de pátria, que isso só prejudica e diminui o indivíduo, mas no sentido daquilo em que você vive e em que você é útil (ALVARENGA, 1983, p. 71).

O retorno da discípula a São Paulo seria costurado por Mário a partir da comunicação sobre a nomeação dele para o cargo de diretor do Departamento de Cultura. Na carta de 6 de maio de 1935, ele informou que o Prefeito Fábio Prado havia fornecido condições para a montagem da instituição. Mário perguntou a Oneyda se ela aceitaria o convite: uma vaga para “um emprego público aí duns 700\$000 talvez, você aceitava?” (ALVARENGA, 1983, p. 104). Na mesma correspondência, ele informa que ficaria “contentíssimo” com o retorno dela, mas entenderia, pois, o “o ordenado é pequeno e o trabalho bastante”, por esse motivo que havia imaginado “pedir para você em Belo Horizonte ou Rio”, com a mediação do Ministro da Educação e Saúde Gustavo Capanema.

Se a amizade de Oneyda com Mário nasceu como uma relação entre professor e aluna, caminhando, em seguida, para uma “relação íntima entre uma jovem intelectual com um pensador-artista atormentado” (IONTA, 2013, p.146), a relação de Gilda com Mário, por sua vez, foi balizada pelos laços de parentesco. O retrato memorialístico que a intelectual preservou de seu primo é composto por três imagens distintas: a da infância, quando ele passava as férias do Conservatório na cidade de Araraquara (SP), dividindo-se em duas estadias, na fazenda Santa Isabel (dos pais de Gilda) e na Chácara Sapucaia (de Zulmira e Pio Lourenço Corrêa); a da adolescência, no período ginásial em que ela se muda para São Paulo, na Rua Lopes Chaves; e, por último, quando ingressa na universidade e têm suas primeiras incursões literárias, ocasião em que Mário se torna seu conselheiro e, até certa altura, seu confidente (SOUZA; CANDIDO, 1994, p.9).

Na primeira imagem, Mário é um parente da cidade que, ao passar as férias na fazenda da família, rompia com a rotina da vida isolada no interior. Na segunda imagem, Gilda tinha 12 anos quando, na companhia de sua irmã mais velha, partiu de Araraquara em direção

à São Paulo e foi morar na casa da “vovó laiá”, mãe de Mário, sua tia-avó paterna. Nesta segunda lembrança de seu período de convivência com o escritor, a figura de Mário se transforma, ele deixa de ser o tio disponível das férias na fazenda e se torna o “homem ocupado, um escritor conhecido cujo nome saía nos jornais” (SOUZA; CANDIDO, 1994, p.11).

A atmosfera da casa em que viveram juntos na Lopes Chaves era ordenada por um duplo: de um lado, os hábitos interioranos mantidos pelos mais velhos e ainda vivos na rotina doméstica, de outro, a presença renovadora de Mário de Andrade. Ficava claro o contraste entre o mundo rural e o urbano, e a disputa simbólica entre ambos, isto é, o antigo estilo patriarcal e a emergência de novos regimes de sociabilidade que reverberam em novas relações entre o feminino e o masculino. No âmbito da divisão operada pelo marcador de gênero, o primeiro andar da casa era caracterizado por um ambiente preponderantemente feminino, ocupado pelas funções domésticas e por sermões familiares acompanhados do bordado e do tricô. Já no segundo andar começava outra realidade; o espaço habitado por Mário, era o polo masculino que Gilda (1994) considerava ser distinto porque contava com a biblioteca do escritor, obras de arte modernistas e decorações marajoaras que ele havia trazido da Amazônia. A divisão estava simbolizada, portanto, entre o “mundo do aprendizado doméstico feminino” e o “mundo extraordinário dos livros”, associado ao universo masculino.

Apesar de nunca ter integrado o corpo docente da USP, Mário esteve próximo da instituição, como influência nos estudos e pesquisas produzidas na então recente universidade ou atuando à frente do Departamento de Cultura do Município de São Paulo. Ele foi convidado pelos jovens universitários da revista *Clima* a escrever o artigo de abertura da revista, “Elegia de Abril”, onde saudou a nova geração de críticos que, por sua vez, a despeito de assumirem uma perspectiva mais sociológica, associada a um rigor acadêmico e científico, faziam questão de explicitar o débito em relação ao projeto estético do modernismo paulista de 1922 (PONTES, 1998, p. 74-75).

Gilda foi a principal responsável por estabelecer a aproximação entre o modernista e os membros da revista. É no contexto de encontro entre as duas gerações que Mário escreve um poema em que ela e seus colegas são mencionados. A ensaísta aparece retratada no seguinte quarteto: "O arreliquim de Tintagiles, Gilda, / Me esconde tudo, neblina. / A hera deu flor... A saudades / Lilá ri das inquietações." (ANDRADE, 1987, p. 368). Para Gilda (1994, p. 24), a estrofe condensa "a trajetória da menina que ele vira crescer, ajudara a se encontrar e agora se afastava, sem remorso, em busca do seu próprio destino". Vale lembrar que, naquela ocasião, Gilda tinha acabado de se casar com o colega de faculdade e de *Clima*, o crítico literário Antonio Candido. Segundo as memórias da própria autora, Mário temia que ela tivesse um destino "mais parecido com o de toda mulher", abandonando as vocações intelectuais para se dedicar exclusivamente ao casamento.

Após deixar a Rua Lopes Chaves, Gilda começou a endereçar cartas ao Rio de Janeiro, período em que o escritor se transferiu para lecionar na cátedra de história e filosofia da arte do Instituto de Artes da então Universidade do Distrito Federal. As cartas deixam vestígios da construção de uma formação intelectual e da influência do escritor sobre ela (os títulos dos livros lidos, a forma de leitura e as dúvidas relatadas). Nas correspondências, Gilda comenta o cotidiano e as dificuldades que enfrentava na faculdade; informava Mário das atividades que realizava no Grupo de Teatro Universitário (GUT) - do qual só participava como tradutora, pois os pais não a deixavam subir no palco com medo que ela "tomasse gosto"; fala do "problema com as mães" ocasionado pela participação de mulheres no grupo de teatro, ainda mais por serem moças vindas do interior; conta dos encaminhamentos de sua pesquisa e de sua atuação no curso de Roger Bastide sobre sociologia religiosa, aproveitando o espaço para solicitar a Mário dicas para a escrita do trabalho (em uma das cartas, após avaliar as opções dadas pelo primo, escolhe como tema: "o culto aos espíritos maus no povo brasileiro").



Ao retomar a influência de Mário para sua geração Gilda tece o seguinte comentário:

Foi a partir deles [de Mário de Andrade e de Gilberto Freyre] que a geração de moços, que entre 1935 e 1940, ainda não marcada pela especialização, começou a avaliar o conceito de cultura, de identidade nacional, a discutir com isenção o problema da mestiçagem e os rumos que a arte brasileira devia tomar. As conquistas obtidas eram em geral provisórias e não se apoiavam na segurança racional dos sistemas. Mas naquele momento de transição entre o sonho das vanguardas e a chegada vitoriosa dos especialistas, delineavam à nossa frente um recorte novo da realidade. Talvez uma invenção da realidade, tal como de tempos em tempos a arte efêua, para renovar o sentimento da divindade, do homem ou, mais humildemente, da paisagem (SOUZA, 2005, p.69-70).

## MÁRIO EM NOVOS CONTEXTOS

Em 1955, 10 anos após o falecimento de Mário, o *Correio da Manhã* publicou uma entrevista do jornalista Francisco de Assis Barbosa com Carlos de Moraes Andrade, irmão do poeta, advogado, político, filiado ao Partido Democrático, ao Partido Constitucionalista de São Paulo (a partir de 1934) e à UDN (a partir da fundação do partido em 1945). No primeiro texto da série “Mário de Andrade em família”, é informado ao público que “Oneyda Alvarenga e Gilda de Melo Sousa (sobrinha do escritor e esposa de Antônio Cândido) estão organizando tudo que ficou inédito ou apenas publicado em jornais e revistas - gavetas e mais gavetas de recortes”. Assis Barbosa, ao comentar sobre a casa na rua Lopes Chaves, avalia que “é a mesma”, pois “tudo está como Mário de Andrade deixou”, talvez a família estivesse esperando um novo uso para o local, p. o Museu Mário de Andrade, “uma ideia vaga, bailando no ar”.

Também em 1955, Ruy Santos, fotógrafo e cineasta ligado ao PCB, produziu o curta-metragem *A Casa de Mário de Andrade*, cujo roteiro foi escrito por Gilda de Mello e Souza.

Na terceira reportagem da série, Assis Barbosa busca entender o “absenteísmo” do Mário pela ótica do irmão Carlos. Logo no início do texto há um resumo da vida doméstica: “quando a família se mudou para a Barra Funda, Mário de Andrade tornou-se o senhor absoluto em Lopes Chaves, 106”. Na casa, o escritor morava com a empregada doméstica Sebastiana, a madrinha e tia Nhanhã, a mãe Maria Luísa e a irmã Lourdes, secretária dele até se casar em 1936. Em relato para esse especial do *Correio da Manhã*, Oneyda relembra que pretendia morar em São Paulo para estudar, então “Mário não teve dúvida”: “ofereceu-me a casa, dizendo: ‘se é por falta do carinho de mãe e parentes, você aqui terá outra mãe e outra tia’”. Para Carlos, o seu irmão preconizava a “revolução estética”, pois era absenteísta, indiferente aos fatos políticos, “não era apenas apartidário, mas apolítico”. Mesmo assim, Mário visitou o irmão quando esteve preso, em 1930 e em 1937. Foi com o golpe do Estado Novo, na interpretação do irmão Carlos, que o intelectual compreendeu o seu papel na vida política. Afinal, o “Departamento fora ideia sua”, porém, do “dia da democracia para noite da ditadura viria esboroar-se todo o seu trabalho, construído sabe Deus como, com que sacrifícios”.

De que maneira o renitente tema das vanguardas nacionais habilitou Mário e as duas intérpretes de sua obra como personagens imprescindíveis para analisar a Semana de 1922? A extensão para novos contextos promoveu um padrão interpretativo para analisar temas modernistas como a relação entre estética e consciência nacional, a vinculação entre tradição e modernidade, as fronteiras porosas do urbano e do rural, a escolha pela transgressão da vanguarda ou pela conservação do academicismo. O modernismo, termo polissêmico, e a participação de Mário na Semana de 1922, ganharam novos contornos após o falecimento do escritor. Nas duas tabelas abaixo, listamos os principais trabalhos que organizaram a

obra de Mário de Andrade em novos contextos, sobretudo com a publicação das *Obras Completas* pela Livraria Martins Editora. Em 1944, quando Mário já contava mais de 50 anos, a editora publicou na série de *Obras Completas* a terceira edição de *Macunaíma* e *Pequena História da Música*, cuja primeira edição foi lançada em 1942.

**Quadro 1** – Produção intelectual da Oneyda sobre o legado

Título	Ano	Editora	Cidade	Observações
<i>Danças Dramáticas do Brasil</i>	1959	Livraria Martins Editora	São Paulo	Vol. XVIII das <i>Obras Completas</i>
<i>Música de Feitiçaria no Brasil</i>	1963	Livraria Martins Editora	São Paulo	Vol. XIII das <i>Obras Completas</i>
<i>Mário de Andrade, um pouco</i>	1974	José Olympio	Rio de Janeiro	Financiamento da Secretaria de Cultura, Esportes e Turismo de São Paulo
<i>Mário de Andrade, Oneyda Alvarenga: cartas</i>	1983	Duas Cidades	São Paulo	
<i>Os Cocos</i>	1984	Livraria Duas Cidades/INL	São Paulo/DF	Edição comemorativa do 90º aniversário de nascimento
<i>As melodias do boi e outras peças</i>	1987	Livraria Duas Cidades/INL	São Paulo/DF	

Fonte: elaboração da autora e do autor.

Em 1961, durante campanha promovida por Andrade Muricy, então crítico musical do *Jornal do Commercio*, esse periódico do Rio de Janeiro publicou a galeria dos membros efetivos da Academia Brasileira de Música<sup>7</sup>. Iniciada em 8 de janeiro com o perfil-ficha de

7 João Baptista Julião, na sessão de fundação da Academia Brasileira de Música em 1945, assumiu a função de procurador e recolheu as assinaturas dos membros residentes em São Paulo: Arthur Pereira, Furio Franceschini, Francisco Casabona, João da Cunha Caldeira Filho, João Gomes Júnior, João de Souza Lima, Martin Braunwieser, Mozart Camargo Guarneri, Samuel Archanjo dos Santos, Paulo Florence, Savino de Benedictis e Oneyda Alvarenga. Esses fundadores, que não participaram dos atos de organização administrativa da ABM no Rio de Janeiro, reuniram-se no Instituto Musical São Paulo, instituição fundada por João Baptista Julião, para a assinatura dos documentos de procuração.

Heitor Villa-Lobos, fundador e primeiro presidente até seu falecimento em 1959, a relação até novembro de 1961 tinha apresentado ao público resumo das biografias de 41 membros. Cada acadêmico deveria enviar o *curriculum vitae* e lista de suas obras. O vigésimo perfil foi o de Oneyda Alvarenga, em 28 de maio de 1961, com informações biográficas (data e local de nascimento), além da lista de "Obras principais". Organizado em quatro seções, o arrolamento consistia em obras "publicadas", "escritas para a Discoteca Pública Municipal de S. Paulo", "obras organizadas, com introduções e notas, de documentos e estudos de folclore musical deixados por Mário de Andrade" e "obras inéditas". Além da ABM, Oneyda também integrou organizações como o Conselho Nacional de Folclore, o International Folk Music Council e a Association Internationale des Bibliothèques Musicales.

Sobre a trajetória intelectual de Oneyda, o perfil biobibliográfico comenta que "foi decisiva para a formação de sua cultura e para a sua orientação vocacional o influxo direto recebido de Mário de Andrade, de quem foi a principal e fidelíssima assessora na maioria dos seus multiformes empreendimentos". No "empreendimento" de construção da Discoteca, entidade "modelar em nosso país", Oneyda "organizou com notável eficiência, de acordo com plenamente atualizado rigor técnico e inteligente adequação à sua funcionalidade de instrumento de trabalho". A autora então era a legatária dos comentários sobre música e folclore, pois

tem gerido dedicada, inteligentemente o precioso espólio dos inéditos e dispersos de Mário de Andrade, no terreno folclórico, devendo-se-lhe a ordenação, adaptação, e por fim, a respectiva publicação, sempre precedida de significativas introduções [...] os seus livros e as suas numerosas monografias, quase sempre versando sobre folclore fizeram de sua autora acatadíssima autoridade, das maiores que possuímos nessa ciência social, e, como ocorre também com Helza Camêu, forrada de sólida base musical e musicográfica (ACADEMIA BRASILEIRA DE MÚSICA, 1961, p. 3).

Quadro 2 – Produção intelectual da Gilda sobre o legado

Título	Ano	Editora	Cidade	Observações
<i>O tupi e o alaúde: uma interpretação de Macunaíma</i>	1979	Duas Cidades	São Paulo	
<i>Obra Escogida, de Mário de Andrade.</i>	1979	Biblioteca Ayacucho	Caracas	Prólogo: "El Tupi y el Laúd"; v. 56 da Biblioteca Ayacucho
<i>Os melhores poemas de Mário de Andrade.</i>	1988	Global	São Paulo	Seleção e apresentação do texto.
"O colecionador e a Coleção"	1988	Edusp	São Paulo	Introdução do livro <i>Coleção Mário de Andrade: Artes Plásticas</i>
"Sobre o banquete"	1989	Duas Cidades	São Paulo	Orelha de <i>O banquete</i> , de Mário de Andrade
<i>O arcaico e o moderno. A amizade epistolar entre Mário de Andrade e Pio Lourenço Corrêa.</i>	2009	Ouro Sobre Azul - SESC-SP	São Paulo e Rio de Janeiro	Introdução do livro <i>Pio &amp; Mário</i> : diálogo da vida inteira

Fonte: elaboração da autora e do autor.

O movimento de ideias de Gilda sobre Mário de Andrade retoma quase todos os períodos de produção e atuação do escritor nos campos cultural e político brasileiro. Sua leitura aproximada e íntima visa captar as múltiplas imagens deixadas por ele, desde o ano da publicação de *Há uma gota de sangue em cada poema*, em 1917, até sua morte, em 1945, esquadrinhando, assim, todas as suas facetas: literatura, poesia, música, etnografia, folclore, arquitetura, artes plásticas, fotografia, crítica literária, políticas culturais.

Apesar do amplo recorte temporal e temático de seus escritos sobre Mário, o exercício de ligação entre texto e contexto permite à ensaísta captar as transformações e mudanças sociais ocorridas na primeira metade do século XX, assim como, os grupos, tradições intelectuais e artistas próximos da rede estabelecida pelo intelectual modernista, auxiliando-a a explicar a estrutura da obra e o teor de suas ideias.

Para Gilda (2005, p. 10), foi no contexto de transformações radicais do Brasil que Mário viveu “o drama do artista contemporâneo, ao mesmo tempo artista e homem que não quer abandonar nem os direitos desinteressados da arte pura, nem as intenções interessadas da arte social”.

Mário de Andrade é, portanto, um grande tema de sua interpretação. Nos ensaios sobre o escritor, Gilda condensa analiticamente elementos e episódios pessoais da vida de Mário aos problemas centrais de sua obra. Diante disso, como apontou Wisnik (2007, p. 211), ela demonstra uma “visão totalizante do escritor”, pois consegue manter, simultaneamente, uma distância metodológica necessária à análise científica (que empreendeu na universidade) e uma “uma proximidade subjetiva inevitável”, inerente à relação consanguínea e afetiva estabelecida entre eles.

Por fim, sublinhamos o destaque conferido por Gilda às personagens ligadas ao núcleo familiar de ambos, sobretudo a figura do patriarca da família - e avô de Mário - Joaquim de Almeida Leite Morais (1835- 1895), com o objetivo de captar o processo mais amplo no qual se insere a vida-obra andradina em seus aspectos contraditórios e conflituosos. Além disso, como mostra a Tabela 2, ela foi responsável por uma série de publicações e coletâneas dedicadas à obra de Mário. Com isso, a partir de notas, introduções, orelhas de livro, comentários críticos, prólogos e textos dispersos, ela construiu sua interpretação, ainda que dispersa, sobre ele, consagrando-se, desse modo, como sua herdeira intelectual.

## CONDIÇÕES SOCIAIS DE PRODUÇÃO INTELLECTUAL DAS HERDEIRAS

Se intelectuais podem se vincular a diferentes tradições intelectuais devido a intercâmbios acadêmicos, exílio voluntário ou forçado, publicação e tradução de livros em diferentes idiomas,

variadas formas de divulgação de artigos, participação em eventos internacionais, há então uma possibilidade de alteração na conformação das agendas em um contexto nacional. Além de partir das tradições já conhecidas em seu contexto intelectual de origem, cada intelectual passa a enfrentar novos desafios de interpretação da realidade social, sobretudo quando está fora do seu lugar de origem. A força do sobrenome é um indício que revela as relações sociais que contribuem, por laços matrimoniais, familiares, de amizade e de vicinalidade, na construção de prestígio. No contexto analisado, sobrenomes relevantes para o meio intelectual paulistano, como Prado, Penteado e Matarazzo, aparecem em cena com papéis no mecenato ou na ocupação de posições prestigiadas.

Mário de Andrade, em seu vasto conjunto de correspondências, construiu e fortaleceu redes de intelectuais, incluindo em seus debates algumas interlocutoras como Gilda e Oneyda. Essas legatárias de uma tradição intelectual, em suas respectivas atividades, fomentaram a constituição de um estatuto de clássico a um conjunto de publicações. As duas autoras, portanto, contribuíram para a formação de linhas interpretativas a respeito do papel de Mário no movimento modernista e organizaram algumas das ideias do autor a respeito de questões estéticas. Com seus esforços de sistematização das correspondências ou das proposições teóricas, as herdeiras rotinizaram o estilo vanguardista do modernismo em São Paulo. Os vínculos familiares e de amizade entrelaçaram as trajetórias de Mário, Gilda e Oneyda, porém, como efeito nos processos de constituição de geração de intelectuais, as jovens interlocutoras seguiram o mentor na construção póstuma dos modos de ler a obra polissêmica do escritor paulistano. Aliás, nos espaços de sociabilidade, que aproximam os indivíduos, são criados pertencimentos grupais mediados por “pais fundadores” de uma tradição, por esse motivo no ambiente intelectual

os processos de transmissão cultural são essenciais; um intelectual se define sempre por referência a uma herança, como legatário ou como filho pródigo: quer haja um fenômeno de intermediação ou, ao contrário, ocorra

uma ruptura e uma tentação de fazer tábua rasa, o patrimônio dos mais velhos é, portanto, elemento de referência explícita ou implícita (SIRINELLI, 2003, p. 254-255).

A relevância contemporânea das obras dessas duas guardiãs da memória, aliás, pode ser comparada pela bibliografia dedicada às suas respectivas obras. As redes ao redor da Gilda, tanto na revista *Clima* como na vida universitária institucionalizada da USP, formaram laços perenes, possibilitando continuidade entre o pensamento da autora com o de seu grupo de orientandos, intérpretes dos textos e sucessores. Ela tornou-se uma das professoras universitárias que tiveram biblioteca ou documentação preservadas em instituições arquivísticas<sup>8</sup>. Oneyda, por sua vez, ocupou posições similares a outras mulheres organizadoras de instituições, consultoras ou assessoras de órgãos estatais, função distante de prestigiosos cargos de catedráticos ou de formulação teórica.

Nas políticas recentes de preservação da memória institucional da ciência no Brasil, inclusive das Ciências Sociais, perderam espaço as pesquisas cujos temas, como o folclore musical, tiveram seu prestígio diminuído ou se tornaram periféricos nos arranjos universitários. Distante de uma proposta embasada exclusivamente na história das ideias, nosso texto buscou cartografar a rede de relações e suas implicações no ambiente intelectual, sobretudo no mercado editorial. As duas autoras, na condição de guardiãs da memória do Mário, expandiram para a comunidade de especialistas, especialmente das Ciências Humanas, e para um público mais amplo, suas interpretações sobre a influência de Mário de Andrade, estendendo as linhas de força das suas ideias modernistas para outros contextos.

8

O acervo de Gilda de Mello e Souza e de seu marido, Antonio Candido, foi doado pela família ao Instituto de Estudos Brasileiros da Universidade de São Paulo (IEB-USP) em 2018.



## REFERÊNCIAS

- ACADEMIA BRASILEIRA DE MÚSICA. **Jornal do Commercio**, Rio de Janeiro, 28 de maio de 1961, 2º Caderno, p.3.
- ANDRADE, Mário de. **Poesias completas**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1987
- ARRUDA, Maria Arminda do Nascimento. **Metrópole e Cultura: São Paulo meio de século**. Bauru: Edusc, 2001.
- BARBOSA, Francisco de Assis. Senhor absoluto em Lopes Chaves. **Correio da Manhã**, Rio de Janeiro, 1º caderno, 26 de março de 1955, p. 8.
- BARBOSA, Francisco de Assis. A grande lição: o golpe de 37. **Correio da Manhã**, Rio de Janeiro, 1º caderno, 16 de abril de 1955, p. 8.
- BOURDIEU, Pierre. A identidade e a representação. Elementos para uma reflexão crítica sobre a ideia de região. *In: O poder simbólico*. Tradução de Fernando Tomaz. 13ª edição. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010a [1980].
- BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. *In: AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta de Moraes (org.) Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 2010b.
- CORRÊA, Mariza. **Antropólogas & Antropologia**. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2003.
- GINZBURG, Carlo *et alli*. **A micro-historia e outros ensaios**. Tradução de Antonio Narino. Lisboa; Rio de Janeiro, RJ: DIFEL: Bertrand Brasil, 1989.
- IBGE. **Anuário estatístico do Brasil**. Rio de Janeiro: IBGE, v. 7, 1947.
- IONTA, Marilda. Oneyda Alvarenga escreve a Mário de Andrade. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, São Paulo, n. 57, p. 161-180, 2013.
- PONTES, Heloísa. **Destinos mistos: os críticos do grupo Clima em São Paulo (1940-68)**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- PONTES, Heloisa. **Intérpretes da metrópole: história social e relações de gênero no teatro e no campo intelectual, 1940-1968**. São Paulo: EDUSP, 2010.
- SIRINELLI, Jean-François. Os intelectuais. *In: Por uma história política*. René Remond (org); tradução Dora Rocha. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003.
- SOUZA, Gilda de Mello e. **A ideia e o figurado**. São Paulo: Duas Cidades; Ed.34. 2005.
- SOUZA, Gilda de Mello e.; CANDIDO, Antonio. A lembrança que guardo de Mário. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, São Paulo, IEB/USP, n.36, pp.09-25, 1994.
- WISNIK, Jose Miguel Soares. O ensaio impossível. *In: Gilda, a paixão pela forma*. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2007.



# 3

*Bárbara Vital de Matos Oliveira*

## **O ENGENHEIRO ITAMAR FRANCO, ENTRE A TRADIÇÃO E O MODERNO**

DOI: 10.31560/pimentacultural/978-85-7221-177-2.3

## INTRODUÇÃO

O caminho para o moderno, pelo qual o Brasil passou entre os séculos XIX e XX, foi marcado pela presença, nas arenas políticas decisórias, de atores que não pertenciam à ordem política tradicionalmente estabelecida pelos oligarcas das elites regionais. É preciso duas ressalvas sobre este contexto antes de prosseguirmos. Em primeiro plano, falamos em “caminho para o moderno” porque a modernidade é projeto desenvolvido por um longo processo de alterações institucionais, o qual não propôs grandes rupturas com instituições e poderes já estabelecidos na sociedade brasileira. E, em segundo lugar, como parte desse espírito que evitava grandes rupturas sociopolíticas, seus atores não pertenciam à ordem política tradicional naquele momento, mas sim à vida social e ao contexto dessas oligarquias.

A modernidade como projeto se vinculava ao desejo de urbanizar o país e impessoalizar processos da administração pública segundo ideais republicanos utilizando parâmetros científicos e racionais. Escolas técnicas, universidades e outros círculos intelectuais cumpriam o papel de formação profissional e política dos “bacharéis” como classe política. Os bacharéis foram a síntese das alterações sem ruptura que marcaram a modernidade no Brasil, uma vez que eram oriundos das famílias de elite do país. Eles renovaram o poder da autoridade tradicional dessas elites ao se legitimarem no campo político pela posse do diploma, considerado um sinal social de autoridade sobre os saberes necessários à modernização. Diferente dos coronéis e do clero, os bacharéis frequentemente se posicionavam no campo político legitimados pelo conhecimento técnico-científico e a disposição para o “dever” de pensar um modelo civilizatório para o Brasil, apoiado na urbanização, no desenvolvimento de infraestrutura e da tecnologia, além de eficiente controle social, como veremos mais adiante.

Por não se tratar de um período ou eventos delimitados, neste artigo, definimos modernidade por meio de características abordadas por Domingues (1998, p. 213), sendo um processo no qual instituições historicamente contingentes surgem ou se transformam segundo demandas individuais e/ou coletivas orientadas pelo apreço racionalista e cientificista. Este processo também abarca as consequências não-intencionais advindas dos projetos dessas institucionalidades. Esta definição serve de contexto à perspectiva debatida ao longo deste texto, na qual o diploma de bacharel funcionava como um marcador de distinção social da elite ao mesmo tempo em que era um sinal de adaptação das oligarquias a um modelo de Estado paulatinamente mais burocrático e pretensamente impessoal.

O título acadêmico era a liminaridade entre a tradição e a modernidade na arena política, espaço em que os tradicionais oligarcas e outras forças políticas de classes populares ou revolucionárias não poderiam ocupar. Este espaço preenchido pelos bacharéis no imaginário social se estabeleceu a partir da crença difundida de que funções políticas deveriam se apoiar em parâmetros técnicos que o bacharel era possuidor, sobretudo para pensar um projeto de país orientado para a urbanização, infraestrutura e forte controle social. O bacharelado para os filhos das elites regionais mostrava tanto uma certa dotação natural quanto habilidades necessárias ao fazer político. Socialmente, a aquisição desses saberes se dava por via do exercício intelectual durante a formação e no processo de exercício profissional do bacharel (CODATO; COSTA; MASSIMO, 2014).

A demanda por racionalização da administração pública para o Brasil “alcançar” a modernidade – associada frequentemente à urbanização e ao controle social – colocou a figura do bacharel no centro da política nacional. Raymundo Faoro (2021) fala de “bacharéis reformistas” que integravam as forças políticas liberais no Brasil junto aos militares e aos revolucionários. Nesses setores da sociedade brasileira, as ideias circulavam via discussões que buscavam a cientificidade e a racionalidade como critério para legitimar

a aplicação de suas proposições no tecido social. Estas aplicações, por vezes, eram estranhas aos métodos das forças políticas tradicionais que tentavam manter o controle político centralizado nas elites regionais; entretanto, os dispositivos de organização e o controle social sugeridos pela “racionalidade” técnico-científica dos bacharéis eram úteis também ao poder tradicional. Embora o diploma de bacharel não garantisse acesso à arena política, ele foi amplamente utilizado por políticos como sinal de distinção social entre aqueles que podiam pensar e administrar a sociedade e os que deveriam ser tutelados e controlados.

Se é verdade que o chamado “bacharelismo”, empapando a inteligência brasileira, marcava com seu sinete todas as manifestações dessa inteligência, ao ponto de nem as ciências médicas discreparem da regra – o fato é que as reações mais fecundas contra essa influência partiram exatamente daqueles pioneiros dos estudos sociais, cujos esforços se coroaram com a criação desses cursos em nível superior, prepostos a formar pessoas habilitadas a pensar de modo científico, e não somente formal e normativo, sobre a realidade social (PINTO, 2012, p. 280).

A legitimidade é conceito central para compreensão de como o título de bacharel foi importante para a presença desses indivíduos no campo político moderno. Ela se manifestava no reconhecimento coletivo de que o título profissional certificava quais indivíduos possuíam os saberes necessários para alcançar a ordem social e os valores compartilhados pela sociedade daquela época. Sobre a legitimidade, Almeida e Adorno comentam que

O sistema cultural formado por esses valores compartilhados seria ancorado nos sistemas de ação, por um lado, pelo processo de internalização no sistema de personalidade e, por outro, pelo processo de institucionalização no sistema social. Nesse sentido, para Parsons, a legitimidade seria um aspecto importante da integração dos elementos motivacionais e culturais/normativos da ação (ALMEIDA; ADORNO, 2021, p. 8).

A modernidade no Brasil foi fortemente marcada pela tecnocracia, na qual engenheiros e especialistas apresentariam soluções científicas a toda sorte de problemas sociais. Ferreira Jr. e Bittar (2008) definem os tecnocratas como

[...] os experts (técnicos) responsáveis pela aplicação das novas tecnologias na administração do poder de Estado, ou seja, das técnicas empregadas no âmbito das ações governamentais com o objetivo de se alcançar a eficiência na racionalização dos recursos financeiros aplicados nos vários setores das políticas estatais. "O governo dos tecnocratas" é denominado pela ciência política de "tecnocracia". A expressão tecnocracia foi "lançada nos Estados Unidos quando da Primeira Guerra Mundial (1914-1918) para designar governo dos técnicos, difundindo-se na época do *New Deal*". Em síntese: os tecnocratas são os "*managers* ou técnicos de categoria superior, colocados à frente de grandes empresas ou de departamentos oficiais do Estado" (Sousa *et al.*, 1998, p. 515-516). Já Bresser Pereira (1982, p. 86) afirma que "o conceito de tecnoburocracia decorre do de técnico. Tecnoburocracia é o governo dos técnicos. É o sistema em que o poder está nas mãos dos técnicos, sejam eles economistas, engenheiros, administradores públicos e privados ou militares profissionais. Colocada nesses termos, tecnocracia seria um tipo de oligarquia: a oligarquia dos técnicos. Opõem-se, portanto, a outros sistemas políticos, particularmente à democracia" (FERREIRA JR.; BITTAR, 2008, p. 351-352).

Apesar do desejo republicano de impessoalidade da administração pública, o ideal tecnocrático sempre conviveu com o patrimonialismo e a pessoalidade da administração pública brasileira, a começar pela origem familiar tradicional dos bacharéis. A tecnocracia no Brasil não foi oposição à política tradicional, mas, antes de tudo, resultado dela.

O objetivo deste texto é examinar a ambiguidade entre tradição e moderno na imaginação e práxis política na modernidade no Brasil, através da atuação dos bacharéis na política. Para isso,

apresenta-se dividido em duas sessões. A primeira é “A engenharia, entre o saber e o poder”, que aborda a relação entre a Engenharia e a Política, tensionando questões como legitimidade, modernidade e ação política em torno dos bacharéis em Engenharia. Nessa sessão, há um breve aprofundando no caso do estado de Minas Gerais, dada sua centralidade histórica, política e econômica no cenário nacional desde o período imperial, o que permitiu que políticos locais alcançassem postos relevantes nas diferentes formatações das Assembleias Legislativas, do Congresso Nacional, do Senado e, desde a Proclamação da República, da presidência do país. A relevância de Minas Gerais na política nacional é o contexto pelo qual a segunda sessão, “O mineiro por Itamar, entre o bonde e o fusca”, se desenvolverá. Nessa parte, é abordada a atuação de Itamar Franco, ex-presidente do Brasil e uma das figuras mais emblemáticas da política nacional desde a época dos bacharéis. A trajetória de Itamar nos ilumina sobre o papel social e político dos engenheiros, bem como o entrelaçamento entre ação e imaginação para compreendermos o Brasil moderno.

Este artigo é um recorte da pesquisa desenvolvida pela tese de doutorado defendida pela autora em agosto de 2022, intitulada *Entre lembranças, esquecimentos e silenciamentos: trajetória e legado de Itamar Franco* (OLIVEIRA, 2022), que investiga e analisa os esforços de preservação da memória e do legado da persona política de Itamar Franco na cidade de Juiz de Fora (MG), e se debruça sobre os principais lugares de memória<sup>9</sup> (NORA, 1993) deste homem público e de sua mineiridade.

9 Sendo estes, centralmente, a sua biografia autorizada (YAZBECK, 2011), o Memorial da República Presidente Itamar Franco, o Instituto Itamar Franco e a Medalha Itamar Franco. A tese, além da aná-minha cabeça lise documental, tem como norte e escopo os enquadramentos da memória (POLLAK, 1992) e os movimentos de memória/esquecimento (HUYSSSEN, 2014) envolvidos nesse processo.

## A ENGENHARIA, ENTRE O SABER E O PODER

A engenharia é um dos marcos da passagem à modernidade no Brasil. Junto aos bacharéis em Direito e Medicina, os bacharéis em Engenharia foram responsáveis por um projeto de país que visava o desenvolvimento urbano e o aprimoramento técnico e estrutural dos processos de produção, sob uma forte ética voltada para a racionalização, burocratização institucional e o trabalho a serviço da sociedade<sup>10</sup>. O projeto de futuro nacional moderno dos bacharéis conviveu com estruturas intrínsecas da sociedade brasileira como o patrimonialismo e a centralização do poder pelas elites regionais. Os processos de centralização ou descentralização do poder dizem respeito à política, mais marcadamente às questões de governo decididas por aqueles que podem ingressar nesta arena, conforme veremos adiante.

A presença dos bacharéis na política nacional foi mais ampla do que a atuação dos políticos-bacharéis. Integrados às estruturas administrativas, os diplomados incentivaram e conduziram o processo de burocratização do Estado, sendo a burocratização entendida como racionalização da administração. Política e burocracia se relacionam intimamente, mas se legitimam por meios e interesses distintos (PAIVA, 2009).

A partir da discussão sobre como operava a legitimidade dos bacharéis no campo da política, é possível ter a dimensão da importância dos processos de sociabilidade estabelecidos nas Faculdades de Engenharia. Os cursos de Engenharia, tal como os de Medicina e de Direito, eram espaços de formação profundamente marcados pela hereditariedade da posição social dos aspirantes a bacharéis.

10 Referências importantes para compreensão e desenvolvimento desse tema: Habermas (2014) e Weber (2011).



A posse do diploma dizia respeito à dimensão simbólica de poder, um sinal público de legitimidade que permitia o acesso dos bacharéis em Engenharia às discussões sobre a administração pública, enquanto a posição econômica e os títulos herdados da família eram fundamentais para a ascensão na carreira política.

O capital político é, em grande medida, uma espécie de capital simbólico: o reconhecimento da legitimidade daquele indivíduo para agir na política. Ele baseia-se em porções de capital cultural (treinamento cognitivo para a ação política), capital social (redes de relações estabelecidas) e capital econômico (que dispõe do ócio necessário à prática política) (MIGUEL, 2003, p. 121).

A dimensão simbólica na qual o bacharelismo se sustentou no Brasil será abordada segundo os conceitos de dominação simbólica e capital político de Pierre Bourdieu (2010). O conceito de capital se relaciona à dimensão simbólica, nas quais tanto as forças políticas quanto a opinião pública validam ou não a presença de um indivíduo nos espaços de poder. Os símbolos de poder que os bacharéis carregavam se manifestavam também em experiência palpável pelos indivíduos. Os engenheiros, por exemplo, alteravam a paisagem e a relação física das pessoas com o espaço. As ideias tecnicistas circulavam em diferentes setores da sociedade e encontravam nas habilidades atribuídas aos bacharéis sua manifestação concreta, na qual o diploma marca a posição objetiva dos indivíduos que o possuíam, enquanto subjetivamente afetava a percepção e apreciação necessárias do mundo experimentado pelas pessoas. A experiência subjetiva deste contexto foi intrínseca à circulação de ideias políticas, jurídicas e sociais abordadas em espaços como jornais, tribunais e instituições político-partidárias. Do acesso público às ideias técnicas se estabeleceu a legitimidade política dos técnicos e bacharéis (GONÇALVES e NOGUEIRA, 2018).

A capacidade de elaborar e difundir ideias de modernização da administração pública e dos mecanismos de controle social via

habilidades retóricas é frequentemente associada aos bacharéis em Direito e Juristas. Contudo, além das habilidades retóricas e origem social, os bacharéis em Engenharia alcançaram relevância política ao aplicar a expertise técnica aos cargos políticos que assumiram, transformando as cidades. Ser engenheiro no Brasil era considerado um marcador de classe desde que esta foi considerada uma das profissões imperiais do país, junto ao Direito e à Medicina. Gilberto Freyre, um dos mais reconhecidos intérpretes do Brasil, para além da obra *Casa Grande e Senzala*, escreveu um livro sobre o tema, chamado *Homens, engenheiros e rumos sociais*, no qual demonstra de que modo essa relação se dá na sociedade brasileira, a partir do significado da palavra *engenharia*:

Engenhar, dizem os dicionários, é inventar, engendrar, maquinar. Vem de engenho: faculdade universitária. Da mesma origem é engenharia: arte de aplicar conhecimentos científicos ou empíricos à criação de estruturas a serviço do homem" (FREYRE, 1987, p. 23).

A engenharia também era conhecida como "ocupação letrada" (CARVALHO, 1996; 2010; CODATO; COSTA; MASSIMO, 2014). No Brasil, engenheiros exercem função política importante desde o século XIX e, dentro do grupo dos profissionais liberais, eram os que apresentavam "melhor condição de constituir a base para uma opinião pública independente" e que, desde aquela época, eram "missionários do progresso, saídos das escolas técnicas (medicina, engenharia, militares), combateram o atraso nas cidades e no interior" (CARVALHO, 2003, p. 101-102). A legitimidade dos engenheiros para pensar a sociedade vinha, sobretudo, do fato de sua habilitação técnica se voltar para elaboração e execução dos projetos de modernização das cidades, sendo "modernização" usualmente entendida como sinônimo de urbanização e industrialização (CARVALHO, 1996; 2003).

[...] o técnico [...] há de ser um especialista no assunto da pasta que é chamado a dirigir (economista para a Fazenda, engenheiro para Transportes ou para Energia, eletrônico para Telecomunicações, etc.), o gênero intelectual abrange várias espécies. Ninguém negaria, por exemplo, aos membros da Academia Brasileira de Letras o diploma de intelectuais, mas também ninguém, em seu juízo perfeito, lhes entregaria postos de governo, salvo honrosíssimas exceções (GUDIN, 1978, p. 145 *apud* FERREIRA JR.; BITTAR, 2008, p. 341).

Engenheiros se comunicavam tanto simbólica quanto concretamente ao desejo coletivo de alcançar na urbanização as aspirações de controle social e civilização. Para Bourdieu (1998), a classe também serve à formação de grupos em sociedades complexas, dada a natureza relacional dos indivíduos que a compõem. Ou seja, das condições homogêneas de existência de indivíduos em uma classe, adquire-se certa homogeneidade nos condicionamentos e práticas, identificando-os. É possível verificar a correlação desta teoria com os engenheiros abordados aqui. Da origem social comum entre estes indivíduos correspondia aos laços hereditários, econômicos e simbólicos orientados para o interesse pelos dispositivos de controle social; da vivência nos ambientes de formação se estabelece a orientação para o “ideal” de construção do país por meio de ação concreta na sociedade.

Numa sociedade avançada, esse trabalho de manipulação simbólica tende a ser monopolizado por especialistas em representação — sindicalistas, políticos, administradores públicos, especialistas em pesquisas de opinião, jornalistas e intelectuais —, que competem pela direção das “operações sociais de nomeação e os ritos das instituições”, através dos quais a descontinuidade social é produzida a partir da continuidade e categorias enraizadas nas divisões objetivas do espaço social emergem como entidades ativas (WACQUANT, 2013, p. 90).

Mario Grynszpan (1999) contribui para esta pesquisa ao trazer a associação entre universidade e mobilidade social. Segundo o pesquisador, há relação entre o peso da escolaridade e o acesso ao prestígio e recursos ascensionais entre grupos médios e superiores. Ele ressalta em seu estudo que, paulatinamente, “a propriedade vinha perdendo força como princípio básico de distinção, enquanto as chamadas profissões — a Advocacia, a Medicina e a Engenharia — ganhavam um progressivo reconhecimento” (GRYNSZPAN, 1999, p. 72-73). Logo, o capital social das relações pessoais permite não apenas o ingresso na carreira universitária, como confere aos formados acesso a uma bem-sucedida trajetória política, na mesma medida.

Algumas figuras históricas mostram como os engenheiros integravam o projeto nacional de modernidade e progresso. Maria Alice Carvalho (1998) desenvolve estudo sobre a trajetória do engenheiro e intelectual André Rebouças (1838-1898). A partir da análise dos valores, ideias e relações com a tradição ibérica de Rebouças, Carvalho expõe a Engenharia como ideologia profissional envolta à questão da burocracia profissional e a iniciativa empresarial, centrais nas concepções de civilização e modernidade do século XIX. Outro trabalho relevante é o de Salgueiro (1997) sobre o engenheiro Aarão Reis (1853-1936)<sup>11</sup>, que aborda como as noções de progresso vão se sobrepondo ao trabalho deste engenheiro. Neste trabalho, Salgueiro (1997, p. 143) destaca que “a busca por racionalidade administrativa, precisão técnica e a organização dos canteiros de obras caracterizam o trabalho de sua geração, que deixou um vasto material iconográfico aberto à pesquisa” [grifo nosso].

A relação entre Engenharia, poder e modernidade se estabelece de forma consistente entre os séculos XIX e XX, sobretudo em estados centrais para a política e economia do Brasil. Minas Gerais tem sua história política diretamente afetada pelas tensões

11

Engenheiro responsável pelo planejamento urbano de Belo Horizonte no século XIX, a então nova capital mineira.

e conversões de interesses dos políticos tradicionais e do protagonismo político dos bacharéis afeitos ao projeto desenvolvimentista. Diferentes trabalhos de historiadores detalham como espaços jurídicos, educacionais e setores produtivos atuavam integrados ao poder centralizado das elites políticas, ao mesmo tempo que seguiam um processo de burocratização administrativa das instituições públicas e racionalização de métodos e meios de controle produtivo e social, sobretudo nas áreas do Direito, Educação e Engenharia<sup>12</sup>, do século XIX ao auge do bacharelismo. Especificamente no caso dos engenheiros, eles definiram com frequência os parâmetros de urbanização e projetos de futuro das cidades e, apoiados pela opinião pública, ocuparam cargos burocráticos centrais na administração pública e cargos políticos, sendo o ex-presidente Itamar Franco (1930-2011) a epítome do prestígio político que os engenheiros alcançaram.

Os êxitos dos bacharéis de Minas Gerais na política nacional foram fomentados pela relevância econômica do estado que, ao fim do Império (1822-1889), tinha a maior população escravizada do país e, junto a São Paulo, concentrava a produção cafeeira e o domínio das decisões políticas nacionais em negociação e tensão constante com as outras províncias politicamente estabelecidas<sup>13</sup>. A tradição política coronelista, personalista e patrimonialista das elites mineiras foi mantida mesmo quando os coronéis estenderam seu poder local por meio de legitimação e patrocínio de políticos na Primeira República (1889-1930) (FAORO, 2001; VISCARDI, 2012; FERREIRA

12 As Academias de Direito, posteriormente Faculdades de Direito, buscavam na criminologia positivista meios de hierarquizar sujeitos em bases biológicas para definir perfis que se enquadravam em determinadas atividades laborais, bem como os que deveriam retirados da sociedade em prisões e asilamentos (PINTO, 2010); na Educação, problemas republicanos como analfabetismo, métodos de ensino e inspeção escolar eram o foco da formação de professores e da criação de Liceus voltados para educar moralmente e para o trabalho pessoas com "tendências à degeneração" (CARVALHO; NETO; CARVALHO, 2016); e, anterior ao período republicano, o setor de engenharia já movimentava o uso do poder e da economia para a racionalização em direção à alta eficiência da extração de minérios escoamento da produção agrícola e mineradora em um sistema integrado de transportes, além de pensar a urbanização (GODOY; BARBOSA, 2008; FISCHER, 2014).

13 Rio de Janeiro, Rio Grande do Sul, Bahia e Pernambuco.

e PINTO, 2017). Havia pouca disposição para rupturas institucionais mesmo após o fim da Primeira República, embora as elites mineiras assumissem como orientação político-administrativa o desenvolvimentismo – cujo auge se deu à época do governo de Juscelino Kubitschek (1956-1961).

Para Dulci (1984), as elites mineiras dispuseram de tempo e condições para elas mesmas promoverem as mudanças, porém sem rupturas (caráter de conservação). Havia alto grau de homogeneidade, comunhão de perspectivas e objetivos essenciais. O crescimento e a diferenciação da economia mineira, portanto, pressupunham certo nível de coesão que permitiu uma marcante continuidade de ações desenvolvimentistas entre governos que se opunham em relação às plataformas políticas. A opção pelo desenvolvimentismo através da urbanização privilegiava novas tecnologias de transporte e construção civil, o que deu aos engenheiros vinculados às elites mineiras capital político, autoridade e legitimidade para ingressar na política nacional. Salgueiro (1997), por exemplo, descreve essa dinâmica em seu estudo e nos ajuda a refletir sobre os engenheiros mineiros e sua atuação política em termos de planejamento urbano:

Aarão Reis, porta-voz de uma engenharia urbana nascente [final do século XIX], encarna a figura do “funcionário” no momento em que a gestão de obras públicas é imprescindível à modernização da cidade; seu papel é o de um republicano convicto “a serviço da nação”, que procura, porém, não tomar partido político (SALGUEIRO, 1997, p. 131-132).

A figura política de Itamar Franco é forjada nessas condições sócio-históricas. Sua história nos conduz por elementos como a origem social, a escolha profissional e o posicionamento no campo político; tratados até aqui de modo mais amplo, foram se transformando em capital político na trajetória do indivíduo.

## O MINEIRO POR ITAMAR, ENTRE O BONDE E O FUSCA

Itamar Franco ficou conhecido em sua vida pública pela imagem peculiar de seu topete caricatural, por polêmicas das quais os políticos populares costumam se afastar<sup>14</sup> e, obviamente, como presidente da República (1992-1995), principal cargo político por ele ocupado. O auge de sua vida pública é resultado de uma trajetória política nacional como senador (1975 a 1989) e vice-presidente (1990-1992), além de décadas na vida política local na cidade de Juiz de Fora (MG), iniciada ainda nos corredores da Faculdade de Engenharia da Universidade Federal de Juiz de Fora - UFJF. Como homem público, Itamar atravessa momentos ditatoriais, democráticos e diversos planos de desenvolvimentos nacionais ocupando posição privilegiada no campo político. A carreira política extensa de Itamar até a presidência da República não é fruto do acaso ou um passo natural de um político em ascensão, mas uma conjugação de origem, profissão, leitura histórica e vínculos sociais, tudo isso constituindo um dos capitais políticos mais poderosos do Brasil no último século. Antes de abordarmos a relação entre Engenharia e Política na carreira de Itamar, é necessária uma breve contextualização da vida de nosso personagem.

Itamar Augusto Cautiero Franco nasce a bordo de um navio, no litoral da Bahia, no ano de 1930, mas cresce e forma seus laços de sociabilidade em Juiz de Fora, no estado de Minas Gerais. Sua vida política começa a se desenvolver ainda na Escola de Engenharia de Juiz de Fora, por meio das suas atividades extracurriculares ligadas aos esportes. Ele foi presidente da Liga Universitária Juiz-forana de

14

Como o Carnaval de 1994 e o episódio com a modelo Lillian Ramos. Para saber mais, ver reportagem "Como Itamar Franco lidou com o escândalo de Carnaval de 1994: 'Ninguém avisou'" (FERRARI, 2023).

Esportes, em 1951 e, posteriormente, foi eleito presidente do Diretório Acadêmico da Engenharia Clorindo Bournier.

Em sua formatura do curso de Engenharia e Eletrotécnica, no ano de 1954, temos o exemplo de como Itamar era capaz de articular sua posição, influência e retórica desde sua juventude, quando foi escolhido entre 43 alunos para ser o porta-voz dos formandos. Itamar usa esta posição para além do rito cerimonial, uma vez que seu discurso foi um posicionamento contra as famílias tradicionais das elites. Ele também exprimiu seu alinhamento com o desenvolvimentismo ao discursar sobre a relação entre os engenheiros como classe profissional e a política na modernidade. É preciso pontuar que o curso de Engenharia ainda era dominado pelos filhos das elites, tendo o próprio Itamar “herdado” a profissão do pai e, com ela, os instrumentos e livros deixados por ele e guardados pela mãe (YAZBECK, 2011). Ou seja, não só o diploma, mas os instrumentos de trabalho legitimavam Itamar como um sujeito “autorizado” pela “tradição” a frequentar sua classe profissional e falar por ela. Paralelo à atuação de Itamar Franco, a Escola de Engenharia já estava permeada por indivíduos ligados à política. O paraninfo da turma de Itamar, por exemplo, foi o Deputado Federal José Bonifácio Lafayette de Andrada (da UDN<sup>15</sup>, opositor de Getúlio Vargas e Juscelino Kubitschek).

Após a formatura, Itamar ingressou na política dos partidos filiando-se ao Partido Trabalhista Brasileiro – PTB. Nesta agremiação, ele se candidatou para a Câmara Municipal de Juiz de Fora em 1958, e concorreu à vice-prefeitura da cidade em 1962, não obtendo êxito. Mesmo com a entrada do Regime Militar (1964-1985), marcado pelo autoritarismo e supressão das liberdades políticas, da liberdade de expressão e das atividades partidárias, Itamar ingressa no Movimento Democrático Brasileiro – MDB (oposição institucionalizada<sup>16</sup>), se elegendo prefeito de Juiz de Fora em 1966, elegeu seu

15 Sobre os bacharéis e a UDN cf. Chaloub (2019).

16 Cf. Kinzo (1988).



sucessor em 1970 e se reelege em 1972. Assim, Itamar se estabelece como liderança responsável pela hegemonia emedebista na cidade, sendo considerado um “nó” de uma rede em Minas Gerais que também congregou nomes da Aliança Renovadora Nacional – ARENA (partido de sustentação do Regime), segundo Reis (1979).

Com trânsito na oposição e no próprio partido, Itamar Franco conquistou a cadeira de senador da República por Minas Gerais em 1974, ainda na metade de seu segundo mandato como prefeito, sendo reeleito para o cargo nacional em 1982. Na primeira eleição presidencial após fim do regime autoritário, em 1989, ele integrou a candidatura vitoriosa encabeçada por Fernando Collor de Mello, na condição de vice-presidente da República. Assumiu a presidência da República em 1992, após o *impeachment* de Collor, atingindo o auge de sua carreira pública. Seu governo foi marcado pelo lançamento do Plano Real e pelo “Plebiscito de 1993”, que deliberou sobre o tipo de regime e sistema de governo nacional.

Itamar concluiu seu mandato em 1995, quando passou a faixa de presidente para Fernando Henrique Cardoso, e continua sua vida política no novo governo como embaixador em Portugal e na Organização dos Estados Americanos - OEA. Em 1998, é eleito governador do estado de Minas Gerais (1999-2002), cargo que, segundo a sua biografia autorizada, era o que mais almejava conquistar, o que demonstra como a política estadual mineira é uma fonte peculiar de poder e prestígio. Em 2003, no governo de Luís Inácio Lula da Silva (2003-2006), foi nomeado embaixador na Itália e, ao deixar essa função, ocupou cargos na administração indireta até que, em 2008, concorre mais uma vez ao Senado Federal. Foi eleito pela terceira vez e faleceu em pleno exercício do mandato, em 2011. Os ritos fúnebres, com honras de presidente da República, ocorrem em Juiz de Fora: o velório acontece nas dependências da Câmara Municipal e o sepultamento foi no Cemitério Municipal, no túmulo da família materna, conforme sua vontade.

Esse breve resumo da trajetória pública e dos cargos ocupados por Itamar ao longo da vida mostra a sua relevância no cenário brasileiro e justifica um estudo sobre essa personagem política. Sua carreira fez com que vivesse e participasse de diferentes processos e momentos históricos, ocupando cargos locais, estaduais e federais na administração pública, no poder Legislativo e no poder Executivo.

A associação entre universidade e mobilidade social é interessante para pensar o período de formação de Itamar. O capital social, estabelecido a partir de suas relações pessoais, permitiu o ingresso na carreira universitária e, como consequência, o acesso a uma bem-sucedida trajetória política. Um exemplo dessas relações pessoais que legitimaram Itamar como homem público foi o modo como ele acumulou funções de administrador paralelamente a sua construção como político. Em 1956, Itamar entra para o Departamento Nacional de Obras e Saneamento - DNOS, sendo posteriormente nomeado como funcionário do Serviço Social da Indústria - SESI, por influência de um vereador amigo da família, cujo nome Yazbeck (2011) não cita, passando de desenhista a chefe do serviço de Engenharia. O trânsito que Itamar Franco estabeleceu também entre seus adversários políticos o permitiu acessar cargos na administração pública, como a nomeação para diretor do Departamento de Água e Esgoto de Juiz de Fora - DAE, entre 1963 e 1964, cuja indicação foi feita pelo seu adversário político, Ademar Rezende de Andrade (YAZBECK, 2011).

Através da sociedade com o advogado Nilson Bohns Martins, que seria seu futuro padrinho de casamento, e o engenheiro André Hallack, Itamar assume a coordenação de obras importantes na cidade<sup>17</sup>, como a Faculdade de Medicina, no bairro Santa Catarina, marcando o início de uma longa relação com a UFJF. Sua empresa de construção civil era conhecida pela sigla ITEC e, oficialmente, significava Instalações Técnicas. Mas, para os amigos, a sigla significava

17

Para mais detalhes sobre as obras da ITEC, cf. Yazbeck (2011).

Itamar Engenharia e Construções<sup>18</sup>, dando dimensão da sua relevância pessoal nos negócios. A partir da ITEC, Itamar estende sua atuação em projetos de prédios imobiliários e comerciais em Vitória, no Espírito Santo (YAZBECK, 2011).

Ao longo de uma década, Itamar Franco se construiu publicamente como habilidoso político e administrador bem-sucedido. Esta imagem foi trabalhada em sua primeira campanha para prefeitura de Juiz de Fora, articulando juventude e espírito desenvolvimentista. O programa político de sua primeira administração foi sustentado pelo fato de ser o mais jovem eleito para o cargo na cidade, e sua juventude era contrastada pelo currículo carregado de obras de infraestrutura. Quando governante, promoveu modificações na paisagem e no cotidiano da cidade, conforme as promessas estabelecidas em sua campanha. Nesse momento, Juiz de Fora, assim como várias cidades brasileiras impulsionadas pelo desenvolvimentismo, passava por uma mudança em seu perfil, período marcado pelo êxodo rural e pelo crescimento urbano intenso. A cidade passou de cerca de 128 mil habitantes na área urbana, no início da década de 1960, para 220 mil habitantes no início da década de 1970 (MOREIRA, 2012).

Isso significou um crescimento rápido e expressivo da população urbana, em um período de crise na economia da cidade, com pouca geração de emprego e renda, quando ainda se iniciavam os investimentos em infraestrutura. Este pode ser considerado um dos principais fatores para os problemas de urbanização enfrentados pela população de Juiz de Fora até pelo menos a década de 1980. O contingente vindo do campo passou a ocupar zonas periféricas da cidade sem que houvesse o planejamento necessário, já que não contava com projetos de ocupação do solo.

18

Uma informação que não aparece na biografia de Yazbeck (2011) e no Memorial é o fato de Itamar ter trabalhado no Curtume Krambeck como engenheiro. Como o próprio nome indica, o estabelecimento pertencia à família de Anna Elisa Krambeck Surerus, com quem Itamar se casa em 1968. Acredito que essa informação é esquecida nas fontes oficiais por essa relação matrimonial. Informações do Atlas da FGV e do Jornal do Brasil, disponível em: <http://www.fgv.br/cpdoc/acervo/dicionarios/verbete-biografico/itamar-augusto-cautiero-franco>. Acesso em: 20 jan. 2018.

Ruas eram abertas com a ajuda de máquinas e então procedia-se à construção das moradias sem que tivessem sido implantadas redes de água ou esgoto, sem instalação de redes de iluminação pública e sem disponibilização de transporte adequado (MOREIRA, 2012, p. 65).

A primeira administração de Itamar proporcionou o projeto de expansão da cidade por meio de incentivos às grandes empresas e reequipamento da infraestrutura que buscava impulsionar o desenvolvimento industrial. Entre as medidas estavam a implantação do Distrito Industrial em Benfica, do sistema de Telecomunicações - Telemusa, do sistema de abastecimento de água, a criação da UFJF, a instalação de siderúrgicas e a reforma e ampliação de sua malha viária, estimulando a vinda de novos moradores para o município (MOREIRA, 2012). Na arena política, todas essas transformações infraestruturais corresponderam a cerca de um terço das normas aprovadas na cidade, o que mostra que a urbanização da cidade era a pauta pública do momento. Tais projetos e leis diziam respeito às transformações e ao crescimento urbano e populacional da cidade, sendo referentes às áreas de água e esgoto, pavimentação, criação de novos logradouros, bairros e ruas, desapropriação e doação de imóveis, estabelecimento e regulamentação de novos serviços e empresas (OLIVEIRA, 2015).

No cenário político nacional, apesar de compor o quadro de oposição ao Regime, Itamar Franco correspondia ao modelo tecnocrático de gestão fomentado pelos militares. Ele foi reconhecido como o prefeito das obras<sup>19</sup>, o que mostra seu sucesso político. Sendo bacharel em Engenharia e com os contatos políticos e sociais, Itamar estava alinhado ao espírito de seu tempo, uma vez que houve aumento do número de engenheiros e economistas na Câmara e no Senado na esteira da ascensão do discurso tecnocrático (CARVALHO, 2005). A esta altura, Itamar era maior do que

19

Sobre construção civil e empresas nacionais de construção pesada no período da ditadura, cf. Campos (2012).

seus feitos e plataformas de gestão. Ele estabeleceu uma identidade política que o acompanharia nas décadas seguintes de vida pública, sendo político-engenheiro e empresário do ramo, um resumo seu caráter articulador, desenvolvimentista, tecnicista e burocrata.

Os feitos de Itamar em seu primeiro mandato na Prefeitura de Juiz de Fora mostravam o apreço de diferentes setores da sociedade pelas novas maneiras de administrar voltadas para a busca de eficácia e racionalização. E, dentro desse modelo, também havia a questão da integração:

A integração de Minas ao “modelo brasileiro”, consumada pelos governos dos anos 70, baseou-se no abandono da identidade regional e particularmente na crítica da conciliação. Buscava-se uma renovação acelerada, no compasso do regime, que incluía a mudança da concepção ideológica das elites. O Diagnóstico da Economia Mineira, polêmico estudo elaborado pela tecnocracia emergente na segunda metade dos anos 60, fornecia um roteiro para essa mudança, ao acentuar entre os fatores críticos, do subdesenvolvimento estadual o comportamento dos políticos e a incapacidade dos empresários mineiros. Essa postura refletia mais que uma rejeição tecnocrática da irracionalidade que presidira aos arranjos políticos anteriores. Correspondia também à visão do empresariado ajustado ao modelo brasileiro pós-64. Para esse setor – secundado pela tecnocracia e pelos governos indicados por Brasília – o ponto de referência deixava de ser regional para tornar-se nacional e mesmo internacional. O efêmero, porém significativo, crescimento industrial de Minas na década de 70 deu-se dentro dessas coordenadas. Seu êxito parecia confirmar o acerto da crítica às concepções e métodos tradicionais das elites mineiras. Contudo, a sedimentação dessa nova ideologia seria perturbada pelo processo de abertura política, uma de cujas consequências tem sido a restauração do regional na cena política (DULCI, 1984, p. 28).

Isso é tratado claramente na biografia de Yazbeck (2011), de maneira que

Itamar Franco não deixou passar batido o tema da integração – expressão dita e repetida pela Arena, a bandeira fora por ele levantada bem antes, quando Juiz de Fora se tornou a primeira cidade do interior de Minas Gerais, líder da Zona da Mata, a reunir centenas de prefeitos, independente de partidarismos, nos seminários realizados em sua administração anterior. A lembrança dos nomes ilustres que prestigiaram os eventos, como os do prefeito paulistano Faria Lima, do ministro dos Transportes Mário Andreazza e até do vice-presidente Augusto Rademaker, além dos governadores Israel Pinheiro e Magalhães Pinto, está aí para comprovar que “integração” era com ele mesmo (YAZBECK, 2011, p. 127-128).

A trajetória política de Itamar Franco é composta por dicotomias semelhantes às aquelas que definiram o processo de modernização brasileiro: tradição e moderno, velho e novo, progresso e atraso, conservação e mudança (WERNECK VIANNA, 1996), em um contexto de modernização capitalista incentivado pelo regime autoritário (DINIZ, 1994). Sua marca política era tão forte que foi reconhecida pelo público fora do ambiente político, sendo pessoa de interesse da imprensa. O jornal britânico *The Economist*, por exemplo, publicou uma matéria sobre Itamar neste período, referindo-se ao político mineiro como “O maquinista que colocou o Brasil nos trilhos”<sup>20</sup>. Essa metáfora pode ser relacionada ao fato de que a memória coletiva que se tem e se pretende conservar através do Memorial da República Presidente Itamar Franco (MRPIF) é a de Itamar como o “maquinista” que recuperou o carro popular, ainda que custasse a saída dos bondes de Juiz de Fora de circulação – um episódio controverso de seu primeiro mandato como prefeito.

O episódio da retirada de circulação dos bondes em Juiz de Fora mostra a deferência com a qual Itamar foi retratado na imprensa desde sua juventude. O *Diário Mercantil*, de 10 de abril de 1969, anunciava que os bondes fariam sua última viagem naquele mesmo dia, às nove horas da noite, depois de 88 anos em funcionamento prestando serviços à população e “ter dado expressiva colaboração para o progresso da cidade”. A programação do dia foi elaborada pelo Gabinete do então prefeito Itamar e pelo Departamento Autônomo de Turismo, com direito a cortejo com os últimos bondes saindo do Parque Halfeld, parque central da cidade, até o fim da linha no bairro São Mateus. Houve, na ocasião, bonde infantil e bonde com baterias de escolas de Samba, blocos e grupos, além de foguetório e outras atrações, colocando fim àquele tipo de transporte (coletivo e público). A reportagem também aborda um pouco a explicação da medida, que visava o asfaltamento das ruas para a passagem de carros:

A necessidade de asfaltamento de ruas, deslocamento dos postes centrais e melhor escoamento de tráfego, fez com que a Municipalidade, aos poucos, fosse eliminando trechos e linhas inteiras. Fábrica e Poço Rico foram as primeiras a desaparecer. Depois, Vitorino Braga, Costa Carvalho, Bonfim, Santa Terezinha, Passos e Mariano Procópio desapareceram, permanecendo apenas a de São Mateus, que hoje também desaparece para que a Prefeitura possa dar sequência à “nova Rio Branco”<sup>21</sup> e proceder ao asfaltamento da Rua São Mateus (*Diário Mercantil*, 10 de abril de 1969).<sup>22</sup>

- 21 A Avenida Rio Branco tinha belos casarões que acabaram sendo derrubados para o progresso passar. Outra coisa retirada para obras de infraestrutura foram as árvores que existiam em tal avenida, como informa Zaguetto (2012).
- 22 Ainda não consigo visualizar o que é a cidade de Juiz de Fora nesse momento, em termos de bairros. Mas acredito que as linhas de bonde serviam, principalmente, à região central e a alguns bairros próximos a ela, não incluindo a Zona Norte (já existente) e os bairros mais afastados da Zona Leste. Assim, é necessário pensar qual noção de progresso era essa e para qual lugar estava sendo levada, onde estavam sendo feitas as obras, em geral, e que Juiz de Fora estava sendo contemplada, levando em conta também o binômio centro urbano-periferia.

Uma foto do prefeito no bonde contém a seguinte legenda:

Itamar Franco, ao lado de José Cesário, diretor do DAT (Departamento Autônomo de Turismo), e do secretário Mauro Durante, em primeiro plano, embarca na última viagem dos bondes: o transporte urbano que dava a Juiz de Fora um charme especial, desde o início do século 20, sai de cena em 11 de abril de 1969, abrindo espaço à modernidade (YAZBECK, 2011, p. 123).

O fim do bonde exemplifica as dicotomias comentadas anteriormente. Havia apego à história daquele meio de transporte, explícita no saudosismo por parte dos mais velhos, enquanto as “exigências” do progresso e da modernidade, representados na ocasião pelo asfalto e pelo carro popular, dotaram a ocasião de romantismo e charme. Itamar Franco sabia construir sua identidade política nesses episódios históricos. Ele também comemorou oportunamente o tricampeonato mundial da Seleção Brasileira de Futebol na Avenida Rio Branco, principal avenida da cidade. O trecho foi tomado de carros Volkswagen, como Fuscas e Kombis, entre outros, símbolos do chamado “milagre econômico” da classe média brasileira (YAZBECK, 2011, p. 124).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente texto analisa como o bacharelismo e, mais especificamente, o prestígio político que os bacharéis em Engenharia alcançaram na esteira do projeto de modernização do Brasil. Neste cenário, a situação de Minas Gerais era particularmente ressaltada devido a sua importância econômica e política no cenário nacional. Internamente, o estado tinha um projeto de modernização paralelo às ocorrências do governo central da República. Outro aspecto abordado é que o processo de modernização no século XX foi marcado pelo desenvolvimento de capital político dos bacharéis,



com destaque para os engenheiros que encarnavam em seus projetos de urbanismo os anseios de modernização e controle social por parte das elites e da classe média.

Neste contexto, mostramos como esses elementos se articulam na construção da identidade e carreira política de Itamar Franco. A passagem do capital social em capital político, o contraste dos projetos democráticos e modernos em comparação ao autoritarismo e tradicionalismo da política nacional, algumas obras de urbanização e infraestrutura que comunicavam aos anseios de seus eleitores, adversários e aliados políticos. Ressalto que o mais importante capital político de Itamar foi sua formação de engenheiro, o primeiro elemento de legitimidade que capacitava o jovem recém-formado a desempenhar funções públicas e avançar politicamente em sua carreira (MIGUEL, 2003), construindo suas redes de relações sociais através e em função do projeto desenvolvimentista proposto pelos militares. A Engenharia levou Itamar ao Senado, casa legislativa paulatinamente ocupada por colegas de formação, na qual ele se projeta como a “voz de Minas”, cuja mineiridade comportava as dicotomias abordadas no pensamento social brasileiro (ARRUDA, 1990; DULCI, 1984).

## REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Bruna Gisi Martins de; ADORNO, Sérgio. Legitimidades, conhecimento e dominação política. **Tempo Social**, [s.l.], v. 33, n. 3, p. 5-20, 2021. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ts/article/view/193038>. Acesso em: 12 dez. 2023.

ARRUDA, Maria Arminda do Nascimento. **Mitologia da mineiridade**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1990.

BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; FIGUEIREDO, Janaina Passos Amado Baptista de. **Usos e abusos da história oral**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1998.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

CAMPOS, Pedro Henrique Pedreira. **A Ditadura das empreiteiras**: as empresas de construção pesada, suas formas associativas e o Estado ditatorial brasileiro, 1964-1985. 2012. 539 f. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-graduação de História Social, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2012.

CARVALHO, Carlos Henrique de; NETO, Wenceslau Goncalves; CARVALHO, Luciana Beatriz de Oliveira Bar de. O projeto modernizador à mineira: reformas administrativas e a formação de professores (Minas Gerais, 1906-1930). **Hist. Educ. (Online)**, [s.l.], v. 20, n. 49, p. 255-271, mai./ago, 2016. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/heduc/a/NhNymSb4V4VxR5XkSV3jqTx/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 10 jul. 2023.

CARVALHO, José Murilo de. **A construção da ordem**: a elite política imperial; **Teatro de sombras**: a política imperial. 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ; Relume-Dumará, 1996.

CARVALHO, José Murilo de. **A Escola de Minas de Ouro Preto**. O peso da glória. Belo Horizonte: UFMG, 2010. Disponível em: <https://static.scielo.org/scielobooks/7j8bc/pdf/carvalho-9788579820052.pdf>. Acesso em: 20 ago. 2018.

CARVALHO, José Murilo de. Os três povos da República. **Revista USP**, São Paulo, n. 59, p. 96-115, set./nov. 2003.

CARVALHO, José Murilo de. Ouro, Terra e Ferro: vozes de Minas. *In*: GOMES, Ângela de Castro. **Minas e os fundamentos do Brasil moderno**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.

CARVALHO, Maria Alice Rezende de. **O Quinto Século**: André Rebouças e a Construção do Brasil. Rio de Janeiro: Revan; IUPERJ-UCAM, 1998.

CHALOUB, Jorge Gomes de Souza. O Brasil dos bacharéis: um discurso liberal udenista. **Lua Nova**, n. 107, São Paulo, p. 263-304, 2019. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ln/a/tn7ZcPLBzxfkwjYBqm5TFqC/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 10 nov. 2023.

CODATO, Adriano; COSTA, Luiz Domingos; MASSIMO, Lucas. Classificando ocupações prévias à entrada na política: uma discussão metodológica e um teste empírico. **Opinião Pública**, Campinas, v. 20, n. 3, p. 346-362, dez. 2014.

DINIZ, Eli. Empresariado, regime autoritário e modernização capitalista: 1964-1985. *In*: SOARES, Gláucio; D'ARAÚJO, Maria Celina. **21 anos de regime militar**: balanços e perspectivas. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1994.

DOMINGUES, José Maurício. Modernidade, tradição e reflexibilidade no Brasil contemporâneo. **Tempo Social**: Revista de Sociologia da USP, São Paulo, v. 10, n. 2, out. 1998, p. 209-234. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ts/a/zxnsZm7wfjZhCL.6gpSQzCsn/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 10 nov. 2023. Acesso em: 10 nov. 2023.

DULCI, Otávio Soares. As Elites Mineiras e a Conciliação: a Mineiridade como Ideologia. *In*: VII REUNIÃO ANUAL DA ANPOCS, 1984, Águas de São Pedro. **Anais [...]**. Ciências Sociais Hoje, v. VII. São Paulo: Cortez, 1984. p. 7-32.

FAORO, Raymundo. **Os donos do poder**: formação do patronato político brasileiro. 3. ed. São Paulo: Globo, 2001.

FERRARI, Wallacy. Como Itamar Franco lidou com o escândalo de Carnaval de 1994: 'Ninguém avisou'. Aventuras na história, **UOL**, 2023. Disponível em: <https://aventurasnahistoria.uol.com.br/noticias/reportagem/como-itamar-franco-lidou-com-o-escandalo-de-carnaval-de-1994-ninguem-avisou.phtml>. Acesso em: 12 nov. 2023.

FERREIRA JR., Amarílio; BITTAR, Marisa. Educação e ideologia tecnocrática na ditadura militar. **Caderno CEDES**, Campinas, v. 28, n. 76, set./dez. 2008.

FERREIRA, Marieta de Moraes; PINTO, Surama Conde Sá. Estado e oligarquias na Primeira República: um balanço das principais tendências historiográficas. **Tempo**, v. 23, n. 3, p. 422-442, set-dez, 2017. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/tem/a/69Hd5MCMsmkvTvrpSG9vfhF/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 10 nov. 2023.

FISCHER, Georg. Minério de ferro, geologia econômica e redes de experts entre Wisconsin e Minas Gerais, 1881-1914. **História, Ciências, Saúde – Manguinhos**, n. 21, v.1, Rio de Janeiro, jan./mar. 2014. Disponível em: <http://www.scielo.br/hcsm>. Acesso em: 10 nov. 2023.

FREYRE, Gilberto. **Homens, engenharias e rumos sociais**. São Paulo: Editora Record, 1987.

GODOY, Marcelo Magalhães; BARBOSA, Lidiany Silva. Uma outra modernização. Transportes em uma província não exportadora – Minas Gerais, 1850-1870. **Economia e Sociedade**, Campinas, v. 17, n. 2, p. 159-186, ago. 2008. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ecos/a/pVPpvN48kPktyzCFtXmxRfq/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 10 nov. 2023.

GONÇALVES, Irlen Antônio; NOGUEIRA, Vera Lúcia. Espaços de formação do trabalhador em Minas Gerais no alvorecer da República (1891-1920). **Revista Brasileira de História da Educação**, v. 18, p. 1-24, 2018. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbhe/a/wZY6bvsFYNSsMdZY7gwPLFj/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 10 nov. 2023.

GRYNSZPAN, Mário. **Ciência política e trajetórias sociais**: uma sociologia histórica da teoria das elites. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1999. 255p.

HABERMAS, Jürgen. **Técnica e Ciência como Ideologia**. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

HUYSEN, Andreas. **Culturas do passado-presente**: modernismos, artes visuais, políticas da memória. Tradução Vera Ribeiro. 1ª ed. Rio de Janeiro: Contraponto: Museu de Arte do Rio, 2014.

KINZO, Maria D'alva. **Oposição e autoritarismo**: gênese e trajetória do MDB (1966-1979). São Paulo: Vértice; Editora Revista dos Tribunais, 1988.

MIGUEL, Luiz Felipe. Capital Político e Carreira Eleitoral. **Rev. Sociol. Polít.**, Curitiba, n. 20, p. 115-134, jun. 2003.

MOREIRA, Luciana Verônica Silva. **Movimentos Comunitários**: experiências de participação em Juiz de Fora (1974-1988). Juiz de Fora: Funalfa, 2012.

NORA, Pierre. Entre Memória e História: a problemática dos lugares. **Projeto História - Revista do Programa de Estados pós-graduandos de História**, São Paulo, n. 10, dez. 1993.

Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/viewFile/12101/8763>. Acesso em: 11 mai. 2019.

OLIVEIRA, Bárbara Vital de Matos. **A Câmara Municipal De Juiz De Fora no período autoritário (1964-1985)**: impactos sobre a instituição e a dinâmica político-eleitoral. 2015. 202 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2015.

OLIVEIRA, Bárbara Vital de Matos. **Entre lembranças, esquecimentos e silenciamentos: trajetória e legado de Itamar Franco**. 2022. 252 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2022.

PAIVA, Carlos Henrique Assunção. A Burocracia no Brasil: as bases da administração pública nacional em perspectiva histórica (1920-1945). **HISTÓRIA**, São Paulo, v. 28, n. 2, p. 775-796, 2009. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/his/a/9k9RDYV5Jsx8N48tx7hC8vr/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 10 nov. 2023.

PINTO, Jefferson de Almeida. Francisco Mendes Pimentel: o intelectual, a política e a ideias jurídicas. **Temporalidades - Revista Discente do Programa de Pós-graduação em História da UFMG**, v. 2, n. 1, jan. – jul., 2010. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/temporalidades/article/view/5398/3325>. Acesso em: 10 nov. 2023.

PINTO, Luiz de Aguiar Costa. Os estudos sociais e a mudança social no Brasil. **Sociologia & Antropologia**, v. 2, n. 3, p. 279-305, 2012. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/sant/a/ZNR4ZVVRcgRDYrWjNjckQL/?format=pdf>. Acesso em: 11 nov. 2023.

POLLAK, Michael. Memória e identidade social. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 200-212, 1992.

REIS, Fábio Wanderley (Org.). **Os Partidos e o Regime**: a lógica do processo eleitoral brasileiro. Rio de Janeiro: Biblioteca Virtual de Ciências Humanas; Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 1979.

SALGUEIRO, Angotti Heliana. **Engenheiro Aarão Reis**: o Progresso como Missão. Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro. Centro de Estudos Históricos Culturais, 1997.

VISCARDI, Cláudia. **O teatro das oligarquias**: uma revisão da “política do café com leite”. Belo Horizonte: Fino Traço, 2012.

WACQUANT, Loic. Poder simbólico e fabricação dos grupos: como Bourdieu reformula a questão das classes. Tradução Sérgio Lamarão. **Novos estudos CEBRAP**, v. 96, jul. 2013, p. 87-103. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/nec/a/YpYqRsNwYVYfVfQQcK7pZqw/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 11 nov. 2023.

WEBER, Max. **Ciência e Política**: duas vocações. São Paulo: Martin Claret, 2011.

WERNECK VIANNA, Luiz. Caminhos e Descaminhos da Revolução Passiva à Brasileira. **Dados**, Rio de Janeiro, v. 39, n. 3, 1996. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0011-52581996000300004](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0011-52581996000300004). Acesso em: 04 mai. 2017. 2017.

YAZBECK, Ivanir. **O real Itamar**: uma biografia. Belo Horizonte: Gutemberg, 2011.

ZAGUETTO, Ismair. **Itamar e o bando de sonhadores**. Juiz de Fora: Edição do autor, 2012.

# 4

*Victor Coutinho Lage*

## AMEFRICANIDADE E PRETUGUÊS:

A FALA DO LIXO DA LÓGICA<sup>23</sup>

23

A escrita deste texto contou com a assistência da estudante Ana Muniz, financiada pelo Edital PIBIC/UFBA 2018-2019. Versões preliminares foram apresentadas em três ocasiões: na *XV Semana de Relações Internacionais da PUC-SP*, ocorrida em 2017; em palestra na Escola de Belas Artes da UFBA, em 2019; e no *Colóquio (Re)leituras desde o pensamento social brasileiro – um balanço crítico*, realizado em 2022. Agradeço, respectivamente, a Natália Félix, Fábio Gatti e Sergio Tavoraro, o convite para cada um desses eventos, nos quais recebi importantes comentários sobre algumas das ideias expostas aqui. Dedico o texto ao Sindicato de Trabalhadores(as) Domésticos(as) do Estado da Bahia (Sindoméstico-BA), sem o qual certamente eu não teria compreendido uma parte importante da força da interpretação do Brasil (e do mundo moderno) de Lélia González. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001

*"O lixo vai falar"*  
Lélia Gonzalez

## CONSIDERAÇÕES INICIAIS

O debate acerca do conceito de "agência", na teoria política (incluindo o que se denomina como teoria política internacional) e na teoria sociológica, vem conferindo uma atenção mais intensa nas últimas décadas aos aspectos históricos e contemporâneos que ligam a formação da modernidade aos processos de colonização. Tem sido destacada, ainda, a importância de se repensar a agência como algo heterogêneo e atravessado pela interseccionalidade de marcadores de discriminação, tais como raça, etnia, gênero, classe, sexualidade, entre outros.

Nesse sentido, de acordo com John Hobson e Alina Sajed (2017), mostra-se fundamental problematizar concepções de agência que incorram na negação ou na simplificação de "perspectivas, atores e mundos não ocidentais" (p. 548). Em suas palavras, o "não-Ocidente" por vezes é retratado como vítima silenciosa, "incapaz de escapar do poder esmagador de hiper agência [*hyper-agential*] do Ocidente" (p. 548), ao passo que, em outros casos, ele é associado a formas grandiosas, heroicas ou românticas de desafio ou resistência, porém com "pouco ou nenhum impacto na política global" (p. 548). Isso não significa dizer que processos de silenciamento e resistência não sejam identificados no chamado "mundo não ocidental". Aponta-se, no entanto, para a necessidade de se evitar que as complexidades desse mundo (e de sua relação com outros mundos) sejam reduzidas apenas a esses termos, de modo a tornar a capacidade e a efetividade da agência de subjetividades "não ocidentais" compreensíveis unicamente como "resistência" ou "silenciamento".

Para não perder de vista essas complexidades, Hobson e Sajed (2017) apontam para o modo como essa agência opera de maneiras variadas, abarcando, por exemplo, estratégias cotidianas, a reconstituição de certas cosmologias e a mobilização de variados nacionalismos. Assim, tratar a agência por prismas dicotômicos, como reforma/revolução ou cooptação/transformação, mostra-se insuficiente ou até contraproducente – tanto teórica quanto politicamente.

Neste texto, não pretendo abordar diretamente os debates teóricos em torno das questões apontadas acima. Ao invés disso, pretendo fazê-las ressoar por meio de uma interação com algumas das contribuições conceituais de Lélia Gonzalez, com destaque para suas categorias de “pretuguês” e “amefricanidade”. Ao situar a formação brasileira na dinâmica internacional do colonialismo e do imperialismo, o pensamento de Lélia, como pretendo deixar claro, incide de maneira complexa e produtiva na discussão contemporânea acerca da relação entre interseccionalidade e agência “não ocidental”. Meu argumento, mais precisamente, é o de que as categorias mencionadas acima compõem uma teorização sobre a agência que é ao mesmo tempo *interseccional*, *indisciplinar* e *internacional*, expondo, dessa forma, a relação que colonialismo, imperialismo, língua, territorialidade, capitalismo, racismo, sexismo, entre outros aspectos, estabelecem entre si na (re)produção de marcadores de discriminação.

## AMEFRICANIDADE

Lélia definiu “amefricanidade” como uma “categoria político-cultural”, formulando-a por meio de uma interpretação da formação brasileira, assim como de suas interações com movimentos negros no Brasil e com “manifestações culturais negras de outros países do continente americano” (GONZALEZ, 1988, p. 70). Identificando a marca indelével, porém política e historicamente silenciada,



da agência negra no continente, Lélia disse ter sentido a necessidade de pensar uma “categoria que não se restringisse apenas ao caso brasileiro e que, efetuando uma abordagem mais ampla, levasse em consideração as exigências da interdisciplinaridade” (GONZALEZ, 1988, p. 71). Mais do que interdisciplinar, esta categoria, eu diria, convoca a uma perspectiva “indisciplinar”.

Indisciplinar em dois sentidos. Por um lado, ela rompe com a compartimentalização disciplinar ao trazer à tona aspectos multidimensionais da agência interpretada<sup>24</sup>. A fluidez com que Lélia transita por psicanálise, filosofia, geografia, antropologia, artes, política, história, linguística, economia política e sociologia parece ser mais bem compreendida, caso não se avancem avaliações concentradas em seu suposto uso “exato” ou “fiel” de fundamentos e conceitos disciplinares. Ao invés disso, a maior força de sua perspectiva reside na interpretação construída a partir da *mobilização* dos conceitos, e não de sua mera aplicação. Por outro lado, a categoria em tela ressalta como as agências amefricanas se conectam de formas variadas a padrões interseccionais de discriminação, convocando a uma reflexão sobre as múltiplas modalidades indisciplinadas por meio das quais processos de subalternização têm sido enfrentados na formação do Brasil e do mundo moderno.

Talvez o principal exemplo dessa indisciplinaridade, no primeiro sentido acima, esteja na mobilização que Lélia faz da psicanálise<sup>25</sup>. O racismo é retratado, em sua abordagem, como “a *sintomática* que caracteriza a *neurose cultural brasileira*” (GONZALEZ, 1983, p. 224) e que, articulado ao sexismo, carrega efeitos violentos e silenciadores, em especial para as mulheres negras. Esses efeitos

24 Nesse primeiro sentido, aproprio-me livremente da definição que Jacques Rancière conferiu a seu próprio pensamento como sendo “indisciplinar” (ver BARONIAN; ROSELLO, 2008).

25 Note, no entanto, que os dois sentidos de “indisciplinaridade” estão conectados, uma vez que, por exemplo, é através deste tipo de engajamento com a psicanálise que Lélia é capaz de lançar luz sobre (a multifacetada) agência indisciplinar amefricana.

são interpretados como um modo de "ocultação" ou "esquecimento", ato constitutivo daquela neurose e benéfico à pessoa neurótica – ou, pode-se dizer, à pessoa que, ao endossar o mito da democracia racial no Brasil, é por ele privilegiada, a despeito deste ser um processo consciente ou não<sup>26</sup>.

Ao comparar Brasil, África do Sul e Estados Unidos, Lélia recorre à categoria psicanalítica da "denegação" para nomear a operação do racismo à brasileira (GONZALEZ, 1988, p. 72)<sup>27</sup>. A mobilização da categoria freudiana "*Verneinung*" é mediada pela definição que lhe é dada por J. Laplanche e J.-B. Pontalis: "processo pelo qual o indivíduo, embora formulando um de seus desejos, pensamentos ou sentimentos, até aí recalcado, continua a defender-se dele, negando que lhe pertença" (LAPLANCHE E PONTALIS, 1970 *apud* GONZALEZ, 1988, p. 69)<sup>28</sup>. Ou seja, é por meio da afirmação contínua de que o país é definido por uma democracia racial, e por se falar persistentemente na contribuição da cultura africana, especialmente por intermédio das mulheres negras, para a cultura brasileira, que a pessoa neurótica nega e dissimula o racismo existente no país (e o seu próprio). Como argumentam Carla Rodrigues e Juliana do Moraes Monteiro (2020),

- 26 Esse argumento se liga a uma crítica de Lélia àquelas correntes de pensamento de esquerda e marxistas, suas contemporâneas, que se concentram exclusivamente nas relações de classe ou que a essas relações atribuem precedência sobre as demais. A diluição das questões racial e de gênero na luta de classes significa para Lélia que "certas posições de esquerda nada mais fazem do que reproduzir o mito da democracia racial, criado pelo liberalismo paternalista que eles dizem combater" (GONZALEZ, 1982, p.54). Ver também Bairros (2000).
- 27 Sobre o contraste entre os racismos no Brasil, nos Estados Unidos e na África do Sul, ver, por exemplo, Kabengele Munanga (2017, p.33-38). Recorrente no debate nacional e internacional sobre as relações raciais, essa comparação por vezes é sustentada pela afirmação de que, ao contrário do que ocorreu nos dois últimos países, aqui não teria havido uma codificação legal de segregação racial. No entanto, ver Thula Pires (2016), que fornece um estudo detalhado sobre a relação histórica entre racismo e direito no Brasil. Vale notar, ainda, que esse mesmo contraste foi retomado, principalmente por intelectuais negras(os) no Brasil, como Lélia Gonzalez e Abdias do Nascimento, exatamente para a crítica ao racismo por "denegação" (Lélia) ou "mascarado" (Abdias) que marca as relações raciais no país.
- 28 Lélia cita o livro *Vocabulário da Psicanálise* (Santos: Livraria Martins Fontes, 1970), de J. Laplanche e J.-B. Pontalis.

“[a]o insistirmos no mito da democracia racial e na tese de que ‘não existe racismo no Brasil’, a ênfase na negação acaba por delatar o caráter denegatório do conteúdo” (p. 100). Dito de outro modo, essa ênfase faz com que se tome consciência, precisamente por meio do discurso denegatório, daquilo que se pretendia ocultar: o racismo estruturante da sociedade brasileira. Por isso, seguem, “pensar o racismo como *Verneinung* pode ser uma possível reinscrição ética para nossa subjetividade tão difusa e uma forma de aliviar nosso sofrimento com os fantasmas da colônia” (p. 102)<sup>29</sup>. A categoria da amefricanidade busca explicitar o racismo, tirando-o do modo denegatório, e ainda conceber outra maneira de se pensar as relações sociais (inclusive raciais e de gênero) na América.

O engajamento indisciplinar com a psicanálise ainda possui outro ângulo. A partir da leitura de Jacques-Alain Miller, segundo a qual a linguagem recebeu uma abordagem diferente com Sigmund Freud e Jacques Lacan, Lélia nota, no texto sobre racismo e sexismo na cultura brasileira (GONZALEZ, 1983), como a psicanálise fez seu caminho procurando aquilo que a lógica joga fora como erros ou desvios do uso padrão da norma. Apontando uma série de instâncias, nas práticas cotidianas e históricas brasileiras, nas quais as pessoas negras, em particular as mulheres, foram silenciadas, Lélia associa o lixo produzido pela lógica predominante às posições que são atribuídas a essas pessoas no enquadramento hegemônico

29 Rodrigues e Monteiro (2020), Ambra (2019; 2021) e Silveira (2022) exploraram de maneiras muito profícuas a relação do pensamento de Lélia com a psicanálise. Por outra via, baseando-se na teoria do reconhecimento de Axel Honneth, Ricardo Fabrino Mendonça e Nathália França Figuerêdo Porto (2017) argumentam que o alegado valor positivo atribuído à figura da pessoa negra na formação brasileira a construiu como “mero corpo em movimento (no trabalho, no sexo, na dança, no esporte) ou fomentou o “mito de uma sociedade harmônica que não necessita de mudanças estruturais e de políticas raciais” (p.164). Nessa linha, a noção de “democracia racial” articula um “reconhecimento como ideologia” que está intrinsecamente ligado ao “racismo por denegação”.

da sociedade brasileira e, de maneira mais geral, da formação do mundo moderno<sup>30</sup>.

A problematização da relação entre lixo e lógica leva Lélia a afirmar o seguinte:

E o risco que assumimos aqui é o do ato de falar com todas as implicações. Exatamente porque temos sido falados, infantilizados (infans, é aquele que não tem fala própria, é a criança que se fala na terceira pessoa, porque falada pelos adultos), que neste trabalho assumimos nossa própria fala. Ou seja, o lixo vai falar, e numa boa (GONZALEZ, 1983, p. 225).

Esse lixo tem sido historicamente constitutivo, por meio do ato denegatório, da lógica racista e sexista hegemônica da sociedade brasileira. Assim, *ao se abrir ao que a lógica torna lixo, o ato de falar expõe-se como aquilo que é irreduzível à afirmação de uma identidade, ainda que se valha dela*. Continuarei a desdobrar esse ponto nas seções seguintes.

30 De acordo com Luiza Bairos (2000) e Bianca Vieira (2015, p. 216), o engajamento de Lélia com a psicanálise, bem como com o candomblé, foi crucial para sua autoidentificação como mulher negra. Conforme destaca Pedro Ambra (2021), a psicanálise, em sua abordagem, contribui para que, junto com a dimensão material da violência e da distribuição desigual de direitos e privilégios, se chame a atenção para o modo como o "indivíduo branco" nem sempre sustenta seu lugar de poder por ações "pautadas por uma *lógica da consciência*". (O texto de Ambra (2021) não está paginado e pode ser acessado através do link a seguir: <https://revistarosa.com/3/as-pedras-de-exu>. Acesso em: 7 dez. 2022). Vale ressaltar que a interação com a psicanálise trouxe, na década de 1980, outro notável estudo sobre o racismo no Brasil: o livro de Neusa Santos Souza (1983), *Tornar-se negro: ou as vicissitudes da identidade do negro brasileira em ascensão social*. Antes disso, Virgínia Leone Bicudo (2010), que viria a se tornar uma das protagonistas da institucionalização da psicanálise no país, recorreu à psicologia social e à psicanálise, entre outros campos de conhecimento, em seu estudo sobre as atitudes raciais no estado de São Paulo, apresentado em 1945 à Escola Livre de Sociologia e Política de São Paulo, com o título *Atitudes Raciais de Pretos e Mulatos em São Paulo*. Agradeço à Vitailma Santos, cuja pesquisa sobre Virgínia Bicudo me fez estar atento à sua importância para a interpretação das relações raciais no Brasil. Luiza Nasciutti (2022) publicou recentemente uma excelente resenha do livro de Neusa, por ocasião de sua reedição em 2021, e vem conduzindo uma pesquisa de doutorado com enorme potencial de contribuição para os estudos sobre Neusa.

(Há muitas maneiras pelas quais o "lixo" fala através da atuação de Lélia dentro e fora dos contextos acadêmicos. Aqui, vou destacar apenas uma entre as muitas linhas de força abertas por sua perspectiva.)

## CATEGORIA INTERSECCIONAL E SISTEMA DE REFERÊNCIA INTERNACIONAL

Como visto acima, o engajamento de Lélia com a psicanálise aponta para determinado lugar – o lixo – atribuído à subjetividade genderizada e racializada da mulher negra na lógica da formação brasileira. Para que essa fala – a fala do lixo – seja compreendida, entretanto, a abordagem elaborada se mostra radicalmente sensível à interseccionalidade da operação dos marcadores de discriminação. Mais precisamente, é por meio de sua fala que a subalternidade colocada no lixo pela lógica hegemônica brasileira, cuja formação é indissociável da construção internacional do mundo moderno, irrompe de modo interseccional. Antes de retornar a isso, uma rápida digressão sobre o conceito de interseccionalidade me parece útil.

(Não pretendo sugerir que o pensamento de Lélia teria "antecipado" a discussão sobre interseccionalidade, tampouco é meu objetivo "aplicar" a ele a teorização contemporânea sobre a interseccionalidade. O que me interessa é cultivar um diálogo, de modo que os dois lados se fortaleçam mutuamente)<sup>31</sup>.

31 Devo esta observação a um comentário feito por Marta Fernández na defesa de dissertação de Fernanda Cardoso Fonseca, intitulada "Nossa América Ladina: o pensamento (decolonial) de Lélia Gonzalez", defendida, em 2021, no Programa de Pós-Graduação em Relações Internacionais da Universidade Federal da Bahia. O trabalho de Fonseca (2021) desenvolve um profícuo diálogo entre Lélia e o pensamento decolonial.

"Interseccionalidade", em uma de suas primeiras formulações, busca ressaltar a importância de se tratar das diferenças internas a grupos feministas e antirracistas e, portanto, das identidades situadas nos "padrões de intersecção do racismo e do sexismo" (CRENSHAW, 1991, p. 1243; ver também CRENSHAW, 2002). Crenshaw (1991, 2002), por quem o conceito se tornou conhecido nos contextos acadêmicos, relaciona-o a múltiplas dimensões: às posições estruturais que as subjetividades marginalizadas ocupam; à ação dos movimentos feminista e antirracista; e à construção cultural daquelas subjetividades<sup>32</sup>.

Essa multiplicidade não é entendida como se os marcadores pudessem, a princípio, ser isolados uns dos outros, mas sim por meio de uma abordagem relacional atenta ao modo como sua intersecção opera nos atos de (re)produção de desigualdades materiais e não materiais, assim como nas heterogêneas modalidades de enfrentamento dessas diferenças. Assim, a interseccionalidade nos impele, por um lado, a rejeitar qualquer predefinição estanque no que diz respeito aos marcadores de discriminação que se deva considerar relevantes no ato de interpretação do mundo. Por outro, ela nos leva a interagir com esse mundo sempre tendo esses marcadores (raça, etnia, classe, gênero, sexualidade, nacionalidade, capacidade, religiosidade, territorialidade...) em mente, ainda que o efetivo ato de interpretação venha a colocar a necessidade de contemplarmos

32

Não estou dizendo que, antes do conceito ter sido cunhado em um texto acadêmico, não haviam sido levadas adiante intervenções preocupadas com a interseccionalidade dos marcadores de discriminação. Segundo Patricia Hill Collins e Sirma Bilge (2016), o artigo de 1991 de Crenshaw é "um documento fundamental para marcar a tradução de entendimentos de interseccionalidade que emanam do feminismo negro e de projetos similares de justiça social, e entendimentos de interseccionalidade dentro da academia"; além disso, esse artigo "mostra não apenas a crescente aceitação da interseccionalidade na academia, mas também como essa aceitação posteriormente reconfigurou a interseccionalidade como uma forma de investigação e prática crítica" (p. 81). Hill Collins (2015) considera "interseccionalidade" um "projeto de conhecimento de base ampla" (p. 3), com três conjuntos de preocupações: como campo de estudo, como uma estratégia analítica e como práxis crítica. Para alguns debates em torno do conceito, ver Davis (2008), Bilge (2013), Cho, Crenshaw e McCall (2013), Hill Collins e Bilge (2016) e Akotirene (2018).

um conjunto diferente e não antevisto dos mesmos. O ponto central reside em mobilizar o conceito para a problematização de processos de subalternização, sempre historicamente situados.

Por outro ângulo, pode-se dizer que a mobilização do conceito deve estar atenta à prática dos movimentos sociais e às relações de poder que os atravessam, a fim de que seu propósito crítico não seja esvaziado. Ao mesmo tempo, não se pode reduzir o conceito a preocupações práticas e relações de poder já estabelecidas, caso contrário corre-se o risco de perder de vista a reconfiguração incessante da dimensão interseccional dos marcadores de discriminação. Dessa maneira, a interseccionalidade exige uma teoria/prática permanentemente (auto-)crítica que, a um só tempo, seja sensível à diferenciação interminável de modos de subalternização e à possibilidade – à inevitabilidade, talvez – de reprodução de certos modos de subalternização por parte mesmo de quem luta por combatê-los. Em suma, colocar o conceito em movimento passa por questionar uma noção dicotômica de teoria e prática, sem com isso fundir uma à outra.

Vale notar, por fim, que a proliferação de abordagens interseccionais nos anos 2000 – o que Hill Collins e Bilge (2016, p. 88-113) nomearam como sua “difusão” ou “dispersão global” [*global dispersion*] – ensejou uma ampla gama de interações com o conceito, por vezes antagônicas. Isso reforça a importância de se entender sua relação histórica com feministas negras (sobretudo nos Estados Unidos) e com projetos de justiça social colocados em marcha fora dos circuitos acadêmicos. Não se trata, com isso, de defender uma definição do conceito que seria “mais autêntica” ou “genuína”, menos ainda de reforçar apenas a sua dimensão “prática”. O ponto é, de um lado, estar vigilante quanto às suas mobilizações despolitizantes e embranquecedoras, dentro e fora dos circuitos acadêmicos (como alertou, por exemplo, BILGE, 2013), e, cada vez mais, por empresas privadas; e, de outro lado, não negligenciar o fato de que esses processos de embranquecimento e despolitização fazem parte apenas

de uma das dimensões de sua história, o que não invalida, de maneira alguma, a força interpretativa que o conceito carrega quando mobilizado em direções permanentemente sensíveis às reconfigurações dos processos de subalternização ligados a classe, raça, etnia, gênero, sexualidade, entre outros marcadores<sup>33</sup>.

Dito isso, volto a Lélia. A categoria de amefricanidade está associada ao seu "feminismo afro-latino-americano" (GONZALEZ, 2011 [1988]; RIBEIRO, 2017, p. 25; RIOS E LIMA, 2020), atento às relações entre colonialismo, imperialismo e capitalismo, bem como às intersecções de classe, gênero, sexo, patriarcado e raça<sup>34</sup>. Na construção teórica e política desse feminismo, Lélia interagiu mais intensamente com movimentos feministas e antirracistas, no Brasil e no mundo, mas também esteve próxima a debates protagonizados por movimentos indígenas e que hoje chamaríamos de LGBTQIAP+.<sup>35</sup> De acordo com sua perspectiva, a desigualdade é tanto material quanto subjetiva; e as subjetividades colonizadas, incluindo as pessoas negras, por vezes internalizam e, assim, reproduzem relações coloniais (ver GONZALEZ, 1982, p. 54). Para entender como isso ocorre, os marcadores de discriminação são discutidos, na sua abordagem, em suas múltiplas dimensões: política, econômica, sociológica, antropológica, histórica, psicológica. Remetendo-me ao que foi dito anteriormente acerca da proposta de Crenshaw (1991, 2002), a

33 Em outro texto, ainda não concluído, estou levando adiante algumas das reflexões sinalizadas nesses dois últimos parágrafos sobre a relação entre o pensamento de Lélia e os debates em torno dos conceitos de "interseccionalidade" e "imbricação". Aproveito para destacar os trabalhos de Flavia Rios e Márcia Lima (GONZALEZ, 2020) e da União dos Coletivos Pan-Africanistas (GONZALEZ, 2018), que organizaram grande parte da produção de Lélia em duas excelentes coletâneas.

34 Lélia usa o conceito de "sexo" em um sentido que, posteriormente, viria a ser associado a "gênero". Sobre como a noção de "sexo" foi gradualmente ressignificada pela noção de "gênero", ver, por exemplo, Butler (2019) e Wilson (2021).

35 Ver, por exemplo, Gonzalez e Hasenbalg (1982) e Gonzalez (1991; 2011[1988]). Lélia expôs em várias ocasiões a forma como os movimentos feministas brancos obliteravam a questão racial (e indígena) e as dificuldades que ela mesma enfrentou interagindo com esses movimentos. Ver Luiza Bairros (2000) e Alex Ratts (2022).



abordagem de Lélia conecta ângulos estruturais da subalternização à construção cultural de subjetividades subalternizadas, bem como à ação dos movimentos sociais, em particular feministas e antirracistas.

A amefricanidade foi pensada, ainda, como uma forma de lidar com uma contradição fundamental a ser enfrentada por “formas político-ideológicas de luta e de resistência negra no Novo Mundo” (GONZALEZ, 1988, p. 75), qual seja, a passividade em relação ao imperialismo dos Estados Unidos. Lélia afirma que os termos “afro-americano” e “africano-americano”, como utilizados por coletividades negras estadunidenses, partem da premissa de que o país pode ser tomado como equivalente à “América”, o que acaba por vezes reproduzido passivamente em outros lugares. Nesse sentido, “[a]s implicações políticas e culturais da categoria de *Amefricanidade* (*'Amefricanity'*) são, de fato, democráticas” (p. 76), na medida em que permitem superar “as limitações de caráter territorial, linguístico e ideológico” (p. 76), abrindo novas possibilidades não-homogeneizantes de compreensão das “Américas” como um todo.

Insisto no seguinte. O pensamento de Lélia não deve ser visto como algo que homogeneiza os processos históricos e contemporâneos ligados seja à subalternização de subjetividades, seja ao enfrentamento dessa subalternização. Tampouco estão em jogo a romantização ou a heroicização da agência amefricana ou, ainda, a noção de uma hiper-agência ocidental irresistível. Em vez disso, aponta-se não apenas para os diferentes tipos de agência de resistência e de luta que podem ser encontrados em variadas condições históricas e geográficas (volto a esse ponto adiante), mas também para a necessidade de uma atenção permanente aos mecanismos por meio dos quais as desigualdades podem ser reproduzidas em lugares previamente colonizados e pelas próprias subjetividades subalternizadas. Isto se percebe de maneira nítida no engajamento de Lélia com as feministas brancas, com movimentos negros predominantemente masculinos e, como visto acima, com a noção de Afro-Americanidade.

Ademais, seu pensamento contribui para certos debates teóricos contemporâneos ao destacar a dimensão colonial e internacional na construção de marcadores de discriminação. Por exemplo, David Roediger (2015) salientou que os esforços dedicados ao estudo de "Império e racialização fora da Europa" são fundamentais para a "transformação das [Relações Internacionais]" (p. 199). Ampliando a afirmação, tem-se que esses esforços são igualmente cruciais para a teoria sociológica<sup>36</sup>. Charles Mills (2015, p. 206-208), por sua vez, enfatizou a necessidade de se ir mais longe na investigação de diferentes tipos de racismo na história e em diferentes lugares, incluindo a sua reprodução entre os chamados povos "não-brancos". Um dos exemplos que Mills menciona é o da América Latina, onde os movimentos nacionais de independência não representavam uma "libertação racial de indo- e afro-latinos(as), cujas desigualdades raciais sistemáticas sob a bandeira ilusória de 'democracias raciais' continuam até hoje" (p. 208). Nesse sentido, a categoria de amefricanidade não apenas oferece um caminho possível para o entendimento daquilo que Roediger e Mills estão destacando, como também contribui para que os debates sobre interseccionalidade se atentem à dimensão internacional que atravessa a operação dos marcadores de discriminação<sup>37</sup>.

Amefricanidade engloba uma intensa e variada dimensão cultural e histórica "afrocentrada", incluindo diferentes modalidades de interação, ou seja, heterogêneas formas de agência, tais como "adaptação, resistência, reinterpretação e criação de novas formas"

36 Destaco, entre as muitas contribuições que já vêm sendo feitas nesse sentido na teoria sociológica, o trabalho de Gurinder Bhambra. Sergio Tavolaro, por sua vez, vem explorando, nos últimos anos, por vários ângulos, a relação entre interpretações do Brasil e teorias sociológicas críticas da modernidade.

37 A coletânea de Persaud e Sajed (2018) reúne vários capítulos que buscam pensar esses marcadores em perspectiva global.

(GONZALEZ, 1988, p. 76)<sup>38</sup>. "América", de acordo com Lélia, é um "sistema etnogeográfico de referência", uma criação de articulações constantes entre referências negras presentes e passadas, perspectivas "americanas" e "africanas" (p. 77)<sup>39</sup>. Esse sistema – que, como se percebe, é internacionalizado – proporciona às pessoas negras potencialidades para a articulação coletiva de arranjos sociais e políticos alternativos. Recordando Hobson e Sajed (2017), com quem abri este texto, a agência amefricana, na perspectiva de Lélia, não se refere a vítimas silenciosas, tampouco a formas heroicas, românticas ou grandiosas de resistência que não teriam, no entanto, impacto relevante na política global. Também não se trata de atavismo ou de uma utopia regressiva. A amefricanidade decreta a superação de qualquer concepção "idealizada, imaginária ou mitificada da África", ao mesmo tempo em que permite se voltar à "realidade em que vivem *todos os amefricanos* do continente" (GONZALEZ, 1988, p. 78, ênfase no original).

Voltar-se à realidade vivida por *todas(os) amefricanas(os)* do continente não implica negligenciar o modo como processos interseccionais de subalternização e de seu enfretamento são sempre *situados*. O fundamental é que se cultive uma perspectiva sensível às modalidades pelas quais esses processos são *internacionalmente* articulados. Valendo-me dos termos propostos por Geeta Chowdhry e Sheila Nair (2002), em suas demandas por estudos interseccionais na teoria das relações internacionais, é plausível afirmar que

38 Em um texto anterior, Lélia já havia enfatizado que "nós negros não constituímos um bloco monolítico, de características rígidas e imutáveis" (GONZALEZ E HASENBALG, 1982, p. 18). Assim, para falar "do Movimento Negro", não se pode apagar as diferenças e divergências em torno do "significante *negro*" (p. 19, ênfase no original). Lélia relaciona amefricanidade, como lembra Luiza Bairos (2000), a "propostas alternativas de organização social: os quilombos, no caso do Brasil, e, em outras partes das Américas, organizações similares designadas como *cimarrones, cumbes, palenques e maroon societies*" (p. 11). Ver também Cardoso (2014, p. 982-984).

39 Como se pode notar, a agência amefricana, na perspectiva de Lélia, já pode ser vista na escravidão, exposta em revoltas, em estratégias de resistência cultural, em movimentos de organização livre, entre outras modalidades de indisciplina.

a abordagem de Lélia desafia “noções de sororidade [*sisterhood*] pautadas na universalidade de opressões compartilhadas e similares” e, assim, contribui para situar “lutas e críticas feministas em lugares históricos, geográficos e culturais específicos” (p. 14). Essa abordagem também convoca a esforços que se engajem em “questões concernentes à política do ‘silêncio subalterno’” e às possibilidades de recuperação de sua voz (p. 26) – aspecto ao qual voltarei adiante<sup>40</sup>.

A América – entendida como um sistema etnogeográfico internacional de referência – pode ser lida como um “confronto com a linha de cor global”. O “problema da linha de cor”, nas palavras de W.E.B. Du Bois, retomadas por Alexander Anievas, Nivi Manchanda e Robbie Shilliam, refere-se à “relação das raças mais escuras de homens [*men*] com as mais claras na Ásia e na África, na América e nas ilhas do mar” (W.E.B. DU BOIS *apud* ANIEVAS, MANCHANDA E SHILLIAM, 2015, p. 4). Trata-se de uma linha de cor constituída “através de múltiplas dimensões – geográficas, políticas, econômicas, psicológicas, espirituais e sociais – e seu dismantelamento teria de corresponder a essa multidimensionalidade” (ANIEVAS, MANCHANDA E SHILLIAM, 2015, p. 6). A agenda de pesquisa proposta a partir dessa releitura de Du Bois chama a atenção para a forma como múltiplos marcadores de discriminação, além da raça, são interseccionados por intermédio das relações de poder internacionalmente tecidas.

A amefricanidade, como salientei, é uma categoria multidimensional e interseccional que Lélia articula como forma de interpretar a relação entre sexo, gênero e raça na formação do Brasil. Além disso, ela situa a história do país no âmbito da história colonial das Américas, destacando, ao mesmo tempo, a necessidade de não se homogeneizar experiências históricas e contemporâneas em diferentes configurações coloniais. Dessa forma, seu pensamento expõe aquilo que Randolph Persaud e Alina Sajed (2018) consideraram cruciais

40

A expressão “silêncio subalterno” é uma citação de Chowdhry e Nair a partir de A. Loomba, *Colonialism/Postcolonialism* (Nova York e Londres, 1998), p. 239.

para a teorização das relações internacionais – e que, vale acrescentar, igualmente o é para as teorias política e sociológica –, isto é, uma problematização de como "o sistema mundial atual é construído em várias camadas de instituições, experiências, práticas e, o que é mais importante, memórias dessas experiências e práticas do passado" (p. 14).

Antes de concluir esta seção, quero acrescentar observação sobre como a abordagem de Lélia faz avançar a concepção de interseccionalidade nos dois sentidos identificados por Sumi Cho, Kimberlé Crenshaw e Leslie McCall (2015). Segundo essa análise, há um processo centrífugo que faz com que a interseccionalidade viaje e interaja com outros campos de conhecimento e em diferentes países e continentes. Simultaneamente, há um processo centrípeto, cujas protagonistas são "menos devotas a convenções disciplinares" (p. 793). A insistência de Lélia nas especificidades da formação brasileira, incluindo a (re)produção do racismo e do sexismo no Brasil, auxilia na ampliação das interpretações sobre a operação interseccional dos marcadores de discriminação para além dos mundos estadunidense e europeu, sem negligenciar, contudo, os nexos daquela formação com esses mesmos mundos. Ao mesmo tempo, sua indisciplina diante das convenções disciplinares e teóricas aprofunda produtivamente os aspectos centrípetos que fazem com que a própria dinâmica da produção do conhecimento seja problematizada. Essa indisciplina abarca tanto o questionamento da divisão internacional do trabalho intelectual, de acordo com a qual teorias "centrais" são importadas para lugares "periféricos", quanto o apagamento ou a negligência, demasiadamente comuns, dos conhecimentos produzidos para além do ambiente acadêmico. Desta forma, sua abordagem maximiza potencialmente "a interface entre os processos centrífugos e centrípetos" (CHO, CRENSHAW E MCCALL, 2015, p. 797). Uma das articulações mais significativas dessa interface no pensamento de Lélia se encontra na noção de *pretuguês*, a ser discutida na próxima seção.

(Vale lembrar: "o lixo vai falar, e numa boa!")

## PRETUGUÊS

Antes de prosseguir, retomo o que foi dito até o momento. Tenho insistido em que a “categoria político-cultural” da amefricanidade é *interseccional, indisciplinar e internacional*. Sua relação com o conceito de agência, como vimos, se estabelece por meio de um pensamento indisciplinar, marcado também pelos engajamentos de Lélia com movimentos sociais, em particular antirracistas e feministas, no Brasil e em outros lugares do mundo. Assim, a categoria não só atravessa várias disciplinas, como também apresenta certo entendimento acerca da heterogeneidade da agência de subjetividades subalternizadas, com destaque para as mulheres negras, ao longo da formação brasileira e de seus nexos como a formação do mundo moderno. Uma importante abertura para esse movimento indisciplinar, conforme exposto acima, é perceptível em seu engajamento com a psicanálise, a partir do qual se coloca em questão a atribuição às mulheres negras do lugar de *lixo* pela *lógica* dominante no processo formativo brasileiro. Diante disso, uma das maneiras pelas quais a subalternidade *fala* – e, com isso, confronta a linha global e multidimensional de cor – é exposta pelas noções de *amefricanidade* (discutida acima) e *pretuguês* (a ser abordada logo a seguir)<sup>41</sup>.

Lélia insistiu, em muitas ocasiões, que a língua brasileira não é o português, e sim o *pretuguês*. Combinando “preto” com “português”, propõe-se, mais do que uma palavra, um conceito por meio do qual a língua nacional é reinterpretada por uma perspectiva interseccional e internacional, mais precisamente diaspórica. O *pretuguês* enfatiza a diversidade de linguagens provenientes de países africanos que tiveram uma marca indelével, porém silenciada, na formação brasileira – marca associada, em particular, à agência de mulheres negras. Ao mesmo tempo, o conceito expõe a interseccionalidade e a internacionalidade dos marcadores de raça e gênero no capitalismo moderno.

41

Como será visto abaixo, a noção de “fala” não se refere, de forma alguma, a uma concepção restrita de “voz”, em detrimento de outras formas de ação.

Nesse sentido, seria plausível afirmar que a noção de pretuguês destaca o que, em outra discussão, Debra Thompson (2015) abordou em termos de "transnacionalismo racial". Com essa expressão, entende-se a raça como uma ideia "global", levando em consideração que sua articulação é inseparável do domínio transnacional do império e do capitalismo. Esse traço, sigo com Thompson (2015, p. 49-51), requer de estudiosas(os) da política internacional e comparada (e, podemos aduzir, das teorias políticas e sociológicas) uma abordagem que não reproduza o enfoque exclusivo no estado-nação – ou o nacionalismo metodológico – em estudos sobre relações raciais. O pretuguês expõe esse tipo de transnacionalismo, uma vez que capta a forma como a agência das mulheres negras se liga aos nexos globais que a colonização estabelece com o processo formativo do Brasil.

O pretuguês se refere, por exemplo, à formação da língua que hoje entendemos como *nacional* por intermédio da agência das mulheres amefricanas que foram colocadas na posição da "mãe preta" das crianças brancas privilegiadas (GONZALEZ, 1983, p. 234-6). Nas palavras de Lélia, a "mãe preta também desenvolveu as suas formas de resistência (...) cuja importância foi fundamental na formação dos valores e das crenças do nosso povo"; assim, "[c]onscientemente ou não, ela passou para o brasileiro branco as categorias das culturas negro-africanas de que era representante. Foi por aí que ela africanizou o português falado no Brasil (transformando-o em 'pretuguês') e, conseqüentemente, a cultura brasileira" (GONZALEZ *apud* BAIRROS, 2000, p. 14)<sup>42</sup>. Em suma, o pretuguês é *uma* (não a única) língua – ou linguagem – por meio da qual a subjetividade subalternizada, jogada no lixo da lógica hegemônica da formação brasileira e do mundo moderno, *fala*.

42

Note-se que essa perspectiva abre outra interpretação não só para a dinâmica cotidiana da colonização e da escravização, mas também para a configuração mais recente do trabalho doméstico no Brasil, ainda predominantemente feito por mulheres negras e empobrecidas.

Para desdobrar essa formulação, recorro ao famoso ensaio de Gayatri Spivak. Primeiro, vale lembrar que a pergunta "pode a subalterna falar?" foi formulada nesse texto da seguinte maneira: "do outro lado da divisão internacional do trabalho do capital socializado, dentro e fora do circuito da violência epistêmica da lei e educação imperialistas, suplementando um texto econômico anterior, *pode a subalterna falar?*" (SPIVAK, 1988, p. 283, ênfase no original; e SPIVAK, 1999, p. 269, ênfase no original)<sup>43</sup>. Por questão de espaço, não farei justiça à complexidade da discussão em tela. Quero notar, todavia, que a "subalterna não pode falar" se a linguagem através da qual ela é abordada não for sensível ou aberta aos limites postos pela representação nos marcos de uma linguagem dominante. Estando do "outro lado da divisão internacional do trabalho", "dentro e fora do circuito de violência epistêmica", as subjetividades subalternizadas permanecem silenciadas caso as dinâmicas que conectam o imperialismo e a produção do conhecimento não sejam problematizadas. Dizer isso não significa que essa problematização implicaria um contato direto ou imediato com essas subjetividades ou com sua suposta realidade concreta. O crucial é cultivar uma atitude crítica permanente face à (im)possibilidade de compreender a alteridade "em si mesma". Nas palavras de Spivak, "[t]oda fala, até a aparentemente mais imediata, implica uma decifração à distância por um(a) outro(a) [*by another*], que é, na melhor das hipóteses, uma intercepção. Isto é o que é a fala" (1999, p. 309).

Recordando os termos com que tenho trabalhado aqui, pode-se articular a questão da seguinte maneira: *a subalterna fala se, e somente se, os processos de sua subalternização são problematizados a partir de uma perspectiva interseccional, internacional e indisciplinar*. Ou seja, com a condição de se estar aberto(a) ao entendimento de como esses processos são (re)produzidos por intermédio de relações históricas e contemporâneas do mundo moderno



com práticas coloniais. No entanto, a fala (da) subalternizada nunca é total ou imediatamente acessível, uma vez que se localiza e/ou é localizada, por definição, às margens da linguagem dominante.

Sendo assim, voltando à pergunta de Spivak, talvez a resposta mais precisa, ainda que ambígua – ou melhor, mais precisa exatamente por ser ambígua –, seja: *sim*, a subalterna pode falar, mas em nenhuma circunstância sua fala será totalmente reconhecível ao(à) outro(a). E: *não*, a subalterna não pode falar, mas sua voz pode ser de alguma forma decifrada à distância por meio de interceptações sensíveis à alteridade.

Diante disso, o que significa dizer que, por meio do pretuguês, a subjetividade subalternizada, jogada no lixo da lógica dominante, fala? Em primeiro lugar, que o pretuguês é colocado em movimento por intermédio da prática de outra linguagem, a qual é tanto desafiadora quanto constitutiva da própria linguagem hegemônica. Ou seja, trata-se de uma maneira de falar que é subalternizada, porém não totalmente externa ou excluída da lógica que sustenta as relações de poder hegemônicas. Em segundo lugar, o pretuguês coloca-se como uma espécie de voz recessiva – uma voz jogada no lixo da lógica – que se deve, de alguma forma, decifrar à distância, na tentativa de problematizar as articulações internacionais da modernidade com a colonização, que têm atravessado, há séculos – e sempre em mutação –, a formação brasileira. O pretuguês *fala sobre* subjetividades subalternizadas e é *falado por* elas, ligando-se a dinâmicas interseccionais dos marcadores de discriminação. Como é o caso de qualquer linguagem, o pretuguês está sempre sujeito a uma tensão entre continuidade e mudança. E, como não há a subalternidade “em si mesma”, isto é, fora de uma dinâmica político-cultural, então o pretuguês se torna a marca de uma luta persistente diante da interseccionalidade da discriminação<sup>44</sup>.

44

Destaco a contribuição que Thula Pires (por exemplo, PIRES, 2017) vem oferecendo para a reflexão sobre os “direitos humanos” em *pretuguês*.

Colocando de outra maneira, o pretuguês é tão historicamente situado quanto a própria relação entre lógica e lixo. Spivak pode ajudar novamente nesse aspecto. Em uma leitura dos Estudos Subalternos feita “de dentro, mas a contrapelo”, Spivak (1987) sugeriu que a recuperação da subjetividade subalterna poderia ser compreendida em termos de um “uso *estratégico* do essencialismo positivista em um interesse político escrupulosamente visível” (p. 205) e, adiante, afirmou que essa subjetividade “é necessariamente o limite absoluto do lugar onde a história é narrativizada na *lógica*” (p. 207, ênfase adicionada).

Com isso em mente, consideremos agora, por exemplo, a resposta de Lélia à pergunta sobre se seria possível falar em “o movimento negro” (no singular). Depois de destacar a heterogeneidade cultural e histórica dos povos africanos, bem como de sua configuração no Brasil, lemos o seguinte:

É claro que, se a gente adota a perspectiva acima delineada, não dá [para falar *do* movimento negro]. Como não daria para falar *do* Movimento de Mulheres, por exemplo. No entanto, a gente fala. Exatamente porque está apontando para aquilo que os diferencia de todos os outros movimentos; ou seja, a sua especificidade (GONZALEZ, 1982, p. 19, ênfase no original).

Em seguida, Lélia apresenta uma série de perguntas que recebe respostas variadas de diferentes movimentos negros em relação à forma como a especificidade do “significante negro” deve ser articulada. Como há “movimentos negros... no Movimento Negro”, continua Lélia, “este texto reflete uma escolha”, isto é, falar *do* movimento negro (p.19), mesmo quando se está explicitando “a perspectiva de um movimento negro: o Movimento Negro Unificado (MNU)” (p. 19-20).

A meu ver, a noção de “essencialismo estratégico” aproxima-se não somente do que Lélia articula no trecho acima, como também, de maneira mais ampla, daquilo que seu pensamento coloca em

movimento quando tece a relação entre pretuguês e amefricanidade na decifração de como o lixo fala – isto é, de como a subalternidade, jogada no lixo da lógica dominante no Brasil e do mundo moderno, fala. Como afirma Thula Pires (2017), a experiência amefricana que Lélia traz para o primeiro plano é um “centramento” que “não essencializa identidades” e não “romantiza elementos constitutivos dos valores africanos”, estando todos eles “sujeitos a debate”, sem que haja “sistemas fechados” (p. 7). Assim, a amefricanidade carrega um “sentido positivo, ‘da explosão criadora’, da reinvenção afrocentrada da vida na diáspora” (p. 7).<sup>45</sup>

A imagem *estrategicamente* essencializada da “mãe preta”, por exemplo, vai muito além da figura estigmatizada de uma subjetividade passiva diante da subalternização. Ela se torna, como salienta Cláudia Cardoso (2014), um “sujeito político” (p. 976). Ou melhor, uma subjetividade política que *fala* a partir de diferentes temporalidades e espacialidades, respondendo ativamente a elas. Trata-se de uma subjetividade marcada por descontinuidades e continuidades ao longo da transição da “escravidão” para o “trabalho livre” e do “Brasil colonial” para o “Brasil independente”, e que deixa constantemente sua marca nessas (des)continuidades. A fala amefricana, sendo parte do povo e da nação entendidos como “brasileiros”, expõe uma fratura de ambos – povo e nação. Mobilizando para meu propósito os termos de Homi K. Bhabha (1994), a agência amefricana remete-se tanto à relação entre a nação e as outras nações do mundo moderno, construída também por processos de colonização, quanto à “divisão da nação dentro dela mesma, articulando a heterogeneidade de sua população” (p. 148).

Ao expor uma tensão entre a lógica da nação e suas diferenciações internas, bem como entre essas hierarquizações internas e a lógica internacionalmente articulada da modernidade, o pretuguês

45

Se recordarmos que Lélia interagiu com movimentos feministas, *gays*, negros e indígenas, no Brasil e em outros lugares, e que sempre apontou as especificidades da formação histórica brasileira, torna-se ainda mais plausível entender o *pretuguês* como algo distante de uma interpretação essencialista.

se situa *a partir de* outro passado, outra história. Com Pedro Ambra (2019), podemos dizer que, no pensamento de Lélia, “assumir a fala não é sinônimo *apenas* de tomar a voz ou ocupar lugares de poder que historicamente são ocupados por brancos” (p. 98, ênfase adicionada).<sup>46</sup> Enfatizo, na citação, que não se trata *apenas* de tomar essa voz e ocupar esses lugares, com o intuito de deixar claro que se trata *também* disso. Nesse aspecto, considero crucial a observação de Léa Silveira (2022, p. 9-10), feita em diálogo com o texto de Ambra (2019):

Se, por um lado, o lugar epistemológico do qual parte Gonzalez em *Racismo e sexismo...* implica, efetivamente, como defende Ambra [2019], a incidência da ilusão e da divisão subjetiva na fala, de modo que, do ‘lugar de fala,’ não decorre a consciência do sujeito a respeito desse lugar; por outro lado, a autora não elimina a questão da identidade porque marca o fato de que fala ‘enquanto mulher negra’ (GONZALEZ, 198[3], p. 225) (SILVEIRA, 2022, p. 9-10, nota suprimida).

Como indiquei anteriormente, a fala do lixo da lógica expõe algo que é irredutível à afirmação de uma identidade, ainda que se valha dela. Endossando a observação de Silveira, retorno a Ambra (2019) uma vez mais, a fim de notar como está em jogo, nessa irredutibilidade,

(...) uma proposta ainda mais radical: assumir a fala é assumir nosso *modo de falar*, assumir nosso *pretuguês*, assumir que aquilo que se mostra como mais estrangeiro às instâncias (psíquicas e sociais) dominantes, na verdade, as constitui inexoravelmente (AMBRA, 2019, p. 98, ênfase no original).

Essa radicalidade convoca-nos a um pensamento que, para além da identificação e da resignificação de lugares historicamente silenciados, conceba, como seu horizonte, uma coexistência pautada na dissolução daquelas identidades construídas por meio da intersecção hierarquizante dos marcadores de discriminação.

46

Creio que Ambra (2019) não endossaria a aproximação que propus, neste texto, entre o pensamento de Lélia e o conceito de “interseccionalidade”, porém não é possível abordar essa questão aqui.

Essa dissolução talvez seja, no limite, impossível. Em todo caso, em vez de uma lógica modernizante falada em *português* (de Portugal, da Europa), postulando uma história linear e progressista da escravidão e da colonização em direção a uma condição moderna de suposta liberdade e igualdade, a subjetividade subalternizada jogada no lixo *fala pretuguês*: uma linguagem que oferece um recurso inesgotável para uma problematização *amefricana*, *diaspórica* da modernidade. Com isso, retomando as palavras da própria Lélia acerca da categoria da amefricanidade, abrem-se rotas, por meio de agências amefricanas, cujas implicações políticas e culturais são realmente democráticas. Uma democracia por vir.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por meio de um diálogo entre as concepções de agência e interseccionalidade com o pensamento de Lélia Gonzalez, busquei indicar uma das rotas possíveis para a problematização da relação do processo formativo brasileiro com algumas das dimensões internacionalmente articuladas que atravessam os processos de produção de subjetividades subalternizadas. Para isso, interagi com a "categoria político-cultural" da *amefricanidade* e com a noção de *pretuguês*.

A abordagem de Lélia chama a atenção para a *interseccionalidade* dos marcadores de discriminação; para as heterogêneas e *indisciplinares* modalidades de agência que marcam a formação do Brasil; e para a forma como essa agência não pode ser compreendida à parte de uma dinâmica, histórica e contemporânea, do colonialismo e da construção do mundo moderno que é *internacional*. Ao reivindicar a fala para certa subjetividade jogada na lata do lixo da lógica hegemônica no Brasil, indissociável, por sua vez, da formação do mundo moderno, a relação entre amefricanidade e *pretuguês* expõe especificidades de uma trajetória histórica, enquanto

também se refere às atuais condições de vida daquela subjetividade e aponta para efetivas e potenciais articulações de enfiamento aos processos vigentes de subalternização.

Spivak (1999) escreveu, certa vez, que “é importante reconhecer nossa cumplicidade no silenciamento [da subalterna], a fim, precisamente, de ser mais efetivo a longo prazo” (p. 309). A “incerta decifração [*moot decipherment*] por um outro em uma instituição acadêmica (goste-se ou não, uma fábrica de produção de conhecimento) muitos anos depois não deve ser tão rapidamente identificada com a ‘fala’ da subalterna” (p. 309). A “fratura epistêmica” (expressão de Spivak) que se situa entre a subalternização e a incerta decifração deve conduzir à problematização das condições de (im)possibilidade da fala da subjetividade subalternizada em determinados ambientes, incluindo os acadêmicos. Nesse aspecto, Lélia explorou ao máximo os limites em jogo, tendo o seu pensamento ampliado, como poucas(os) o fizeram, as possibilidades daquela decifração. Para ela, na condição de mulher amefricana, falar *sobre* a subalternidade jogada no lixo da lógica brasileira e moderna hegemônica significa, em importante medida, falar *como* uma subalterna, confrontando, ela própria, em pretuguês, a linha internacional e multidimensional de cor no mundo acadêmico e no mundo dos movimentos sociais.

Os conceitos de Lélia com os quais dialoguei neste texto expõem tanto os processos de subalternização quanto a própria fala de certas subjetividades subalternizadas. Em outras palavras, o pretuguês e a amefricanidade não são apenas marcas de políticas de silenciamento, mas também rotas pelas quais a subalterna pode falar. Aliás, sempre falou e tem falado.

## NOTA SUPLEMENTAR

A mobilização de amefricanidade e pretuguês está ligada a uma problematização fundamental da divisão internacional do trabalho intelectual e de sua relação com as assimetrias políticas, econômicas, sociais e culturais globalmente articuladas. As palavras de Lélia são explícitas quanto a isso: “enquanto mulher negra, sentimos a necessidade de aprofundar nessa reflexão, ao invés de continuarmos na reprodução e repetição dos modelos que nos eram oferecidos pelo esforço de investigação das ciências sociais” (GONZALEZ, 1983, p. 225)<sup>47</sup>. Além disso, Lélia rejeitou “a dependência cultural” e o “eurocentrismo” de movimentos de mulheres no Brasil, onde “intelectuais e ativistas tendem a reproduzir a postura do feminismo europeu e norte-americano ao minimizar, ou até mesmo deixar de reconhecer, a especificidade da natureza da experiência do patriarcalismo por parte de mulheres negras, indígenas e de países antes colonizados” (GONZALEZ *apud* CARDOSO, 2014, p. 979). Como observa, por exemplo, Ribeiro (2017, p.24-5), Lélia reconheceu a íntima relação entre a classificação racial da população e a hierarquia produzida entre diferentes saberes.

A “amefricanização” do feminismo levada adiante em sua teorização, indissociável de sua atuação em movimentos sociais, tornou-se, desde então, fundamental para a criação ou a reconfiguração desses movimentos, dentro e fora dos circuitos acadêmicos. Operando no interstício de teoria e prática, seu pensamento tem fomentado uma crítica permanente aos modos de se entender a formação do mundo moderno em relação aos processos de colonização, e tem sido mobilizado na articulação entre ambientes acadêmicos e movimentos sociais ligados, em especial, a questões

47

Como Cardoso (2014), Ribeiro (2017) e Ratts (2022) observam, esse desafio a modelos hegemônicos é exposto também em textos que Lélia escreve sem seguir as regras convencionais da linguagem acadêmica.

de raça, sexualidade, classe e gênero. Nesse sentido, o pretuguês permanece sendo uma linguagem inesgotável para uma problematização amefricana da modernidade, por meio da qual a subalterna fala, cultivando a possibilidade de uma democracia radical por vir.

## REFERÊNCIAS

AKOTIRENE, Carla. **O que é interseccionalidade**. Belo Horizonte: Letramento: Justificando, 2018.

ANIEVAS, Alexander; MANCHANDA, Nivi; SHILLIAM, Robbie. Confronting the global colour line: an introduction. *In*: ANIEVAS, Alexander; MANCHANDA, Nivi; SHILLIAM, Robbie (eds.). **Race and racism in international relations: confronting the global colour line**. Londres e Nova York: Routledge, 2015.

AMBRA, Pedro. As pedras do Exu: a psicanálise em Frantz Fanon e Lélia Gonzalez. **Revista Rosa**. Vol. 3, n. 1, 2021. Disponível em: <https://revistarosa.com/3/as-pedras-de-exu>. Acesso em: 28 dez. 2022.

AMBRA, Pedro. O lugar e a fala: a psicanálise contra o racismo em Lélia Gonzalez. **Sig: revista de psicanálise**. Vol. 8, n. 14, p. 85-101, 2019.

BAIRROS, Luiza. Lembrando Lélia Gonzalez. **Afro-Ásia**. N. 23, p. 1-21, 2000.

BARONIAN, Marie-Aude; e ROSELLO, Mireille. Jacques Rancière and indisciplinaryity. **ART&RESEARCH: A Journal of Ideas, Contexts and Methods**. Vol. 2, n. 1, p. 1-10, 2008.

BHABHA, Homi K.. **The location of culture**. Nova York e Londres: Routledge, 1994.

BICUDO, Virgínia Leone. **Atitudes raciais de pretos e mulatos em São Paulo**. São Paulo: Editora Sociologia e Política, 2010.

BILGE, Sirma. Saving intersectionality from feminist intersectionality studies. **Du Bois Review**. Vol. 10, n. 2, p. 405-424, 2013.

BUTLER, Judith. Gender in translation: beyond monolingualism". **philoSOPHIA**. Vol. 9, n. 1, p. 1-25, 2019.

CARDOSO, Cláudia Pons. Amefricanizando o feminismo: o pensamento de Lélia Gonzalez. **Estudos Feministas**. Vol. 22, n. 3, p. 965-986, 2014.



CHO, Sumi; CRENSHAW, Kimberlé Williams; MCCALL, Leslie. Toward a field of intersectionality studies: theory, application, and praxis. **Signs**. Vol. 38, n. 4, Intersectionality: Theorizing Power, Empowering Theory, p. 785-810, 2013.

CHOWDHRY, Geeta; NAIR, Sheila. Introduction. Power in a postcolonial world: race, gender, and class in international relations. *In*: CHOWDHRY, Geeta; e NAIR, Sheila (eds.). **Power, postcolonialism and international relations: reading race, gender and class**. Londres e Nova York: Routledge, 2002.

CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. **Estudos Feministas**. Vol. 10, n. 1, p. 171-188, 2002.

CRENSHAW, Kimberlé. Mapping the margins: intersectionality, identity politics, and violence against women of color. **Stanford Law Review**. Vol. 43, n. 6, p. 1241-1299, 1991.

DAVIS, Kathy Davis. Intersectionality as buzzword: a sociology of science perspective on what makes a feminist theory successful. **Feminist Theory**. Vol. 9, n. 1, p. 67-85, 2008.

FONSECA, Fernanda Cardoso. **Nossa América Ladina: o pensamento (decolonial) de Lélia Gonzalez**. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Relações Internacionais da Universidade Federal da Bahia, 2021.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. **Tempo Brasileiro**. N. 92/93, p. 69-82, 1988.

GONZALEZ, Lélia. O movimento negro na última década. *In*: GONZALEZ, Lélia; HASENBALG, Carlos. **Lugar de negro**. Rio de Janeiro: Editora Marco zero limitada, 1982.

GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos**. Organizada por Flavia Rios e Márcia Lima. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

GONZALEZ, Lélia. **Primavera para as rosas negras**. Organizada pela União dos Coletivos Panafricanistas. São Paulo: UCPA Editora, 2018.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. **Revista Ciências Sociais Hoje**, Anpocs, p. 223-244, 1983.

GONZALEZ, Lélia. Entrevista com Lélia Gonzalez. **Jornal Nacional do Movimento Negro Unificado**. N. 19, p. 8-9, 1991.

HILL COLLINS, Patricia. Toward a new vision: race, class, and gender as categories of analysis and connection. **Center for Research on Women**, The University of Memphis, p. 1-28, 1989.

HILL COLLINS, Patricia. "Intersectionality's definitional Dilemmas". **Annual Review of Sociology**. Vol. 41, n. 1, p. 1-20, 2015.

HILL COLLINS, Patricia; BILGE, Sirma. **Intersectionality**. Cambridge e Malden: Polity Press, 2016.

HOBSON, John M.; SAJED, Alina. Navigating beyond the Eurofetishist frontier of Critical IR Theory: exploring the complex landscapes of non-western agency. **International Studies Review**. Vol. 19, p.547-572, 2017.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação**: episódios de racismo cotidiano. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

MENDONÇA, Ricardo Fabrino; PORTO, Nathália França Figuerêdo. Reconhecimento ideológico: uma reinterpretação do legado de Gilberto Freyre sob a ótica da teoria do reconhecimento. **DADOS – revista de ciências sociais**. Vol. 60, n. 1, p. 145-172, 2017.

MILLS, Charles W.. Unwriting and unwhitening the world. *In*: ANIEVAS, Alexander; MANCHANDA, Nivi; SHILLIAM, Robbie (eds.). **Race and racism in international relations**: confronting the global colour line. Londres e Nova York: Routledge, 2015.

MUNANGA, Kabengele. As ambiguidades do racismo à brasileira. *In*: KON, Noemi Muritz; SILVA, Maria Lúcia da; ABUD, Cristiane Curi (eds.). **O racismo e o negro no Brasil**: questões para a psicanálise. São Paulo: Perspectiva, 2017.

NASCIUTTI, Luiza Freire. Resenha: SOUZA, Neusa Santos. 2021. "Tornar-se negro: Ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social". Rio de Janeiro: Zahar. **Mana**. Vol. 28, n. 1, p. 1-4, 2022.

PERSAUD, Randolph; SAJED, Alina. Introduction: Race, gender, and culture in International Relations. *In*: PERSAUD, Randolph; SAJED, Alina (eds.). **Race, gender and culture in International Relations**: postcolonial perspectives. Londres e Nova York: Routledge, 2018.

PIRES, Thula. **Criminalização do racismo**: entre política do reconhecimento e meio de legitimação do controle social sobre os negros. Brasília: Brado negro, 2016.

PIRES, Thula Rafaela de Oliveira. Direitos humanos traduzidos em pretuguês. **Seminário Internacional Fazendo Gênero 11 & 13th Women's Worlds Congress** (Anais Eletrônicos), Florianópolis, 2017.

RATTS, Alex. Lélia Gonzalez e seu lugar na antropologia brasileira: 'Cumé que fica?'. **Mana**. Vol. 28, n. 3, p. 1-34, 2022.

RIBEIRO, Djamilia. **O que é lugar de fala**. Belo Horizonte: Letramento, Justificando, 2017.

RIOS, Flavia; e LIMA, Márcia. Introdução. *In*: GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano**: ensaios, intervenções e diálogos. Organizada por Flavia Rios e Márcia Lima. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

RODRIGUES, Carla; MONTEIRO, Juliana de Moraes. Lélia Gonzalez, uma filósofa americana. **Revista Ideação**. N. 42, p. 94-105, 2020.

ROEDIGER, David. What would it mean to transform international relations?. *In*: ANIEVAS, Alexander; MANCHANDA, Nivi; SHILLIAM, Robbie (eds.). **Race and racism in international relations**: confronting the global colour line. Londres e Nova York: Routledge, 2015.

SILVEIRA, Léa. A mãe preta e o Nome-do-pai: questões com Lélia Gonzalez. **Revista Estudos Feministas**. Vol. 30, n. 3, p. 1-13, 2022.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **A critique of postcolonial reason**: toward a history of the vanishing present. Cambridge e Londres: Harvard University Press, 1999.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. Can the subaltern speak?. *In*: NELSON, Cary; e GROSSBERG, Lawrence (eds.). **Marxism and the Interpretation of Culture**. Illinois: University of Illinois Press, 1988.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. Subaltern Studies: deconstructing historiography. *In*: SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **In other worlds**: essays in cultural politics. Nova York e Londres: Methuen, 1987.

THOMPSON, Debra. Through, against, and beyond the racial state: the transnational stratum of race. *In*: ANIEVAS, Alexander; MANCHANDA, Nivi; SHILLIAM, Robbie (eds.). **Race and racism in international relations**: confronting the global colour line. Londres e Nova York: Routledge, 2015.

VIEIRA, Bianca. Em bom *pretuguês*: Lélia Gonzalez, uma quilombola americana. **Lutas Sociais**. Vol. 19, n. 34, p. 214-218, 2015.

WILSON, Ara. Gender before the gender turn. **Diacritics**. Vol. 49, n. 1, p. 13-39, 2021.

# 5

*Rafael Gomes N. Pereira*

## **DARCY RIBEIRO E A ANTROPOLOGIA:**

**BREVES NOTAS BIOGRÁFICAS  
ACERCA DE UMA ESCOLHA<sup>48</sup>**

48

Uma primeira versão deste ensaio foi publicada como capítulo de minha dissertação de mestrado, intitulada *“Uma teoria da modernização em Darcy Ribeiro: traços de uma filosofia da história?”*, e modificada para a apresentação no “I Colóquio (Re)Leituras desde o pensamento social brasileiro: um balanço crítico”. Para esta versão final, foram considerados comentários e sugestões da professora Dra. Christiane Jalles e do professor Dr. Enio Passiani, a quem agradecemos – bem como a todos os membros do colóquio – pelas valiosas sugestões que auxiliaram no aprimoramento do argumento.

DOI: 10.31560/pimentacultural/978-85-7221-177-2.5

## INTRODUÇÃO

Em um fascinante texto, Alcida Rita Ramos (2010, p. 43) lançou a seguinte pergunta: “Por que alguém escolhe ser antropológico?”. A questão é fundamental, diríamos, para todos aqueles que se dedicam aos estudos dos fenômenos humanos e culturais. De modo similar, Darcy Ribeiro (1922-1997) defrontou-se com essa questão desde o momento no qual, ao abandonar os estudos no campo da medicina, teve que apresentar uma justificativa à família para poder se transferir para São Paulo e, ali, iniciar seus estudos no campo das ciências sociais, antes mesmo de tomar a prática antropológica como seu ofício por excelência. Quando nos atentamos a alguns de seus escritos autobiográficos, encontramos passagens instigantes nas quais o autor argumentava seu profundo interesse por fenômenos humanos vivos, observáveis e capazes de permitir melhor compreensão sobre o tempo presente. Inspirado pelo movimento feito por Ramos, o presente texto tem por objetivo perpassar alguns elementos constitutivos do processo de formação de Darcy no campo da antropologia, reforçando dois momentos fundamentais: de início, sua ida para a Escola Livre de Sociologia e Política – ELSP, após o abandono dos estudos médicos em Belo Horizonte, e, em um segundo momento, sua passagem pelo Serviço de Proteção aos Índios e seus primeiros estudos sistemáticos em campo. Nossa trilha argumentativa pretende atravessar os anos iniciais de sua formação a partir do enfrentamento de seus textos autobiográficos e do ambiente intelectual no qual o autor se inseria, contrapondo determinados elementos para tentar, ao fim e ao cabo, compreender indícios de como ele se formou e, claro, tentou construir uma justificativa sobre o caminho que traçou na antropologia.

Para tanto, o texto foi dividido em duas partes. A primeira delas remonta aos passos iniciais de Darcy nas primeiras letras, tentando esboçar sua inclinação para o mundo literário

– que reapareceu durante os estudos universitários e foi aprofundado pelo contato com o ambiente intelectual paulista –, bem como os anos de seu bacharelado na ELSP. Inicialmente, tentaremos desenhar certa trajetória histórica – diga-se, nem um pouco linear – até a conclusão dos estudos de Darcy e sua opção pelos estudos etnológicos, sob a orientação de Herbert Baldus. Na segunda parte do texto, iremos nos concentrar na sua atuação à frente do Serviço de Proteção aos Índios e na construção de suas primeiras pesquisas etnográficas nos anos em que participou como pesquisador do órgão.

## DE MINAS GERAIS A SÃO PAULO: A PASSAGEM DE DARCY RIBEIRO PELA ESCOLA DE SOCIOLOGIA E POLÍTICA

Ao mudar-se para Belo Horizonte<sup>49</sup>, em 1939, com objetivo principal iniciar seus estudos na medicina, Darcy já detinha um intelectualismo juvenil, fruto de suas primeiras leituras e dos estudos na biblioteca do seu tio e médico Plínio Ribeiro<sup>50</sup>. Todavia, ao frequentar o curso preparatório para ingressar na faculdade, ele teve contato com os estudantes e professores das áreas de filosofia e direito. Como era aberta a possibilidade de que o estudante frequentasse cursos e disciplinas em outras áreas, ele passou mais tempo assistindo aulas em outras faculdades do que se preparando para os exames e provas médicas. Gastava mais tempo em diálogos e debates com os amigos

49 Cabe lembrar que Darcy Ribeiro é de Montes Claros (MG).

50 Sobre a figura de Plínio Ribeiro, André Lopes Mattos (2007, p. 22) assim registrou: “Mas, sobre o contato com o mundo ‘exterior’, é preciso, ainda, destacar, em sua retrospectiva, a presença de seu tio, Plínio Ribeiro, médico, ‘principal intelectual da cidade’, cuja influência contribuiu para Darcy tornar-se, de fato, intelectual, livrando-se da possibilidade de tornar-se herdeiro de terras da família paterna, destino promissor para um descendente de importantes fazendeiros da região”.

que fez na capital, principalmente aqueles construídos nas pensões pelas quais passou, do que estudando anatomia e psicologia. Sobre isso, ele registrou:

Na nova pensão, vivi envolvido num outro grupo de amigos, poucos da medicina, os mais eram estudantes de direito e filosofia. Passava minhas tardes olhando para a rua e o colégio Arnaldo, que ficava na frente. Mais horas passava no quintal, vendo correr um riachinho que milagrosamente aflorava ali, no meio de um bananal. Eu meditava triste sobre o meu destino, sabendo já que não seria médico, mas procurando um novo caminho (RIBEIRO, 2010b, p. 68).

O desânimo com a carreira médica e as ricas leituras feitas por Darcy inclinaram-no para outras ambições que a cidade de Belo Horizonte já não poderia lhe fornecer. Isso ficou ainda mais claro no ano de 1942, quando ele tomou contato com um exemplar de *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*, de Friedrich Engels. O encontro com a obra foi propiciado pela figura de Chico Campos, livreiro que, na época do Estado Novo, importava livros em língua espanhola e alimentava um conjunto de jovens intelectuais interessados em bibliografias marxistas. Não por menos, como veremos mais adiante, Darcy sempre associou a leitura de Engels à publicação de seu primeiro livro teórico, *O Processo Civilizatório*, lançado, em 1968, como uma reescrita do texto do pensador alemão a partir de uma base fornecida por uma nova perspectiva no campo da teoria da história (RIBEIRO, 2010b, p. 46).

A leitura daquela obra não caminhou só. Somando-se a outra quantidade de livros fornecidos pelos comunistas (RIBEIRO, 1997, p. 161), sua participação no Diretório Central dos Estudantes – DCE – mineiro e o vínculo com o Partido Comunista Brasileiro – PCB – renderam-lhe contato com Donald Pierson que, após uma série de viagens ao seu lado, ofereceu-lhe uma bolsa de estudos na recém-fundada ELSP. Darcy descreveu assim a mudança de ares:

Num certo momento, eu deixo Minas, convidado a ir para São Paulo, pelo Donald Pierson, da Escola de Sociologia e Política, que me daria uma bolsa de estudos. Foi um conflito com a minha família, e eu estava fazendo 21 anos e ia entrar em posse de um dinheiro de herança. Eles acharam que era pura boêmica. Mas o fato é que eu tinha esgotado o que Belo Horizonte poderia me dar, tendo em vista o rumo que eu estava (RIBEIRO, 1997, p. 162).

Mais interessantes que a explicação para si mesmo foram os argumentos dados à família para justificar uma drástica mudança de curso. Como uma forma de escape de justificativas mais elaboradas, argumentou à mãe e ao tio que a “medicina é ruim porque trata com doente, e doente fede muito”; que desejava estudar “o homem são, e que a antropologia estuda o homem são” (RIBEIRO, 1997, p. 162). O que nos interessa, a partir daqui, é compreender algumas especificidades da ELSP, para dimensionar o encontro do autor com a antropologia.

Inaugurada em 1933, a ELSP foi criada com o objetivo de “enfrentar os problemas de uma sociedade em fase de industrialização com uma elite academicamente preparada”, tendo a sociologia um “papel de destaque” (MATTOS, 2007, p. 50). Como gostava de lembrar, Darcy integrou a primeira geração profissional de sociólogos formados em uma universidade brasileira e, sobretudo, encontrou um aporte em seus professores e na instituição dirigida por Pierson:

Eu vivia em São Paulo como estudante da Escola de Sociologia, com uma bolsa e com a renda que vinha da família. Então eu tinha uma vida mais ou menos frouxa, e fui profundamente influenciado pela Escola de Sociologia e Política, que não só me fez ler e conhecer a sociologia norte-americana, as correntes novas das Ciências Sociais, como fugir daquilo que eu chamava de erudição vadia, a enfermidade principal do espírito do brasileiro em geral e do mineiro, em particular, que é essa atitude de tomar a cultura como alguma coisa fluida. Durante o curso fui me identificando mais com uns professores do que com outros.



Sérgio Buarque de Holanda, por exemplo, para mim, foi um acontecimento: ele vinha da Alemanha e trazia uma visão de mundo diferente (RIBEIRO, 1997, p. 163).

A ELSP lhe permitiu aprofundar-se numa gama de leituras e reflexões que já vinham se acumulando desde sua militância no PCB, ainda em Belo Horizonte. O ponto instigante em seu relato é o reconhecimento da alta qualificação do corpo docente da Escola e de todo o incentivo para o desenvolvimento de pesquisas empíricas na área de Ciências Sociais. Entre os ilustres que por ali passaram, Darcy apontou nomes como Radcliffe-Brown, Emílio Willems e Claude Lévi-Strauss<sup>51</sup>, que fizeram da instituição “o melhor núcleo do mundo em Ciências Sociais, porque tinha gente da melhor qualidade, e gente capaz de questionar” (RIBEIRO, 1997, p. 1997). Apesar das fortes influências buarquianas, a figura intelectual que possivelmente mais o impulsionou para a antropologia foi Baldus, etnólogo alemão da Escola de Thurnwald. Sua influência sobre Darcy pode ser descrita em um duplo movimento: primeiramente, a contribuição de Baldus na definição do objeto de estudos do antropólogo brasileiro e, em segundo lugar, a indicação do professor alemão, o que levou Darcy Ribeiro até o Serviço de Proteção aos Índios - SPI. Como trataremos de forma mais detalhada do SPI na próxima seção, aqui nos restringiremos a analisar a construção do objeto de estudo darcyniano por ocasião dos seminários ministrados por aquele professor, frequentados durante os três anos de seu bacharelado.

De início, os encontros foram uma via de acesso para Darcy Ribeiro “estudar os índios como testemunhas da formação humana”, mas isso deveria ser feito a partir de observações diretas, por meio da pesquisa de campo e da prática empírica (RIBEIRO, 1997, p. 164). Esse talvez tenha sido um dos maiores diferenciais da ELSP, pois os pioneiros que ali lecionaram tinham uma dedicação acentuada a problemas de ordem prática. Os pesquisadores que integraram a

Escola tinham como marcas principais a valorização da pesquisa etnográfica e uma análise empírica dos fatos, balizando-os por meio de forte rigor teórico<sup>52</sup>. Acompanhando esse cenário, os seminários de Baldus contavam com uma profunda reflexão teórica, como podemos identificar na passagem abaixo:

O melhor professor que tive foi Herbet Baldus, poeta prusiano e etnólogo apaixonado de nossos índios. Frequentei por três anos seu seminário pós-graduado de etnologia brasileira. Tanto falavam ele como os mestrandos que estavam escrevendo dissertações. Ouvi ali e discuti toda a excelente monografia de Egon Schaden sobre a mitologia heroica dos Guarani e o ensaio fantástico de Florestan Fernandes sobre a organização social dos tupinambás. Aprendi muito com Baldus (RIBEIRO, 2012, p. 112).

O caminho aberto pelo alemão convergiu para outros elementos. Dialogando com Mércio Pereira Gomes (2000, p. 24-25), devemos dimensionar que a opção pela etnologia significava maiores chances de sucesso no mundo acadêmico, pois era um tema de interesse internacional que atraiu a atenção de diversos pesquisadores estrangeiros, como Pierson e Baldus. Além disso, merece menção o fato de que a realidade brasileira tinha se tornado um laboratório de estudos etnológicos, “como exemplo vivo de um passado da humanidade que estava por acabar” (GOMES, 2000, p. 27). Se o intuito de era estudar os fenômenos humanos *in loco*, o caminho da prática etnológica poderia possibilitá-lo atingir seus anseios. Suas primeiras pesquisas de campo, por exemplo, foram modeladas por forte carga de leitura que antecipou suas primeiras idas às etnias Terenas e Guarani (RIBEIRO, 1997, p. 166-167). Agora, como relacionar seu direcionamento no campo etnológico à sua trajetória na antropologia? Para responder à questão, devemos nos lembrar, como suscitado por Mariza Peirano (1992), que a antropologia, em sua origem

52

Devemos aqui recordar que a organização da ELSP e seu modelo de estudos empíricos devia-se, em grande medida, à figura de Pierson e sua relação com a chamada Escola de Chicago. Para mais detalhes, sugerimos a leitura de Mattos (2007, p. 57).

histórica, foi atraída pelo Exótico. No caso brasileiro, o “Outro” estava “dentro das fronteiras nacionais”, fazendo de nossa antropologia um exercício que se concentrou no desvendar de nossas próprias singularidades (PEIRANO, 1992, p. 7). “Se por muito tempo a antropologia foi definida pelo exotismo do seu objeto de estudo”, então o Brasil constituiu-se, no início da institucionalização das Ciências Sociais, na década de 1930, como um “caso etnográfico privilegiado” (PEIRANO, 2006, p. 53). Isso explicaria como a relação de Darcy com a antropologia se deu pelas pesquisas etnológicas, já que as etnias indígenas se tornaram um dos primeiros e mais fundamentais objetos de uma antropologia do e no Brasil (PEIRANO, 1997; 2006). Pedimos licença ao leitor para citarmos uma breve passagem de nosso autor, já por ocasião dos trabalhos desenvolvidos no Museu do Índio, como forma de corroborar nosso argumento:

O Museu do Índio foi que acolheu o primeiro curso pós-graduado de formação de antropólogos que se realizou no Brasil, concretizado com a ajuda da CAPES. Ali formamos turmas de melhores antropólogos de campo que, além de preparados teoricamente pelos cursos, obtinham recursos para realizar um ano de pesquisa de observação direta (RIBEIRO, 2012, p. 177).

O Curso de Aperfeiçoamento em Antropologia Cultural - CAAC<sup>53</sup>, inaugurado nas dependências do Museu do Índio, em 1955, tinha por objetivo formar antropólogos com forte carga teórica e destinados à observação direta em campo. Por conseguinte, Darcy tomou a formação em antropologia como algo necessariamente vinculado à etnologia e que, além das leituras prévias, deveria estabelecer uma observação direta dos fenômenos humanos. É interessante perceber que, para ele, a prática da antropologia deveria ser atravessada pela constituição de uma teoria do parentesco:

53

Na segunda parte deste ensaio, desenvolveremos de forma mais detalhada as atividades realizadas por ocasião do CAAC.

A primeira coisa que publiquei como etnólogo é o que todo antropólogo sério deve publicar: uma terminologia de parentesco. Na verdade, eu era obrigado a fazer isso porque a antropologia fundamental era parentesco, tinha que saber, tinha que estudar parentesco, era uma espécie de prova. O interessante é que, uns trinta anos mais tarde, saiu um livro sobre parentesco nos Estados Unidos que trazia aquele meu artigo como um dos melhores (RIBEIRO, 1997, p. 171).

Darcy assume uma postura lévi-straussniana, como ele mesmo lembrou (1997, p. 177-178), que deveria levar o pesquisador em direção à apreensão das relações de parentesco e das concepções mitológicas que estruturavam as relações das etnias indígenas a partir de suas funções integradoras. Em uma curiosa passagem, ele assim afirmou:

Ainda tentei ser sociólogo, mas vi que não dava. Procurei o Baldus, que me apoiou também. Eu tinha feito os cursos e os seminários do Baldus, e fui fazer Etnologia Indígena. Fui fazer a coisa que eu menos queria. Nunca pensei que fosse ser etnólogo, estudar índio. Eu queria fazer estudo, Ciência Social, no sentido de desenvolver a capacidade de observação e de leitura na realidade social, queria fazer de mim um instrumento de saber, mas queria fazer isto sobre a sociedade nacional. Bom, mas o emprego foi aquele, e por acaso, então, é que resultou que eu fui ser antropólogo, e antropólogo dentro do escaninho que é a Etnologia, e, dentro desse, no escaninho que é Etnologia Indígena (RIBEIRO, 1979, p. 11).

Uma antropologia de escrivantina que tomou a etnologia como seu objeto por excelência foi o que abriu o caminho de Darcy para a prática do olhar antropológico. Mais do que isso, um tipo de antropologia fundada em observação direta, mediada por profunda carga de reflexão teórica, que orientava a ida do pesquisador a campo para promover sua observação participante. Tudo isso, argumentou Peirano (1992), em um momento histórico em que se voltar para o Outro, no Brasil, era voltar-se para nós mesmos a partir

de parâmetros fornecidos pelo *nation-building*, o que demandava, àquela altura, compreender o entrelaço dos povos originários e do avanço da chamada civilização moderna. Se “Os cientistas sociais, como outros intelectuais no país, são orientados por parâmetros cívicos e políticos”, Darcy orientou sua reflexão teórica inicial para a compreensão de um passado humano que precisava ser preservado para o entendimento das demandas do tempo presente (PEIRANO, 1992, p. 11-12).

Isso fica ainda mais nítido quando nos lembramos da atuação de Darcy à frente do Museu do Índio, em 1953, ao criar o primeiro CAAC, que seria ministrado na Seção de Estudos do Serviço de Proteção aos Índios. Interpelado pelo ambiente intelectual da ELSP e sua convivência com Baldus, os estudos realizados no CAAC organizavam-se como descreveremos a seguir.

O Curso de Aperfeiçoamento foi estruturado em cinco blocos temáticos. O primeiro, intitulado “Introdução à Antropologia Geral”, versava sobre o método, os conceitos e as etapas do desenvolvimento da pesquisa antropológica. Foi oferecido pelo próprio Darcy. O segundo bloco, chamado de “Introdução à Antropologia Biológica”, contou com aulas do professor Castro Faria, que tratava de problemas como a mestiçagem, a paleontologia e a classificação das populações brasileiras. O terceiro tema foi dividido entre Darcy, Eduardo Galvão, Luís da Costa Pinto, Kalervo Oberg e Mattoso Câmara. Foi composto de uma introdução à antropologia cultural, tratando de temas como raça, classificação cultural e organização social indígena. Posteriormente, contou com uma análise das aplicações práticas da antropologia e, por último, uma discussão acerca dos debates de teoria da cultura. O quarto bloco temático, denominado “Introdução à Antropologia Brasileira”, contou com uma análise sistemática da formação do povo brasileiro. O último, “Estudos Brasileiros de Antropologia”, concentrou-se no estudo dos objetos

e métodos dos campos de estudo da antropologia<sup>54</sup>. Notamos aqui mais um possível ponto de intersecção entre Baldus e a ELSP: o trabalho etnográfico como fundamental para a compreensão de um passado que precisava ser preservado em suas múltiplas perspectivas. Em estimulante artigo, Sílvio Correa (2022, p. 268) esboçou como Baldus – bem como outros intérpretes da etnologia alemã<sup>55</sup> –, desenvolveu um tipo de etnologia que se pautava em uma perspectiva de salvamento de um passado humano que precisava ser conservado. Isso, como veremos a partir de agora, ganhou fôlego na produção teórica marcadamente salvacionista. Passemos para considerações mais precisas sobre os anos iniciais da atividade de Darcy como antropólogo.

## APÓS A ELSP: A PASSAGEM PELO SERVIÇO PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS

Após três anos na ELSP, Darcy concluiu sua formação como cientista social, com ênfase em etnologia, no ano de 1946, sob orientação de Baldus. O espectro de consciência que orientou seus estudos etnológicos estava vinculado a um imaginário coletivo do passado brasileiro (GOMES, 2000, p. 26). Desde o romantismo literário, em autores como Gonçalves Dias e José de Alencar, o índio passou a ser um legado histórico e arqueológico que deveria ser preservado. Como já faziam os antropólogos americanos desde o século XIX, os “povos ancestrais” deveriam ser mapeados antes que ocorresse sua dizimação completa, recolhendo sobre eles o máximo de informações possíveis para a preservação de suas memórias. Vejamos:

54 Como não intencionamos estudar detalhadamente o CAAC, sugerimos, para leitores interessados no tema, o trabalho de Mattos (2007). Lá está em minúcias a análise do corpo docente, dos alunos e das aulas ministradas nos anos de atuação do curso.

55 Correa (2022) trabalhou o caso Curt Nimuendajú em perspectiva comparada a Herbert Baldus.

O índio interessava, também, como exemplo vivo de um passado da humanidade que estava por acabar. Assim, desde o fim do século XIX, a Antropologia americana vinha buscando documentar os costumes dos índios americanos que estavam sendo esquecidos ou abandonados. Havia uma urgência em se mapear as culturas que ainda restavam do processo de dizimação que estava ocorrendo na frente de todos. Com efeito, todo etnólogo que ia estudar um povo indígena estava imbuído de um sentimento trágico, de que ele, provavelmente, seria o último a fazê-lo (GOMES, 2000, p. 27).

Darcy Ribeiro construiu uma narrativa trágica sobre uma utopia indígena perdida a partir do trauma colonial. Os índios, habitantes do Éden terrestre (RIBEIRO, 2010a, p. 52), foram aniquilados pela expansão civilizacional do Ocidente e destronados de seu próprio paraíso. Como observou Ramos (2018), o antropólogo mineiro construiu uma narrativa calcada na inevitabilidade do progresso civilizacional europeu e na plena assimilação dos núcleos indígenas pelo Estado nacional. O tom nostálgico no pensamento darcyniano partia de uma vertente romântica, que idealizava o “índio” a partir das tradições europeias (PEREIRA, 1997, p. 7). Com o apagamento das individualidades e das idiosincrasias dos povos que aqui habitavam antes da chegada dos europeus, Darcy articulou uma história de oposição entre nós, modernos, e o “outro”, os índios, em busca de uma narrativa inventiva sobre a formação brasileira. Muito disso, defendemos, estava associado à instituição de pesquisa a qual era vinculado nos anos em que esteve em campo pesquisando: o SPI. Os dez anos que passou como etnólogo nessa instituição o levaram a formular um discurso que apagou a subjetividade dos povos indígenas e os analisava à luz de um humanismo heroico que, ciente da destruição inevitável do *modus vivendis* nativo, deveria atuar como redutor dos impactos negativos da expansão civilizacional do Estado brasileiro. Segundo Ramos (2018, p. 108), Darcy e, de modo geral, toda a geração de pesquisadores do SPI, foram tomados por um heroísmo salvacionista que defendia a proteção dos índios por

meio de um processo de pacificação que os tornasse menos hostis à pátria e os permitisse uma transição gradual para o convívio na sociedade nacional. A antropologia esteve, no início do século XX, vinculada à produção de um discurso científico sobre a formação do Brasil que defendia a integração territorial por meio da desvalorização das alteridades locais e regionais<sup>56</sup>. Contudo, para avançarmos no pensamento de Darcy precisamos avaliar mais detalhadamente as condições institucionais e ideológicas do SPI.

A sua ida para a instituição foi possibilitada por uma indicação de Baldus. Em 1947, o mineiro foi contratado como integrante da recém-fundada Seção de Estudos - SE, órgão interno do SPI com a função de realizar pesquisas científicas acerca da condição e dos modos de vida dos povos indígenas. A SE foi criada durante uma reformulação da instituição, nos anos de 1940, com o intuito de incorporar uma "ideologia científica" nos trabalhos desenvolvidos por seus pesquisadores, garantindo uma base para fundamentar políticas públicas referentes às etnias indígenas. A chance de trabalhar no SPI era a mais oportuna encontrada por Darcy àquela altura, pois era um dos poucos caminhos que o permitiria a continuidade dos estudos científicos sobre os índios. A carta de recomendação de Baldus chegou até o Marechal Cândido Rondon, diretor da instituição na época:

O que me restava, como forma de fazer pesquisas de observação direta, era a carta do professor Baldus ao marechal Rondon, recomendando-me para o cargo de etnólogo do Conselho Nacional de Proteção aos Índios. O SPI já contava com uma seção de estudos que vinha realizando importante documentação fotográfica e cinematográfica da vida indígena. Não tinham, porém, um etnólogo. Fui o primeiro. (RIBEIRO, 2012, p. 129).

Fundado em 1910, sob o nome de Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais - SPILTN, o SPI,

56

Sobre o desenvolvimento do campo antropológico no Brasil, sugerimos a leitura de Mônica Pechincha (2006).



como seria chamado a partir de 1918, detinha uma concepção de que os índios, situados em degraus evolutivos inferiores, deveriam ser integrados e geridos pela força de um Estado tutelar. Como apontou João Pacheco de Oliveira (2016, p. 223), as políticas indigenistas do início do século XX foram marcadas pela tentativa de construir uma ordem pública que engendrasse uma “intervenção tutelar que, por meio de procedimentos disciplinadores, viesse a hierarquizar e organizar as diferenças culturais e religiosas”. O SPI, como órgão oficial de Estado, trabalhou pela formação da unidade nacional a partir do apagamento das diversidades étnico-culturais dos povos indígenas que aqui viviam. Darcy, funcionário da instituição naquela ocasião, “foi quem montou um projeto para explicar a política indigenista”, de modo a ter defendido a ideologia rondoniana como aquela que seria responsável por salvar os índios do avanço civilizacional (CUNHA, 2016, p. 44). A atuação profissional no SPI<sup>57</sup> reforçou sua atenção intelectual para o problema da integração do índio na sociedade à luz do humanismo positivista de Rondon. Como definiu Ramos (2018, p. 109), essa ideologia era caracterizada pela tentativa de salvar a vida das populações indígenas do progresso civilizacional iminente, mas às custas de uma abordagem minimalista naquilo que concernia aos reais impactos da expansão das fronteiras nacionais. Tal perspectiva, que marcou boa parte da política indigenista no início do século XX, além de estar diretamente associada a certo ufanismo estatal, tinha como grande problema partir de uma visão estritamente eurocêntrica e incapaz de descrever as iracundas políticas públicas que, camufladas por um discurso heroico de proteção dos nossos antepassados,

57 Junto à sua atuação no SPI, Darcy trabalhou como pesquisador da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura - UNESCO, nos anos de 1950, em projeto que buscou desenvolver um conjunto sistemático de estudos sobre as relações étnico-raciais no Brasil. A Divisão de Estudos, departamento interno desse órgão internacional, fez uma proposta para que ele realizasse um trabalho sobre a política indigenista no Brasil. Aceitando a empreitada, Darcy iniciou uma série de estudos sobre a relação dos povos indígenas com a sociedade moderna e o Estado Nacional brasileiro. A tarefa foi cumprida entre os anos de 1952 e 1953, convertendo-se em um relatório para a UNESCO e, mais adiante, na constituição de seu importante livro *Os índios e a Civilização*.

ignoravam a violência física e simbólica que as etnias indígenas vinham sofrendo desde os tempos coloniais. O SPI, sob a liderança de Rondon, adotou uma política de proteção e preservação da vida dos índios brasileiros por meio de um processo de pacificação das populações nativas, mas que, na verdade, consistia em uma elaboração discursiva que desejou “contornar obstáculos indigestos ao poder político e, principalmente, econômico” (RAMOS, 2018, p. 109). O indianismo oficial do Estado brasileiro atuava com base em uma abordagem tutelar que considerava os índios como sujeitos inferiores e atrasados. Calcada no evolucionismo social, a política positivista do SPI colocou os índios nos degraus mais baixos do desenvolvimento humano e a formação nacional nos patamares mais avançados, de tal modo que, no confronto entre essas duas realidades, aquela que estivesse em um nível evolutivo mais avançado levaria vantagem sobre as composições sociais mais arcaicas. Vejamos:

Deste modo, promoveram-se novas cartografias sociais e fortes transformações territoriais. Pela primeira vez era formulada uma circunferência territorial na administração republicana que homenageava um brasileiro: trata-se de Cândido Mariano da Silva Rondon. Da proposta inicial de Roquette-Pinto até a criação do Território Federal de Guaporé (1943), o SPI protagonizou políticas indutoras de mudanças na gestão de territórios e promoveu amálgamas entre as políticas tutelares e as ciências com perspectivas positivistas formularam categorizações às sociedades indígenas dentro de escalas do evolucionismo social (CUNHA, 2016, p. 37).

A influência de Rondon no pensamento de Darcy pode ser localizada no conceito de *Transfiguração Étnica*, por meio do qual ele explicava a “assimilação dos índios na sociedade brasileira”, indivíduos que se transformavam com o convívio na sociedade nacional, mas sem necessariamente perder traços fundamentais de suas manifestações culturais (RIBEIRO, 2012, p. 172). O antropólogo brasileiro foi um forte crítico do conceito de “aculturação”, tão em voga nas ciências sociais àquela altura. A crítica por ele feita levantava a

incapacidade do termo em lidar com a complexidade do que ocorria com os povos indígenas na prática, pois eles não abandonavam por completo suas culturas em prol da incorporação aos padrões sociais modernos, mas eram transfigurados por meio de mecanismos de resistência. O confronto entre as distintas culturas levou a um processo de transformação, não de abandono:

As duas principais características do processo de transfiguração étnica das tribos indígenas brasileiras fazem dele uma sequência natural e necessária de eventos resultantes do enfrentamento entre ramos distintos e originalmente isolados da espécie humana e entre sociedades evolutivamente defasadas. O processo atua, assim, em dois níveis. Primeiro, como um enfrentamento entre populações que, configurando distintas entidades bióticas, ao entrarem em convivência mescla racialmente e se contagiam reciprocamente (RIBEIRO, 1982, p. 221).

O conceito de Transfiguração Étnica foi alvo de críticas no cenário antropológico. Como constatou Antônio Carlos de Souza Lima (2015), mesmo considerando a possibilidade da permanência de traços culturais indígenas diante da expansão da sociedade nacional, Darcy formulou sua teoria partindo da inevitabilidade do progresso social e tecnológico da civilização moderna. Portanto, caberia às populações nativas se transformarem para sobreviverem, já que o avanço da sociedade moderna era inevitável. A ideia de Transfiguração Étnica, desenvolvida na obra *Os Índios e a Civilização* (1970), consistiu em um instrumental teórico desenvolvido por ele para a elaboração de uma grande síntese antropológica que almejou um discurso uniformizante da formação nacional, possibilitado por práticas tutelares e pelo apagamento da alteridade. De outra sorte, os pesquisadores do SPI, dentre os quais estava inserida nossa personagem, acreditavam serem os verdadeiros especialistas pela tradução sociocultural dos índios, mas sem considerar a assimetria de um discurso que falou em nome do “outro”, mas não possibilitou que o “outro” tivesse sua própria voz. Darcy, como um “especialista

da significação”, apresentou as populações indígenas sob a ótica da comunidade nacional, alienando suas coletividades (SOUZA LIMA, 2015, p. 434). O resultado de suas reflexões antropológicas pode ser descrito como a tentativa de

[...] rotular genericamente coletividades, vinculando-as a espaços e práticas supostamente distintas, e inseri-las num sistema codificado e hierarquizado de atribuições positivas e negativas — um status, portanto —, parte de um mecanismo imaginado como de governo no sentido de Michel Foucault (2004), operado em escala nacional. Com tal descrição, define-se também um corpo de especialistas em tal tipo de coletividade (SOUZA LIMA, 2015, p. 432).

O mineiro integrou o primeiro corpo de especialistas em etnologia quando atuou na Seção de Estudos e coordenou pesquisas de campo em diversas comunidades indígenas no interior do país. Todavia, suas ideias eram uma combinação de “dimensões protetivas e pedagógicas moralmente positivas” que sustentavam uma abordagem evolucionista acerca dos povos indígenas (SOUZA LIMA, 2015, p. 433). A construção do Parque Nacional do Xingu (1961) é um importante exemplo de como o humanismo positivista era uma política de proteção indígena de caráter tutelar e centralizado no Estado brasileiro:

Por um lado, com a criação do Parque do Xingu montava-se o que durante muito tempo foi conhecido como a “vitrine” do indigenismo brasileiro, esse “mundo prístino” e “intocado pelo branco”, como foi sempre apresentado, onde os índios poderiam existir segundo um modo de vida que já não lhes era mais possível nas regiões de colonização mais antiga, correspondendo à imagem do índio primitivo, o verdadeiro índio, calcada na imaginação romântica e em si uma forma de reeditar muitos dos preconceitos: os verdadeiros índios seriam os que se aproximassem dessa vitrine humana de índios do descobrimento (SOUZA LIMA, 2015, p. 437).

Darcy foi responsável pela elaboração das justificativas da criação do Xingu<sup>58</sup>, ocorrida no governo de Jânio Quadros. Ao fazê-lo, articulou um conjunto de memórias que desaguou na formulação de um passado arqueológico sobre os povos indígenas. Como dito por Carlos Augusto Freire (2005, p. 12), a reserva foi a cristalização da ideologia do SPI e de um modo de interpretação da história brasileira assombrada pelos ecos de nosso passado colonial. Assim como os sertanistas e os jesuítas, os etnólogos e pesquisadores do início do século XX foram incumbidos da “nobre missão” de proteger aqueles que não podiam se defender, buscando sedentarizar os povos errantes para seu próprio bem (SOUZA LIMA, 2015, p. 429). Assim Darcy descreveu sua relação com o Xingu:

Feito meu de que me orgulho muito foi colaborar na criação do Parque Indígena do Xingu, em colaboração com os irmãos Orlando e Cláudio Villas Boas, com o doutor Noel Nutels e com Eduardo Galvão. Os Villas Boas dedicaram toda as suas vidas a conduzir os índios xinguanos do isolamento original em que os encontraram até o choque com as fronteiras da civilização. Aprenderam a respeitá-los e perceberam a necessidade imperiosa de lhes assegurar algum isolamento para que sobrevivessem (RIBEIRO, 2012, p. 174-175).

O SPI e a criação do Xingu foram feitos seus enquanto agente oficial do Estado brasileiro. Sua prática de pesquisa foi penetrada pelo humanismo positivista à medida que argumentava estar protegendo os índios do mal-estar moderno. Souza Lima (2015, p. 428) levantou a seguinte crítica: os etnólogos do SPI buscavam inserir as populações indígenas nos “processos de formação do Estado” em nome dos interesses políticos nacionais e do interesse econômico de grupos privados interessados na expropriação da terra. Em sentido oposto, Gomes (2009, p. 178) reconheceu uma “atitude ética inesperada”

58

Como apontou Gomes (2000, p. 11), o Parque Nacional do Xingu já estava sendo pensado por Darcy, Rondon e os irmãos Villas-Boas desde 1952. Todo o projeto foi acompanhado, também, do desenvolvimento do Museu do Índio.

por parte do órgão e de Darcy naquilo que concernia à defesa do índio em relação ao avanço dos “homens brancos” e ao declínio numérico dessas populações. Nessa interpretação, Gomes reconheceu, no SPI, importante papel na manutenção das formas de vida indígenas e no combate ao extermínio das diversas etnias que estavam sendo dizimadas pelo avanço societário. Apresento, agora, o argumento de Gomes, seguido pelo apontamento darcyniano acerca do legado do positivismo rondoniano:

A crítica, portanto, tem procedência, mas as explicações são igualmente compreensíveis para o contexto da época. Nesse tempo, em qualquer parte do mundo, os povos indígenas estavam em processo de queda demográfica e destituição cultural. No Brasil e nos trópicos do mundo isso parecia ainda mais verdadeiro. Os antropólogos que visitavam povos indígenas o faziam na expectativa de que eles, se não fossem os primeiros, certamente seriam os últimos a visitá-los em condições étnicas de sobrevivência. Os estudos etnográficos eram feitos no espírito de salvamento daquilo que podia ser salvo: amostras da cultura material, a coleta de mitos, a descrição de rituais, a análise de parentesco e das condições econômicas e ecológicas de sobrevivência (GOMES, 2009, p. 185).

Citamos, agora, Darcy Ribeiro:

A feição prática e política indigenista se assentou na experiência pessoal de Rondon, acumulada em vinte anos de atividades nos sertões do Mato Grosso. Positivista militante, orientara toda a sua vida de acordo com os postuladores de Augusto Comte. Oficial recém-formado, recusara a cátedra na Academia Militar, escolhendo, para atuar, o setor onde poderia mais eficazmente imprimir à tropa sob seu comendo uma feição construtiva e pacífica, tal como Comte propugnara para o advento do Estado Positivo [...] (RIBEIRO, 1982, p. 135).

A etnologia darcyniana e os estudos suscitados pelo SPI não caminharam na busca do reconhecimento da alteridade socio-cultural, mas intentaram encontrar um caminho que reduzisse

a dizimação dos povos ancestrais no confronto com a civilização moderna e o declínio da diversidade étnica ocasionado por esse contato. Segundo Gomes (2009, p. 179), o órgão contribuiu diretamente para a demarcação de terras indígenas, o que permitiu a algumas etnias reproduzirem seu modo de vida social – caça, pesca e coleta –, além de ter sido responsável por realizar um profundo levantamento histórico – no qual Darcy contribuiu diretamente –, coletando dados estatísticos, relatos orais e indícios arqueológicos que permitiram a preservação de importante legado cultural. Dito isso, percebemos que as discussões acerca do SPI se encontram longe de uma conclusão. Este trabalho não pretende dar resposta a essas indagações, mas indicar que os debates acerca das políticas indigenistas do século XX desencadearam posições contrárias, aqui figuradas pelas abordagens de Souza Lima e Gomes. Já que nosso objeto de investigação é Darcy, interessa-nos a forma como que ele se posicionou em relação aos índios e ao SPI. Seguindo o que foi posto por Elaine Tavares (2018) e Lucas Pinheiro (2012), o antropólogo mineiro era um defensor do lema rondoniano: “Morrer talvez, matar nunca”, assumindo que, naquelas circunstâncias, a defesa dos índios e a sua preservação física deveria ser feita por meio de intervenção direta do órgão como forma de protegê-los diante da dizimação deflagrada pela civilização moderna:

Fundado nos princípios do positivismo de Augusto Comte, mas superando-os largamente, Rondon e seus companheiros estabeleceram um corpo de diretrizes que por décadas orientaram uma política indigenista oficial. Eles afirmavam que o objetivo não pode ser exterminar ou transformar o indígena, mas fazer dele um índio melhor, dando-lhe acesso às ferramentas e a orientação adequada. O que cumpria fazer em essência era assegurar aquele mínimo indispensável a cada povo indígena, que é direito de ser índio, mediante a garantia de um território onde possam viver sossegados, a salvo de ataques, e reconstruir sua vida e seus costumes (RIBEIRO, 2015c, p. 110).

Para além de sua atuação como pesquisador no SPI, Darcy ocupou a cátedra de Etnografia Brasileira e Língua Tupi, na Faculdade Nacional de Filosofia – FNFfi, a partir de 1956. Os cursos por ele ministrados também versavam sobre questões concernentes à integração das populações indígenas à sociedade moderna e tomavam como base os estudos que havia desenvolvido nos trabalhos de campo pelo SPI<sup>59</sup>:

Havia sido contratado para dar um curso de etnografia brasileira de língua tupi. Língua tupi nunca ensinei. Sou ruim para línguas, ainda que muito bom em português. Minha etnografia era, de fato, uma introdução à antropologia teórica, que eu recheava com exemplificações tiradas da etnologia indígena. Exemplificava, por exemplo, o sistema adaptativo com meus estudos sobre os índios Kaapor (RIBEIRO, 2012, p. 181).

Como pontuou Gomes (2000, p. 29), Darcy sempre defendeu, em seu ofício antropológico como pesquisador e professor, a possibilidade de sobrevivência dos índios em contato com a sociedade nacional, desde que “conseguissem alterar sucessivamente o seu substrato biológico e cultural, bem como sua forma de relacionamento com a sociedade envolvente”. Diante da inevitabilidade do progresso, as populações nativas deveriam se transfigurar culturalmente como forma de sobrevivência. Tal transformação não era um abandono integral de suas práticas sociais anteriores, mas uma reconfiguração necessária que conservava determinados traços indenitários. Seguindo o conceito de Transfiguração Étnica, o autor tentou demonstrar que todas as formações culturais são produzidas mediante confronto. A sobrevivência dos índios era possível,

59

Dentre as monografias que produziu na época em que integrou a Seção de Estudos, merece menção seu escrito sobre os povos Kadiwéu. Darcy desenvolveu um trabalho sobre a religião e a mitologia dos Kadiwéu, de modo a dar destaque às alterações sofridas por esses povos quando entraram em contato com os colonizadores. Ele fez várias alterações no texto original para concorrer à cátedra na FNFfi. Além disso, recebeu, por esse trabalho, o prêmio Fábio Prado (1950). Para mais, ver Gomes (2000) e Ribeiro (2012).



pois eles estavam em um processo de reinvenção constante por meio do choque com a civilização. Em suas palavras,

Foi nessa base de observações diretas e em toda bibliografia pertinente, bem como na vasta documentação que me foi acessível, que propus o conceito de transfiguração étnica, ou seja, a compreensão de que as culturas são imperativamente transformadoras no confronto umas com as outras. Especificamente no caso dos povos indígenas com a civilização (RIBEIRO, 2012, p. 174).

Aquilo que começou como um projeto humanitarista de salvação dos povos indígenas converteu-se na redenção de toda a nação brasileira, como argumentou Helena Bomeny (2001). O discurso salvacionista de Darcy expandiu-se das etnias originárias para o Brasil a partir do momento em que ele começou a ocupar posições de poder na política nacional. O que, até então, se restringia a monografias e pesquisas locais, acabou por se converter em uma análise da invenção da própria nacionalidade. As perguntas feitas por ele eram: por que nós, descendentes dos primeiros mamelucos, fomos condenados ao fracasso histórico enquanto forma civilizacional? O que havia em nosso passado que nos condenou, ao menos no plano estrutural, a um retrocesso econômico e social? O pensamento darcyniano sofreu um alargamento a partir do momento em que o autor passou a ocupar espaços institucionais no poder público brasileiro. Para explicar determinados pontos de mutação em sua atividade intelectual, vamos descrever, ao menos sumariamente, traços biográficos e institucionais importantes à nossa argumentação. A primeira parada de Darcy na vida pública foi o Centro Brasileiro de Pesquisas Educacionais - CBPE.

## UM TIPO DE ANTROPOLOGIA: PEQUENAS NOTAS CONCLUSIVAS

Vejamos um breve trecho de outra instigante reflexão de Peirano:

Em termos da antropologia que se tomou legítima no Brasil, há, portanto, pelo menos dois tipos de manifestação a considerar: até os anos 60, pelo rótulo de antropologia entendia-se de forma dominante (se não exclusiva) o estudo hoje considerado canônico ou clássico de sociedades tribais ou primitivas, como era comum nos grandes centros europeus e norte-americanos (PEIRANO, 2000, p. 220).

Tomando o trecho acima como um referencial, podemos pensar a etnologia de Darcy como fundamento de sua prática antropológica e alicerce de uma geração que se formou no Museu do Índio. Se iniciamos esse ensaio com a pergunta de Ramos, podemos, ao menos preliminarmente, oferecer balizas para uma possível resposta. A escolha darcyniana pela antropologia perpassou uma formação humanística iniciada na infância e aprofundada nos tempos em que viveu na capital mineira para realização do curso preparatório para medicina. Os rumos mudaram, contudo, a partir do encontro com Pierson e a possibilidade de cursar ciências sociais na ELSP. Dali em diante, Darcy foi percorrendo uma trajetória que, intermediada por Baldus e Rondon, o levou à prática de uma etnologia que, na dinâmica do seu pensamento, tornou-se sinônimo do que era – ou, ao menos, do que deveria ser – a antropologia naquelas circunstâncias históricas.

O movimento seguinte no SPI permitiu-lhe sistematizar suas pesquisas a partir da experiência de campo e da consolidação de uma tradição de estudos na área do indigenismo. Caberia ressaltar, ainda, que as pesquisas acerca das etnias indígenas mobilizaram

o pensamento darcyniano pelas décadas seguintes, em sua busca pelas raízes da brasilidade. Já no final da década de 1940, ele procurou “um grupo o mais parecido possível com os Tupinambá de 1500, pois foram eles que fizeram a forma básica da cultura brasileira” (RIBEIRO, 1997, p. 172), e, no encontro com o colonizador, buscou determinar nossas próprias linhas históricas, como, por exemplo, sua construção narrativa em *O Povo Brasileiro* (RIBEIRO, 2015c).

## REFERÊNCIAS

BOMENY, Helena Maria Bousquet Bomeny. **Darcy Ribeiro**: sociologia de um indisciplinado. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.

CUNHA, Eliaquim Timóteo da. **Quando esse tal de SPI chegou**: O Serviço de Proteção aos Índios na formação de Rondônia. 2016. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Amazonas, UFAM, Manaus-AM, 2016.

ENGELS, Friedrich. **A origem da família, da propriedade privada e do Estado**. São Paulo: Editora Boitempo, 2019.

FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. **Sagas Sertanistas**: práticas e representações do campo indigenista no século XX. 2005. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, UFRJ, 2005.

GOMES, Marcio Pereira. **Darcy Ribeiro**. São Paulo: Editora Ícone, 2000.

GRUPIONI, Luís Donisete Benzi; GRUPIONI, Maria Denise Farjado. Entrevista com Darcy Ribeiro. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 3, n. 7, 1997.

LIMA, Antonio Carlos de Souza. “Sobre tutela e participação: povos indígenas e formas de governo no Brasil, séculos XX/ XXI”. **Mana**, v. 21, n. 2, p. 425-457, 2015.

MATTOS, André Luís Lopes Borges de. **Darcy Ribeiro**: uma trajetória (1944-1982). 2007. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual de Campinas, Unicamp, Campinas, 2007.

PECHINCHA, Mônica Thereza Soares. **O Brasil no discurso da antropologia nacional**. Goiânia: Editora Cãnone, 2006.

PEIRANO, Mariza. A Antropologia como Ciência Social no Brasil. **Etnografia**, v. IV, n. 2, 2000.

- PEIRANO, Mariza. **Artimanhas do passado**: Anuário Antropológico. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, p. 9-21, 1992.
- PEIRANO, Mariza. **A Teoria Viva e Outros Ensaio de Antropologia**. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 2006.
- PINHEIRO, Lucas Miranda. **“El Ingenioso Caballero” Darcy Ribeiro**: A trajetória de um “intelectual andante” na cultura política utópica do Brasil e da América Latina. 2012. Tese (Doutorado em História e Cultura) – Universidade Estadual Paulista, UNESP, Franca-SP, 2012.
- RAMOS, Alcida Rita. Da etnografia ao indigenismo: uma trajetória antropológica. **Anuário Antropológico**, [Online], v. 35, 2010.
- RAMOS, Alcida Rita. Uma crítica da (Des)Razão Indigenista. **Anuário Antropológico**, v. 32, n. 1, 2018.
- RIBEIRO, Darcy. **A América Latina existe**. Brasília: Editora UnB, 2010.
- RIBEIRO, Darcy. **América Latina**: A Pátria Grande. Rio de Janeiro: Fundação Darcy Ribeiro, 2012.
- RIBEIRO, Darcy. Antropologia ou a Teoria do Bombardeio de Berlim. Entrevista a Ênio Silveira. **Revista Encontros com a Civilização Brasileira**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.
- RIBEIRO, Darcy. **As Américas e a Civilização**. Petrópolis: Editora Vozes, 1983.
- RIBEIRO, Darcy. **Configurações Histórico-Culturais dos Povos Americanos**. São Paulo: Editora Global, 2016.
- RIBEIRO, Darcy. **Confissões**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- RIBEIRO, Darcy. **Ensaio Insólitos**. São Paulo: Global Editora, 2015a.
- RIBEIRO, Darcy. **O Brasil como Problema**. São Paulo: Global Editora, 2015b.
- RIBEIRO, Darcy. **O Povo Brasileiro**. São Paulo: Global Editora, 2015c.
- RIBEIRO, Darcy. **O Processo Civilizatório**. São Paulo: Companhia das Letras; Publifolha, 2000.
- TAVARES, Elaine. Darcy Ribeiro e os povos indígenas: acertos e equívocos. **Revista Brasileira de Estudos Latino-Americanos**. Florianópolis-SC, v. 18, n. 1, 2018.
- VASCONCELLOS, Gilberto Felisberto. **Darcy Ribeiro**: a razão iracunda. Florianópolis: Editora UFSC, 2015.



# 6

*Vânia Noeli Ferreira de Assunção*

**APONTAMENTOS SOBRE  
A PERCEÇÃO DA FORMAÇÃO  
DO CAPITALISMO BRASILEIRO  
COMO “VIA PRUSSIANA”  
EM CARLOS NELSON COUTINHO  
E SUA CRÍTICA POR J. CHASIN**

Este texto tem o modesto objetivo de inventariar os caracteres centrais da noção de *via prussiana* segundo Carlos Nelson Coutinho, principal autor que dela se valeu para entender e transformar a realidade brasileira, e J. Chasin, que a criticou como inadequada à especificidade do país, que, segundo ele, objetivou o capitalismo pela via colonial. Trata-se de um momento inicial da pesquisa, para, numa segunda etapa, analisar mais demoradamente a categoria, demonstrando as suas possibilidades e limites em uma comparação crítica com a de via colonial.

## CARLOS NELSON COUTINHO E A NOÇÃO DE “VIA PRUSSIANA”

Carlos Nelson Coutinho (1943-2012) foi um importante marxista brasileiro que, inicialmente no interior da crítica literária, utilizou de maneira instigante a categoria de “via prussiana” como forma de entender o processo de modernização da nossa sociedade.

Para o filósofo, o Brasil era, até por volta dos anos 1930, “uma sociedade semicolonial em crise”, com “uma economia semifeudal” (termo posteriormente substituído por outros, como “pré-capitalista”) cujas capacidades se esgotaram devido a não ter engendrado uma economia e uma sociedade modernas, dada a inexistência de uma renovação radical. Nos seus termos:

A ausência de uma economia integrada – estruturada em torno de um mercado interno único – era causa e efeito da inexistência de uma classe burguesa orgânica, que estivesse em condições de promover uma autêntica revolução democrática. Assim, o total fracionamento de nossa sociedade – típico de uma economia pré-capitalista – impedia a formação de uma verdadeira comunidade humana, de uma vida pública democrática, afastando o povo de qualquer participação criadora em nossa

história. A estagnação social condenava os homens a uma vida medíocre, ao cárcere de um “pequeno mundo” restrito e sem perspectivas, separado da autêntica vida social e comunitária por paredes bastante espessas. (COUTINHO, 1967, p. 140-1)

O autor salientaria posteriormente que “a transição do Brasil para o capitalismo (e de cada fase do capitalismo para a fase subsequente) não se deu *apenas* no quadro da reprodução ampliada da dependência (...), se processou *também* segundo o modelo da ‘modernização conservadora prussiana’” conceituado por Moore Jr. (COUTINHO, 1984, p. 133). Isso porque as transformações “pelo alto” implicaram a constante tentativa de impedir uma participação ativa das massas populares na vida social em geral, e em especial nos processos decisórios sobre as grandes questões políticas nacionais. Durante toda a República Velha, os direitos constitucionais foram mantidos em suspensão; não havia sociedade civil desenvolvida nem partidos políticos ideologicamente estruturados e organizados em nível nacional; o parlamento funcionava como extensão do Executivo; a repressão mantinha controladas as manifestações do proletariado nascente e das camadas médias urbanas (COUTINHO, 2003, p. 213; 2020, p. 231). E assim, concluía, “o país ingressava na era capitalista (que já atingira no plano universal a fase imperialista, a fase das guerras e revoluções em escala mundial) sem ter resolvido os impasses históricos decorrentes da ‘via prussiana’” (COUTINHO, 1974, p. 18-9).

Nesse processo, a classe dominante, que havia sido “imposta ao povo de cima para baixo ou mesmo de fora para dentro e, portanto, não possuía uma efetiva identificação com as questões populares, com as questões nacionais”, pôs-se desde logo distanciada do povo e de seus movimentos, abrindo mão do anseio de ser também classe dirigente, e por isso “o estado moderno brasileiro foi quase sempre uma ‘ditadura sem hegemonia’” (COUTINHO, 2020, p. 232). Coutinho advertia que a burguesia brasileira “se ligou organicamente à mesquinhez da sociedade semifeudal” e “renunciou, talvez

definitivamente, aos princípios democráticos e humanistas do seu período de ascensão revolucionária nos países hoje desenvolvidos” (COUTINHO, 1967, p. 156). No bojo desta renúncia, nem mesmo os “os mais consequentes entre os nossos burgueses, os que encarnam a mais alta possibilidade de ambição e de progresso contida em sua classe”, viam além das frestas do “cárcere do ‘pequeno mundo’” em que viviam, com o qual conciliavam, e às quais limitavam seus horizontes, sem “abrir-se para uma vida comunitária e autenticamente humana” (COUTINHO, 1967, p. 156-7).

As classes médias urbanas e o campesinato, por sua vez, não chegavam a expressar “um ponto de vista global, universal, sobre a realidade brasileira, já que estavam interessadas apenas em transformações parciais, em reformas” (COUTINHO, 1967, p. 184). Do campesinato dizia que “formas semifeudais de remuneração do trabalho – bem como, na maioria esmagadora dos casos, o caráter não-proprietário do camponês – fazem deste um nômade” (COUTINHO, 1967, p. 172). Estava também ele destinado “ao restrito ‘pequeno mundo’ da solidão, o qual, neste caso, não possui nem mesmo os ‘refinados atrativos’ do seu equivalente nas classes dirigentes”, pois estava apartado “do ‘grande mundo’ da história, da participação criadora na vida pública” (COUTINHO, 1967, p. 175). A grande reivindicação do campesinato era o acesso à pequena propriedade, resultante de uma reforma agrária de viés capitalista, o que o impedia de assumir uma posição socialista. Já “o proletariado ainda era, entre nós, uma classe inteiramente desorgânica, impotente e marginalizada” (COUTINHO, 1967, p. 184).

Nosso autor constatava, dessa forma, a “inexistência, na sociedade brasileira de então, das classes sociais que tornariam possível, se não o estabelecimento, pelo menos a possibilidade concreta da criação imediata de uma nova sociedade, de um ‘grande mundo’ humanista e democrático” (COUTINHO, 1967, p. 158). Ausentes as classes sociais historicamente responsáveis por sua efetivação,



as perspectivas revolucionárias nunca vicejaram: “As esperanças de renovação democrática da sociedade eram violentamente cortadas: a ausência de uma classe social efetivamente (e não apenas potencialmente) revolucionária condenava os que pretendiam lutar por uma nova comunidade à solidão e à incompreensão.” (COUTINHO, 1967, p. 140) Ademais, sem as condições para “autênticas revoluções” levadas a cabo por amplos movimentos populares, com a participação ativa e estimuladora das massas, as mudanças que ocorreram no Brasil se deram pela conciliação entre as classes economicamente dominantes, sob a forma política de “reformas ‘pelo alto’” (COUTINHO, 1984, p. 132).

Após fazer apontamentos sobre a história brasileira dos séculos XIX e XX, Coutinho sintetizou que os seus principais acontecimentos foram conciliações pelo alto entre o historicamente novo e o historicamente velho (como dissera Lênin em outro contexto). O teórico asseverava que todas as possibilidades concretas no interior das transformações políticas, bem como a modernização econômico-social “(desde a independência política ao golpe de 1964, passando pela Proclamação da República e pela Revolução de 1930), encontraram uma solução ‘pelo alto’, ou seja, elitista e antipopular” (COUTINHO, 2003, p. 196). Com medidas realizadas de cima para baixo, conservaram-se os principais elementos das relações de produção atrasadas (como o latifúndio) e, ao mesmo tempo, reproduziu-se ampliadamente a dependência ao capital estrangeiro. A este processo ele designou, na esteira de Gramsci, “revolução passiva”.

Para Coutinho, o capitalismo brasileiro passou por uma modernização “sem por isso ser obrigado a realizar uma ‘revolução democrático-burguesa’ ou de ‘libertação nacional’ segundo o modelo jacobino: o latifúndio pré-capitalista e a dependência em face do imperialismo não se revelaram obstáculos insuperáveis ao completo desenvolvimento capitalista do país”. Assim, foi possível, de forma paulatina e “pelo alto”, a transformação da grande propriedade latifundiária em empresa capitalista agrária.

Como à “decadência de nossa estrutura agrária semifeudal” não se seguiu uma transformação capitalista do campo, “o latifúndio – o monopólio da terra – torna-se a causa da exploração e da miséria no campo brasileiro” (COUTINHO, 1967, p. 172-3).

O teórico apontava a existência de um “desenvolvimento desigual e duplamente contraditório do nosso capitalismo” (COUTINHO, 1967, p. 160), opondo “uma sociedade semicolonial em decadência” ao desenvolvimento de elementos capitalistas que, por sua vez – “por força da especificidade de nossa formação histórica e da natureza geral do próprio capitalismo – revelavam desde logo a sua interior ambiguidade e contraditoriedade” (COUTINHO, 1967, p. 171). Assim, no Brasil, o capitalismo teve características muito próprias, em face da simultânea e conflitante convivência de estágios de desenvolvimento diferentes. As contraditórias repercussões desta situação às vezes penetravam a antiga ordem estancada, alojando-se nela, às vezes davam um empurrão em direção ao avanço, e outras vezes, ainda, permitiam o aparecimento de canais que poderiam, em tese, desembocar numa sociedade socialista. Ele concluía, por isso, que, de forma contraditória e limitada, “o capitalismo não deixou de trazer elementos novos para o quadro de nossa realidade” (COUTINHO, 1967, p. 143). De fato, conforme Coutinho, o capitalismo nascente impulsionou de forma progressista a saída da situação estagnada anteriormente existente, mas, devido à sua fraqueza e sua incapacidade de adjudicar organicidade ao complexo societário da perspectiva totalizante moderna, foi levado à conciliação com o antigo, terminando por apresentar empecilhos às forças de fato renovadoras. “Em suma, o capitalismo brasileiro, desde o seu surgimento, já apresenta manifestações de crise estrutural, condicionando a abertura de perspectivas que lhe transcendem.” (COUTINHO, 1967, p. 156)

Uma das novidades trazidas pelo processo de industrialização e urbanização foi o agravamento da “dependência brasileira ao imperialismo”, bem como as lutas de classes modernas: a partir de então, tornavam-se mais evidentes as contradições sociais,

em vista das modificações que “fazem com que o capitalismo se torne o modo de produção predominante no Brasil” (COUTINHO, 2003, p. 214). Nesse processo, o mercado interno brasileiro se internacionalizou e o capital estrangeiro reforçou as modificações que tornaram o Brasil um país industrial, urbanizado e com uma estrutura social complexa.

O caráter tendencialmente prussiano do enfrentamento das mazelas da formação sócio-histórica brasileira teve como sua contraface o fortalecimento do Estado, o que se evidenciou já no processo da Independência, quando, segundo Coutinho, não havia ainda uma nação, mas já se constituía um Estado unificado. No seu entender, a nação só viria a ser conformada posteriormente e com muitas diferenças regionais, do que concluía “que a nação brasileira foi construída a partir do estado e não a partir da ação das massas populares” (COUTINHO, 2020, p. 232). O Estado (a “sociedade política”, em termos gramscianos) foi um órgão fundamental para a conciliação de classes constante na história brasileira, expandindo seus poderes, especialmente os repressivos, em contraposição à sociedade civil, na qual estão os aparelhos privados de hegemonia (COUTINHO, 1984, p. 134). Tratava-se de um Estado “autoritário” e “centralizador”, a partir do qual a “supremacia da classe no poder se dava por meio da dominação (ou da ditadura) e não da direção político-ideológica (ou da hegemonia)” (COUTINHO, 2020, p. 240). Seus aparelhos repressivos e de intervenção econômica foram utilizados recorrentemente numa transformação capitalista resultante do acordo entre segmentos das classes dominantes, em vez de ser produto de um processo dirigido por uma burguesia revolucionária na liderança de massas camponesas e trabalhadores urbanos.

Desta maneira, conforme o filósofo (com a exceção do período conhecido como “populista”, no qual teria ocorrido uma “hegemonia seletiva”), o Estado brasileiro estava desde sempre a serviço de interesses privados, acentuando exageradamente esta característica dos Estados capitalistas em geral, tendo em vista que no Brasil não havia negociações ou concessões das classes dominantes às classes

sociais subordinadas. No país, a subsunção do Estado aos “interesses privados se manifestava com sua tomada como propriedade privada dos seus ocupantes, donde seu acentuado caráter patrimonialista – cujo objetivo era, antes de tudo, promover as melhores condições para a expansão do capital privado” (COUTINHO, 2020, p. 242-3).

Vemos que já desde os primeiros escritos (mesmo sem menção explícita ao termo “via prussiana”) Coutinho buscava entender o processo ocorrido no Brasil, como sintetizado neste trecho:

Aqui, a burguesia se ligou às antigas classes dominantes, operou no interior da economia retrógrada e fragmentada. Quando as transformações políticas se tornavam necessárias, elas eram feitas “pelo alto”, através de conciliações e concessões mútuas, sem que o povo participasse das decisões e impusesse organicamente a sua vontade coletiva. Em suma, o capitalismo brasileiro, ao invés de promover uma transformação social revolucionária – o que implicaria, pelo menos momentaneamente, na criação de um “grande mundo” democrático – contribuiu, em muitos casos, para acentuar o isolamento e a solidão, a restrição dos homens ao pequeno mundo de uma mesquinha vida privada (COUTINHO, 1967, p. 142).

O autor lembrava que, mesmo que a ideologia humanista burguesa (“o máximo de consciência possível do gênero humano em dada etapa de sua evolução histórica” [COUTINHO, 1967, p. 183]), tenha se revelado uma ilusão, a sua própria existência impulsionou as revoluções burguesas europeias e contribuiu para alargar os horizontes das formações sociais emergentes. No Brasil, nada nessa direção existiu efetivamente. O capitalismo aqui se objetivou sem ter tido seu terreno preparado “por uma época de ilusões humanistas e de tentativas – mesmo utópicas – de realizar na prática o ‘cidadão’ e a comunidade democrática. Os movimentos neste sentido, ocorridos no século passado e no início deste século [XX], forma sempre agitações superficiais, sem nenhum caráter verdadeiramente nacional e popular” (COUTINHO, 1967, p. 142).

Aqui, o capitalismo se desenvolveu “no interior da economia semifeudal e dependente” e que não compartilhava os ideais revolucionários que haviam existido na Europa Ocidental. Seu caráter conciliador o impedia de atacar os preconceitos e privilégios pré-capitalistas, antes os fortalecia, bem como era inabilitado para efetivar uma revolução democrática. Donde, no Brasil, o capitalismo não apresentava nenhuma inclinação e nem tinha um baluarte para um movimento revolucionário conforme havido nos países clássicos, nunca se pôs como projeto a criação do cidadão – indivíduo síntese da vida pública com a vida privada – nem da autêntica comunidade humana, “na qual os interesses individuais e os interesses coletivos formam uma totalidade orgânica” (COUTINHO, 1967, p. 141).

Ainda nos anos 1970, ele reforçou algumas características e agregou outras, desta vez recorrendo explicitamente à noção de via prussiana:

O caminho do povo brasileiro para o progresso social – um caminho lento e irregular – ocorreu sempre no quadro de uma conciliação com o atraso, seguindo aquilo que Lênin chamou de “via prussiana” para o capitalismo. Ao invés das velhas forças e relações sociais serem extirpadas através de amplos movimentos populares de massa, como é característico da “via francesa” ou da “via russa”, a alteração social se faz mediante conciliações entre o novo e o velho, ou seja, tendo-se em conta o plano imediatamente político, mediante um reformismo “pelo alto” que exclui inteiramente a participação popular. Como consequência desse “modelo” de evolução, difunde-se a impressão de que a mudança social assemelha-se a um “destino fatal”, inteiramente independente da ação humana; e, como contrapartida desse fatalismo, ganha força em outras áreas a suposição – igualmente equivocada – de que aquela mudança resulta tão somente da ação singular de “indivíduos excepcionais”. No quadro desse profundo divórcio entre o povo e a nação, torna-se assim particularmente difícil o surgimento de uma autêntica consciência democrática (COUTINHO, 1974, p. 3).

O processo de análise dos textos coutinianos revelou a recorrência a “três fontes” explicativas do processo de modernização do Brasil, “paradigmas” paulatinamente incorporados a seu raciocínio e que, dizia, facultavam “captar algumas determinações decisivas da formação do estado que se gestou em nosso país” (COUTINHO, 2020, p. 231). Trata-se da via prussiana de Lênin e G. Lukács, com as quais trabalhou desde 1972; da revolução passiva de Gramsci e da modernização conservadora de Barrington Moore Jr., agregadas num segundo momento ao seu pensamento:

Há três paradigmas que nos ajudam a pensar essa modalidade peculiar pela qual o Brasil transitou para a modernidade e enfrentou os grandes desafios históricos de sua evolução política, praticamente desde a Independência. O primeiro desses paradigmas é o conceito de “via prussiana”, elaborado por Lênin. (...) Conceito análogo aparece em Gramsci, ou seja, o conceito de “revolução passiva”. (...) Finalmente, há um conceito mais “acadêmico”, ou seja, com melhor trânsito na universidade, que também ajuda a pensar o caso brasileiro: o conceito de “modernização conservadora”, elaborado pelo sociólogo norte-americano Barrington Moore Jr. (COUTINHO, 2020, p. 230-1).

No período final de sua produção teórica, o filósofo baiano trabalhava com esses conceitos como se fossem idênticos ou, pelo menos, como complementares, já que iluminariam aspectos diferentes do mesmo processo – inobstante as filiações teóricas bastante distintas dos autores que os elaboraram.

## J. CHASIN E A CRÍTICA DA IDENTIFICAÇÃO DO CAMINHO BRASILEIRO COMO “VIA PRUSSIANA”

J. Chasin (1937-98) foi um filósofo e professor universitário marxista paulistano. Embora muito pouco conhecido, trata-se de um pensador fundamental para a compreensão do Brasil e crítico do uso de “via prussiana” para a objetivação do capitalismo no país.

Em sua tentativa de desvelar a especificidade do Brasil no rol dos países capitalistas, o teórico faz um movimento de retorno a Marx, tendo em vista que este estudou constantemente as formas particulares de objetivação do capitalismo, ao abordar questões relativas a países como Inglaterra, França e Estados Unidos, de um lado, e Alemanha, de outro. Chasin lembra que, segundo Marx, os primeiros países seguiram uma via clássica ao capitalismo, nos quais a burguesia assumira a representação dos interesses universais das demais classes oprimidas pelo feudalismo e realizara uma revolução cuja vitória resultara na inauguração de todo um novo sistema social, estabelecendo uma dominação econômica e política “na identidade formal da soberania popular” (CHASIN, 2000, p. 158). Nos países de via clássica (na Inglaterra, ainda no século XVII, portanto de forma precoce; na França, no século XVIII), a burguesia dera cabo de tarefas históricas próprias, resultando delas a efetivação de uma economia capitalista e de uma sociedade burguesa interdependentes, estruturadas de forma orgânica e integral e interdeterminadas (CHASIN, 2000, p. 216).

Coisa diversa ocorrera em países retardatários, como Alemanha, Itália e Japão, que objetivaram o capitalismo pela via prussiana. Chasin se baseia especialmente na análise marxiana da Alemanha, cujas contradições foram sintetizadas pelo próprio filósofo alemão na expressão *miséria alemã*. O teórico paulistano recorre ainda a Lênin e a Engels para destacar os elementos contraditórios desse desenvolvimento tardio, bem como a Lukács, que pôde acompanhar os desdobramentos daquela situação de que Marx, Engels e Lênin só viram um primeiro momento e que se dedicou a investigar o caso alemão de forma constante, profunda e sistemática.

A industrialização alemã era atrasada em relação aos países clássicos, já que se iniciara em meados do século XIX, ganhando velocidade e intensidade apenas a partir da unificação, em 1871. Esse processo se caracterizara, ademais do atraso, pela ausência de revoluções, tendo ocorrido por meio de conciliações com a antiga

ordem, produzindo uma combinação de novos e velhos problemas, de retrocessos e avanços. De fato, ainda que com um atraso secular, houvera um desenvolvimento significativo, veloz e completo em determinadas regiões da Alemanha no final daquele século. Como resultado das especificidades históricas e conjunturais de sua situação, a burguesia prussiana se impusera a toda a Alemanha sem um processo revolucionário; a burguesia alemã renunciara ao poder político, instituindo sua dominação por meio de concessões e combinações com as classes dominantes remanescentes do feudalismo, suprimindo a participação das grandes massas populares, subjugadas pela repressão e pela força da ideologia. Nos limites dessa forma de dominação, na qual abriu mão do poder político, a burguesia ao menos cumprira suas tarefas econômicas, mormente a industrialização, que solidificara com uma indústria de base de porte significativo.

Chasin sintetiza as principais características da *via prussiana*, segundo os autores clássicos, da seguinte forma: desenvolvimento do capitalismo tardio, lento, resistente ao progresso, ocorrida por meio da conciliação entre as classes dominantes da nova e da antiga ordem, sem revolução e com a exclusão das categorias sociais dominadas, de forma a gerar um compósito perverso de diversas formas de dominação. Nos seus termos:

Sinteticamente, a via prussiana do desenvolvimento capitalista aponta para uma modalidade particular desse processo, que se põe de forma retardada e retardatária, tendo por eixo a conciliação entre o *novo* emergente e o modo de existência social em fase de perecimento. Inexistindo, portanto, a ruptura superadora que de forma difundida abrange, interessa e modifica todas as demais categorias sociais subalternas. Implica um desenvolvimento mais lento das forças produtivas, expressamente tolhe e refreia a industrialização, que só paulatinamente vai extraindo do seio da conciliação as condições de sua existência e progressão. Nesta transformação “pelo alto” o universo político e social contrasta com os casos *clássicos*, negando-se de igual modo ao progresso, gestando, assim, formas híbridas de dominação, onde se “reúnem os *pecados* de todas as formas de estado” (CHASIN, 1999, p. 571-2).



O teórico em tela concorda que havia semelhanças com o caso brasileiro. E, "no afã de tracejar um *contorno interpretativo geral* do caso brasileiro", aquele *caminho prussiano para "se constituir e ser capitalismo"* "tem para nós importância teórica básica" (CHASIN, 2000, p. 15). Isto porque, no processo de transição para o capitalismo,

(...) tanto no Brasil quanto na Alemanha, a grande propriedade rural é presença decisiva; de igual modo, o "reformismo pelo alto" caracterizou os processos de *modernização* de ambos, impondo-se, desde logo, uma solução conciliadora no plano político imediato, que exclui as rupturas superadoras, nas quais as classes subordinadas influiriam, fazendo valer seu peso específico, o que abriria a possibilidade de *alterações* mais harmônicas entre as distintas *partes* do social. Também nos dois casos o desenvolvimento das forças produtivas é mais lento e a implantação e progressão da indústria, isto é, do "verdadeiro capitalismo", como distinguia Marx, do modo de produção especificamente capitalista, é retardatária, *tardia*, sofrendo obstaculizações e refreamentos decorrentes da resistência de forças contrárias e adversas (CHASIN, 1999, p. 573).

Saliente-se, contudo, que, mesmo concordando que há importantes traços comuns entre as formações sócio-históricas que objetivaram o capitalismo pela via prussiana e o Brasil, Chasin pondera que aquela via não poderia ser vista como modelo, apenas como um *caminho histórico concreto que discrepava dos clássicos*, como o brasileiro. Efetivamente, avalia que havia muitas diferenças que separavam drasticamente a via prussiana do caminho brasileiro, contrapondo-se à qualificação deste como prussiano. Para ele, as características comuns a ambos os caminhos são, na verdade, *abstrações razoáveis*, que permitem uma aproximação dos objetos de estudo, destacando e fixando elementos comuns, mas que estão longe de dar conta da sua complexidade. As formações sociais são "um conjunto complexo, um conjunto de determinações diferentes e divergentes", "síntese de várias determinações", e sua apreensão completa só é possível se se compreende a maneira específica pela qual se singularizam.

Neste caminho, em contraponto à ampliação indevida de “via prussiana” para o caso brasileiro, Chasin destaca que as dessemelhanças eram tão grandes que mais os distanciavam dos clássicos do que os aproximavam entre si. Arrola como uma primeira e fundamental diferença a gênese da grande propriedade, que na Alemanha era o latifúndio feudal, enquanto no Brasil, de economia mercantil, era a empresa colonial. Também o perfil tardio da industrialização em comparação aos países clássicos – que, a um primeiro olhar, aproximava Brasil e Alemanha – na verdade demonstrava diferenças abissais: a industrialização alemã é do século XIX, foi extremamente veloz e completou seu perfil, possibilitando àquela nação situar-se entre os países imperialistas; no Brasil, deu-se de forma tardia em relação à própria Alemanha, já adiantado o século XX (a partir de 1930) e em plena era das guerras imperialistas e do capital monopolista. Uma terceira grande diferença é o fato de que a burguesia prussiana, conquanto que antidemocrática, nunca tenha sido subserviente a uma burguesia estrangeira, “realiza um caminho econômico autônomo, centrado e dinamizado pelos seus próprios interesses” (CHASIN, 2000, p. 104). Já no Brasil a burguesia sempre foi subserviente ao capital estrangeiro. Donde Chasin conclui ser absolutamente incorreto tomar como idênticos os caminhos de países como Alemanha, Itália e Japão – “*ellos débeis da cadeia imperialista*, portanto fenômenos do capitalismo altamente avançado, entidades da *fase superior do capitalismo*” – e o Brasil, que era *objeto* da disputa interimperialista (CHASIN, 2000, p. 58). Por fim, o teórico paulistano contrapõe a diferença do tipo de encargo que o ingresso no capitalismo – tardio, no caso da Alemanha; hipertardio, no do Brasil – havia legado a ambos os países, no seu intermitente e irregular processo de objetivação do capitalismo, herança que os punha, como mencionado, em patamares históricos distintos:

Enquanto a *industrialização tardia* se efetiva num quadro histórico em que o proletariado já travou suas primeiras batalhas teóricas e práticas, e a estruturação dos impérios coloniais já se configurou, a *industrialização hipertardia* se

realiza já no quadro da acumulação monopolista avançada, no tempo em que guerras imperialistas já foram travadas, e numa configuração mundial em que a perspectiva do trabalho já se materializou na ocupação do poder de estado em parcela das unidades nacionais que compõem o conjunto internacional. Ainda mais, a industrialização *tardia*, apesar de retardatária, é autônoma, enquanto a *hipertardia*, além de seu atraso no tempo, dando-se em países de extração colonial, é realizada sem que estes tenham deixado de ser subordinados das economias centrais (CHASIN, 2000, p. 34).

O que Chasin quer destacar é a necessidade de se compreender a *especificidade* da objetivação do capitalismo nos países subordinados, sem partir de tipos ideais ou de modelos exteriores, especialmente em se tratando de países que se puseram em gradientes contrários no que tange à dominação.

Na medida em que um país de economia subordinada não é distinto dos países subordinantes simplesmente em grau; na medida em que sua estrutura e seu processo histórico são de natureza apropriada e decorrente à sua condição de subordinado, seus fenômenos particulares não podem ser simplesmente igualizados aos fenômenos de aspecto semelhante que se verificam nos países dominantes (CHASIN, 1977a, p. 134).

Das diferenças substanciais entre os países de via prussiana e o Brasil Chasin depreende a necessidade de reconhecer não apenas uma, mas pelo menos *duas formas particulares não-clássicas de objetivação do capitalismo*, a via prussiana e a brasileira, que ele designa *via* ou *caminho colonial*. Embora não tenha demonstrado apego, nos primeiros textos, à nomenclatura, ressalta que lhe parece adequada por combinar as dimensões histórico-genética (das origens) e categorial da formação social brasileira, em suas interconexões e interdeterminações, e esclarece que o adjetivo “colonial” se refere à subsunção no âmbito da esfera produtiva, e não à independência política ou cultural. Frisa que a expressão objetiva se referir a

um caminho particular ao capitalismo, enquanto mediação objetiva entre universal capitalista e sua efetivação singular, distanciando-se da "'criação' de novos universais, tal como se dá quando, a *colonial*, se antepõe *modo de produção*" (CHASIN, 2000, p. 17).

Em poucas palavras, a via colonial (em processo até a chegada da globalização)

(...) particulariza formações sociais economicamente subordinadas, socialmente inconsistentes e desastrosas, politicamente instáveis em sua natureza autocrática e culturalmente incapacitadas de olhar para si com os próprios olhos e traçar um horizonte para seus dilemas específicos na universalidade dos impasses mundiais. Sob os influxos e refluxos do capital metropolitano, produzem e reproduzem a miséria de sua incontemporaneidade, armada sobre a *incompletude de seu capital incompletável* e, por isto, sobre a natureza invertebrada de suas categorias sociais dominantes e, por decorrência, sobre a inorganicidade de suas categorias sociais subalternas (CHASIN, 2000, p. 212).

Temos, pois, que via colonial de objetivação do capitalismo é a forma como Chasin chama a objetivação da economia capitalista e da sociedade burguesa no Brasil, que ocorreu sem o impulso de um processo revolucionário. Caracterizada pela grande propriedade rural de caráter empresarial, de origem colonial, demonstrou-se resistente ao progresso e à industrialização; esta, por fim, se deu após fracassos e recomeços, mas hipertardiamente, de forma subordinada ao capital estrangeiro, promovida pelo Estado e inacabada. Para ele, o capital aqui existente é *atrófico*, pois *incompleto* e *incompletável*, e que suas *personae* foram incapazes de dar uma solução às mais elementares questões estruturais, além de nunca terem desejado ou promovido a própria autonomia.

Sem revolução burguesa, a formação social brasileira dissociava evolução nacional e progresso social, de forma que houve mudança e modernização, mas não ruptura. A classe dominante

nunca desempenhou a função de representante universal dos interesses das classes dominadas, que, pelo contrário, foram reprimidas, marginalizadas e excluídas dos processos mais significativos. O progresso se pôs parcialmente, já que contemporizado com a conservação do atraso via acertos e acomodações com os representantes da ordem agroexportadora. Assim, o reformismo pelo alto marcou a sociedade brasileira e impediu a existência de uma hegemonia burguesa liberal-democrática, reforçando o perfil excludente da via colonial. Por isso o fenômeno da exclusão social – com destaque para a extraordinária desigualdade e para a dominação autocrática (institucionalizada ou bonapartista) – era constituinte da forma de ser e ir sendo de um capital personificado numa classe contrarrevolucionária, inapta para o cumprimento de suas tarefas históricas e mansamente obediente às burguesias dos países centrais. Imersa na realização de seus interesses mesquinhos, subordinada às classes dominantes estrangeiras, feroz com as classes dominadas, a burguesia brasileira só poderia fazer a estas pequenas concessões, de má vontade, quando não houvesse no horizonte nenhuma ameaça – e não hesitava em reprimi-la com violência aberrante quando ousasse reivindicar seu lugar na história. Este quadro histórico se manteve, no geral, até a globalização, que impôs modificações de fora para dentro, as quais seria necessário investigar em outra pesquisa.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Deste breve estudo, evidenciou-se a existência de diversas semelhanças entre as teorias de Coutinho e de Chasin, mas também de algumas diferenças fundamentais.

Vimos que, desde o início da análise coutiniana, os elementos do “prussianismo” estavam dados, ainda que o autor não se utilizasse de tal designação. Já no texto de 1967 estavam apontadas a

inexistência de revolução democrático-burguesa, a permanência do latifúndio (tido primeiro como “(semi)feudal”, “semicolonial”, depois “pré-capitalista”), a subordinação às burguesias estrangeiras, as negociações e transições “pelo alto”, excluída a participação popular, complementadas com a atuação do Estado tanto na repressão quanto na intervenção econômica direta.

Desta forma, para o autor, não havendo no Brasil uma base econômica orgânica e estruturada, não se criou uma burguesia capaz de cumprir um papel revolucionário. Desarticulada, inorgânica e seccionada, a classe dominante brasileira não tentou realizar – nem mesmo idealmente – a comunidade humana ou sua hegemonia democrática, mantendo o povo apartado da construção da nação e sujeito à mediocridade e à inautenticidade. Ainda assim, o capitalismo modificou aquela antiga ordem semicolonial decadente e instituiu novas relações, também elas contraditórias, num processo de modernização conservadora de tipo prussiano.

Por fim, vimos que Coutinho recorre a correntes teóricas distintas (Lênin e Lukács, marxistas de vertentes distintas, e Barrington Moore Jr., liberal) para explicar a realidade brasileira, tratando como idênticas ou complementares as teorias desses autores. Vale-se, ainda, de termos como “patrimonialismo”, conceito de origem weberiana, para adjetivar o Estado brasileiro.

Para Chasin, por sua vez, a entificação do capitalismo no Brasil se deu sem revolução burguesa, resultando em mudanças e progresso parcial, mas não em transformação. As mudanças foram efetivadas por meio de conciliações com o “historicamente velho”, conservando elementos importantes da antiga ordem. Ele assevera que o capitalismo brasileiro, na sua forma propriamente industrial, é hiper-retardatário, concretizando-se em condições históricas nas quais as lutas de classes estavam adiantadas e o imperialismo dominava o cenário internacional. Também aponta que, diferentemente da industrialização alemã, que se pôs tardia mas rápida

e completamente, a brasileira nunca se completou, e assim o capital também jamais pôde nem poderia se integralizar e articular organicamente no país. As classes dominantes brasileiras, ineptas e inaptas, sempre foram subordinadas aos centros hegemônicos, outra especificidade em relação à alemã. Assim, adverte sobre a impropriedade de se chamar pelo mesmo nome dois percursos tão distintos, que levaram a estatutos socioeconômicos tão diferentes.

O filósofo paulistano vale-se exclusivamente, em sua análise, de fontes teóricas no campo do marxismo (suas citações de Barrington Moore Jr. não se apropriam dos conceitos analíticos dele), especialmente dos clássicos, além de autores brasileiros. Pareceu-nos, também, que Chasin tem maior preocupação com a saturação da categoria de via colonial com características da realidade nacional, de modo que ela é mais desenvolvida e aprofundada que a de via prussiana em Coutinho, precursor do seu uso para o Brasil, o que deve ser posteriormente confirmado ou desmentido em pesquisa mais apurada.

Evidenciou-se uma não definição clara de Coutinho sobre o que havia no Brasil pré-industrial, que ora era qualificado como (semi)feudal, ora semicolonial, ora como escravagista, ora meramente como pré-capitalista. Já Chasin salienta o caráter mercantil daquela economia, tornando-se claro que o “velho” de cuja permanência ambos falavam não era idêntico. Possivelmente, uma das chaves para entender a utilização da noção de “via prussiana” por Coutinho para o caso brasileiro possa estar no trato descuidado com o modo de produção existente no país até o século XVIII, o que uma pesquisa mais ampla poderá abonar ou rechaçar.

## REFERÊNCIAS

- CHAGAS, Krishna E. S. **Integralismo**: fascismo ou forma de regressividade própria ao capitalismo brasileiro? Uma análise das teses de José Chasin e Héglio Trindade. Monografia (Grad.) – Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), Juiz de Fora, 2019.
- CHASIN, J. **A miséria brasileira (1964-1994)**: do golpe militar à crise social. São Paulo: Ad Hominem, 2000.
- BRAZ, Marcelo (Org.) Parte 2: A análise marxista do Brasil. *In*: **Carlos Nelson Coutinho e a renovação do marxismo no Brasil**. São Paulo: Expressão Popular, 2012.
- COUTINHO, Carlos Nelson. “Graciliano Ramos”. *In*: **Literatura e humanismo**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967, p. 139-190.
- COUTINHO, Carlos Nelson. “O significado de Lima Barreto na literatura brasileira”. *In*: COUTINHO, C. N. *et al.* **Realismo & anti-realismo na literatura brasileira**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974, p. 1-56.
- COUTINHO, Carlos Nelson. Os intelectuais e a organização da cultura no Brasil. **Temas de Ciências Humanas**, São Paulo Ciências Humanas, n. 10, p. 93-110, 1981.
- COUTINHO, Carlos Nelson. **A democracia como valor universal e outros escritos**. 2. ed. Rio de Janeiro: Salamandra, 1984.
- COUTINHO, Carlos N. “Lukács, a ontologia e a política”. *In*: ANTUNES, R.; REGO, W. L. (Org.) **Lukács**: um Galileu no século XX. São Paulo: Boitempo, 1996, p. 16-26.
- COUTINHO, Carlos Nelson. **Gramsci**: um estudo sobre o seu pensamento político. 2. ed. rev. ampl. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- COUTINHO, Carlos Nelson. Sociedade civil e democracia no pensamento liberal e marxista. **Libertas**, Juiz de Fora, v. 8, n. 2, p. 70-82, jul.-dez 2008.
- COUTINHO, Carlos N. O desafio dos que pensaram bem o Brasil. **Lua Nova**, n. 54, p. 103-14, 2001. Disp. em: <https://www.scielo.br/j/ln/a/tWRDxgghtCHdRddwpYSc5jtt/>. Acesso em: 12 jun. 2023.
- COUTINHO, Carlos Nelson. “Estado brasileiro: gênese, crise, alternativas”. *In*: TEIXEIRA, Andréa M. de P.; ALVES, Gláucia L. (Org.). **Carlos Nelson Coutinho**: ensaios de crítica literária, filosofia e política. Rio de Janeiro: Editora UFRJ: Programa de Pós-Graduação em Serviço Social, 2020, p. 229-59.



COUTINHO, Carlos Nelson. "Notas sobre cidadania e modernidade". *In*: TEIXEIRA, Andréa M. de P; ALVES, Gláucia L. (Org.). **Carlos Nelson Coutinho: ensaios de crítica literária, filosofia e política**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ: Programa de Pós-Graduação em Serviço Social, 2020a, p. 187-204.

FRANCO, Aiman J. H. **A noção de via prussiana e de via colonial e seu impacto na compreensão histórica de Carlos Nelson Coutinho e José Chasin sobre a formação social brasileira**. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Santa Maria (UFSM), Santa Maria, 2018.

LUKÁCS, Georg. "Cap. I: Sobre algumas características do desenvolvimento histórico da Alemanha". *In*: *A destruição da razão*. São Paulo: Instituto Lukács, 2020, p. 37-83.

MAGANE, Felipe T.. **Crítica ontológica à teoria da democracia como valor universal de Carlos Nelson Coutinho**. Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), São Paulo, 2007.

MATIAS, Leandro A. Zanini. **A particularidade histórica da "miséria brasileira": José Chasin, o Movimento Ensaio e o problema nacional**. Monografia (Graduação) Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2021.

MARX, Karl. "Introdução". *In*: \_\_\_\_\_. **Grundrisse**. Manuscritos econômicos de 1857-1858. São Paulo: Boitempo, 2011.

MOORE JR., Barrington. Parte III: Implicações teóricas e projeções. *In*: **As origens sociais da ditadura e da democracia**. Lisboa: Edições Cosmos, s/d.

NEVES, Victor. "Capítulo 6"; "Capítulo 8". *In*: **Democracia e socialismo: Carlos Nelson Coutinho em seu tempo**. Marília: Lutas Anticapital, 2019.

PRAIA VERMELHA v. 22, n. 2 (2012). Esp. Carlos Nelson Coutinho. Disp. em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/praiavermelha/issue/view/744>. Acesso em 6 set. 2023.

REGO, W. L. "Questões sobre a noção de via prussiana". *In*: ANTUNES, R.; REGO, W. (Org.) **Lukács: um Galileu no século XX**. São Paulo: Boitempo, 1996, p. 104-124.

SILVA, Jones M. da. "Introdução", "Capítulo I", "Considerações finais". *In*: **Em busca da revolução brasileira: um estudo crítico sobre a estratégia socialista na obra de Carlos Nelson Coutinho**. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2018.

SILVA, Vladimir Luís da. **"Via prussiana" e "revolução passiva" no pensamento de Carlos Nelson Coutinho: transposição ajustada ou decalque?** Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), São Paulo, 2012.



Parte



**RELEITURAS  
DO PENSAMENTO  
SOCIAL BRASILEIRO**



# 7

*Marcos Abraão Ribeiro  
Roberto Dutra  
Maro Lara Martins*

## **PARA ALÉM DO ATRASO E DA SINGULARIDADE:**

**A ATUALIDADE DO PENSAMENTO  
SOCIAL E POLÍTICO BRASILEIRO**

## INTRODUÇÃO

Depois de 20 anos de ditadura civil-militar, o Brasil retomou o regime democrático representativo com a instituição da *Nova República*, que foi simbolizada pela Constituição de 1988 e pelas eleições diretas para presidente da República no ano seguinte. Depois da promulgação da *Constituição Cidadã* e da retomada das eleições diretas para presidente, consolidamos a democracia no país<sup>60</sup>.

Contudo, a partir de 2013, com as *jornadas de junho*, iniciou-se uma crise que culminou no golpe parlamentar (SANTOS, 2017) que retirou a presidente Dilma Rousseff do poder em 31 de agosto de 2016. Por meio de mais um golpe na história republicana brasileira, o autoritarismo voltou a figurar como tema central, cuja relevância foi reforçada com a eleição do primeiro presidente reconhecidamente de extrema direita, o capitão reformado do Exército e ex-deputado federal Jair Messias Bolsonaro.

Essa mudança política radical não apenas expôs a fragilidade da Constituição e da democracia no Brasil. Ela também indicou que mudanças sociais e culturais alteram as condições de possibilidade da política, pois a crise política parece estar associada a uma crise mais ampla na sociedade. Isto exige explicações capazes de conectar análise da política com análise da sociedade. Nesse sentido, alguns questionamentos precisam ser respondidos: 1) o que mudou na sociedade e na cultura? 2) Como essas mudanças afetam a política?

A partir da complexa conjuntura atual, que enseja as questões supracitadas, e do papel central que as interpretações do Brasil possuem na academia e no debate público, temos como objetivo discutir a atualidade do pensamento social e político brasileiro. A riqueza e a variedade das interpretações sobre a vida social e política sugerem direções

60

Este texto foi publicado previamente como apresentação do dossiê a Atualidade do pensamento social e político brasileiro, na Terceiro Milênio: revista crítica de sociologia e política, vol.18, n.01, 2022.

muito distintas para compreender a crise brasileira em diálogo com teorias e abordagens mais recentes. Categorias clássicas como *personalismo*, *patrimonialismo*, *populismo*, *autocracia burguesa* são capazes de compreender nossos dilemas? O Brasil contemporâneo possui problemas essencialmente seus ou trata-se de dilemas mais gerais vivenciados por muitos outros países, mesmo que em intensidades distintas? Qual é o potencial heurístico do pensamento social e político brasileiro? Nesse texto introdutório, nosso objetivo é apresentar traços gerais do pensamento social e político brasileiro, algumas críticas aos seus pressupostos e teorias sociais e políticas brasileiras que são decisivas para a necessária ruptura com as leituras dos dilemas brasileiros que os circunscrevem como atraso e singularidades sociais e políticas.

## O PENSAMENTO SOCIAL E POLÍTICO BRASILEIRO

A expressão *pensamento social e político brasileiro*<sup>61</sup> comporta diversos significados<sup>62</sup>, como etapa da história das ciências sociais, como imaginação social ou como campo de estudos disciplinar.

61 Sobre o pensamento político brasileiro, Lynch (2016, p.80) oferece a seguinte definição: "No sentido estrito, a expressão PPB se refere a um círculo mais reduzido de obras que, dotadas de maior fôlego e sistematicidade, pretenderam descrever nossa realidade política com maior fidedignidade e como tal passaram a integrar uma espécie de cânone dos 'clássicos' do PPB. Encara-se o PPB então como uma teoria política e/ou a 'velha' ciência política, elaborada antes da institucionalização universitária."

62 Sobre a pluralidade de significados, Schwarcz e Botelho (2011, p.11) argumentam nos trazem um importante argumento ao analisarem o campo do pensamento social brasileiro: Nos últimos trinta anos, pesquisas sobre as tradições intelectual, cultural, social e política brasileiras, ao se identificarem e serem identificadas como "pensamento social brasileiro", contribuíram para dar forma a esta área de pesquisa que, hoje, tem apresentado uma dinâmica muito particular e amplas condições de afirmação no âmbito das ciências sociais praticadas no Brasil. Condições, porém, que não tornam autoevidentes as fronteiras entre o pensamento social e outras áreas de pesquisa, ou mesmo outros campos do conhecimento nas ciências humanas. Longe de ser uma limitação, tal aspecto parece, antes, constituir vantagem em meio ao labirinto da especialização acadêmica contemporânea."

Nos últimos anos, tem se destacado aquele que concebe o pensamento social e político brasileiro como um campo de análise multidisciplinar, com características, objetos e métodos próprios, institucionalizado na prática científica brasileira, seja através de criação de grupos de pesquisa, publicações, congressos e presença na pós-graduação.

Recentemente, pesquisas sobre as tradições intelectual, cultural, social e política brasileiras, ao se identificarem e serem identificadas como *pensamento social e político brasileiro*, contribuíram para dar forma a essa área de pesquisa que, hoje, tem apresentado dinâmica particular e amplas condições de afirmação no âmbito das ciências sociais praticadas no Brasil. A área de pensamento social e político brasileiro compreende pesquisas sobre a produção intelectual e artística do país de modo a permitir a percepção de distintas narrativas e quadros epistemológicos através dos quais a experiência brasileira tem sido codificada e construída no decorrer do tempo. Além de possibilitar o diálogo entre campos distintos como a história intelectual e a sociologia dos intelectuais, a história dos conceitos e a história social dos discursos políticos, a história da historiografia e a história das ciências sociais, a sociologia do conhecimento, a história cultural e a sociologia da cultura, a história política e a sociologia política.

Do ponto de vista do desenvolvimento das ciências sociais no país, os estudos sobre o pensamento social e político brasileiro permitiram que fossem retomados os debates realizados pelos intérpretes do Brasil, avaliados suas abrangências e limites, além de constatar seus efeitos na sociedade brasileira. Permitiram, ainda, analisar o papel dos intelectuais e das ideias na formação da sociedade brasileira e na invenção desta comunidade imaginada, suas linguagens políticas e seu ideário social.

De modo geral, as obras do pensamento social e político brasileiro tiveram como elemento principal diagnosticar nosso *atraso e singularidade* (BASTOS, 2013, LYNCH, 2016, TAVOLARO, 2014), bem como apontar os caminhos que deveriam ser trilhados

para superá-los. Devido ao caráter atrasado e singular da realidade brasileira, nossos intelectuais teriam que produzir pensamento para compreender os dilemas que seriam essencialmente nacionais, deixando para os pesquisadores dos países centrais a tarefa de formular teoria com validade universal (LYNCH, 2013). Sobre a centralidade da perspectiva do atraso no pensamento social brasileiro (PSB), Bastos argumenta:

Creio que simplificando a resposta podemos dizer que a grande indagação presente nos vários momentos de desenvolvimento do pensamento social brasileiro diz respeito à questão do atraso. Por que uso a palavra atraso? Não só porque esse termo aparece explicitamente em muitas das abordagens dos autores, como porque está implícito em quase a totalidade dos textos, mesmo com outra denominação. As temáticas da modernização, os debates sobre o subdesenvolvimento, mas também as mais gerais como a pobreza, o analfabetismo, as diferenças regionais, ilustram bem a questão. (BASTOS, 2013, p.288-289).

Lynch (2016) defende que a perspectiva do atraso é central também para os intérpretes clássicos da vida política brasileira, uma vez que o pensamento político brasileiro (PPB) possui um estilo de redação próprio que o leva a focar a realidade nacional atrasada em relação à modernidade cêntrica:

Em decorrência disso, o eixo temático do PPB gira basicamente em torno do diagnóstico do atraso, da barbárie, do retardo ou do subdesenvolvimento nacional e do imperativo do progresso, da civilização, da evolução ou do desenvolvimento, meios conducentes à transformação das estruturas herdadas da colonização para alcançar a modernidade cêntrica. A esse imperativo modernizador subordinaram-se quase sempre três tópicos maiores da teoria política, relativos ao problema da organização da ordem pública, da liberdade individual e da igualdade social (LYNCH, 2016, p.83).

As interpretações do pensamento político brasileiro incorporaram de modo acrítico a filosofia eurocêntrica da história e a representação da produção periférica como essencialmente inferior (LYNCH, 2013). Como consequência da internalização e naturalização do atraso e da subalternidade (LYNCH, 2016), as interpretações com validade nacional foram formuladas tendo como contraponto e referência de teoria os trabalhos produzidos na Europa e nos Estados Unidos. A ênfase no tema do atraso fez com que conceitos como *personalismo*, *populismo* e *patrimonialismo* fossem alçados a semânticas capazes de explicar nossos dilemas e, conseqüentemente, e de nos fazer compreender de forma sistemática os entraves que nos impediriam de construir sociedades que se assemelhassem àquelas (supostamente) existentes nos países centrais.

Chaloub e Lima (2018) sustentam a relevância do pensamento social e político brasileiro<sup>63</sup> através da apresentação de continuidades veladas nos trabalhos formulados por autores contemporâneos, que poderiam ser visualizadas, por exemplo, através da persistência da argumentação dualista em três dimensões: 1) na distinção estrita entre Estado e sociedade; 2) na contraposição entre arcaico e moderno; 3) na separação estrita entre interno e externo.

Sobre a separação estrita entre Estado e sociedade, que também representa a contraposição entre arcaico e moderno, os autores argumentam sobre a centralidade conferida ao conceito de patrimonialismo para a compreensão da corrupção estatal brasileira, tão alardeada pela grande mídia durante os governos do Partido dos Trabalhadores (PT):

Tornou-se moeda corrente na esfera pública brasileira de tempos recentes o uso do termo patrimonialismo para se

63 Sobre a questão, os autores argumentam: "A escolha por reivindicar a atualidade das interpretações não implica, contudo, nenhuma recusa por novos métodos e técnicas de pesquisa, mas sim busca compreendê-las em chave não antagonica a um acúmulo de ideias sobre a sociedade brasileira" (CHALOUB; LIMA, 2018, p.19).



referir à estrutura institucional em que a norma seriam os desvios de dinheiro público para fins privados. No patrimonialismo grassa, portanto, a corrupção — e, nesse discurso difuso de notável ressonância talvez já consolidado em senso comum, o problema residiria quase que exclusivamente no Estado e em seus agentes, obstáculos para que um moderno regime de competição econômica se instaurasse entre nós (CHALOUB; LIMA, 2018, p.28-9).

Além de sua utilização para compreensão da corrupção contemporânea, o conceito de patrimonialismo, somado aos conceitos de personalismo e populismo, teria papel decisivo para a explicação de mais um golpe na vida política brasileira. Precisamente, as tradicionais interpretações do pensamento social e político brasileiro possuiriam o potencial heurístico para explicar o golpe de 2016 e o subjacente autoritarismo contemporâneo.

Como exemplo, Roberto DaMatta (2020) reproduz as teses que o consagraram como um dos intérpretes mais importantes do Brasil, com a publicação de *Carnavais, malandros e heróis*, em 1979 (1997). Assim, a compreensão do autoritarismo contemporâneo deveria ser buscada através do tradicional rito autoritário *Você sabe com quem está falando?*, que representaria o reforço da hierarquia e a repressão dos valores republicanos, isto é, o esqueleto hierarquizante da sociedade brasileira (DAMATTA, 2020, p. 9). A partir desse rito autoritário, seria possível compreender como o Brasil se constitui como uma sociedade desigual que se estrutura a partir de uma dualidade pautada pela contradição entre um Brasil formal igualitário e um Brasil profundo, desigual e hierárquico. Para DaMatta, portanto, o autoritarismo contemporâneo se constitui como uma irreduzível singularidade social e política brasileira, cujo passado ibérico, escravista, agrário e *tradicional* teria papel decisivo para explicá-lo<sup>64</sup>.

64

Ribeiro (2022) formulou uma crítica detalhada à interpretação damattina sobre o fenômeno do autoritarismo como uma irreduzível singularidade social e política brasileira.

A antropóloga e historiadora Lilia Schwarcz, por sua vez, segue o caminho de reforço e síntese das interpretações culturalistas do pensamento social e político (RIBEIRO, 2020) ao construir uma leitura multidimensional do autoritarismo brasileiro que tem como núcleo explicativo o passado escravista e a herança ibérica patrimonialista:

Apesar da síntese analítica e dos novos elementos trazidos à explicação, a autora segue a perspectiva culturalista, particularista e essencialista que analisa o autoritarismo como fenômeno estritamente brasileiro, ou seja, que demarca o fenômeno como fruto exclusivo do processo histórico nacional. Schwarcz, portanto, reitera as clássicas imagens culturalistas sobre o Brasil. (RIBEIRO, 2020, p.367).

As interpretações supracitadas fazem uma associação reducionista entre modernidade política e as democracias liberais do Atlântico Norte (DUTRA; RIBEIRO, 2021). Além da leitura reducionista da modernidade política, as leituras têm como ponto comum interpretar o presente pelo passado, bem como uma interpretação de base culturalista e essencialista, que idealiza a modernidade, e a modernidade política, em particular (DUTRA; RIBEIRO, 2021). A incorporação acrítica do discurso sobre a modernidade (TAVOLARO, 2014) é ponto central para a construção de um irreduzível autoritarismo brasileiro, visto que nossos dilemas sociais e políticos seriam frutos de um processo de modernização incompleto e desviante frente àqueles autênticos que teriam sido experienciados pelos países centrais.

## ATRASO E SINGULARIDADE: ENTRAVES DO PENSAMENTO SOCIAL E POLÍTICO BRASILEIRO

As interpretações do pensamento social e político brasileiro, apesar de ainda serem reproduzidas de forma acrítica, como nas interpretações supracitadas, também foram alvos de importantes

e contundentes críticas em torno dos pressupostos que conformam as imagens do *atraso* e da *singularidade*, e que são responsáveis pela leitura do Brasil como realidade social e política essencialmente inferior às sociedades centrais. As críticas também são cruciais para sustentarmos nosso argumento sobre a necessidade de ruptura com as narrativas do atraso e da singularidade social e política caso queiramos nos afastar de uma posição de subordinação estrutural na geopolítica do conhecimento, de modo a termos condições de estabelecer diálogos mais horizontais com os *teóricos* dos países centrais<sup>65</sup>.

Por exemplo, as interpretações culturalistas que defendem que sejamos fruto da herança ibérica patrimonialista e personalista e que reproduzem integralmente os pressupostos em torno da inferioridade estrutural do Brasil frente aos países centrais foram sistematicamente criticadas por Souza (2000). O sociólogo sustenta que elas reproduzem um culturalismo atávico e que representam, fundamentalmente, uma *sociologia da inautenticidade* ao negarem o caráter autenticamente moderno da experiência brasileira. A partir das críticas de Souza, outros importantes trabalhos surgiram para explicitar os pressupostos que estruturam as leituras do pensamento social e político brasileiro que têm no atraso e na singularidade seus componentes decisivos. Nesse sentido, Costa (2006) delimita três pressupostos que nos auxiliam a sustentar as limitações das tradições interpretações dos Brasil: 1) interpretação eurocêntrica da modernidade; 2) concepção formalista (idealizada) da política; 3) concepção essencialista do sujeito moderno. Esses três pilares são instituídos a partir da idealização da experiência europeia e de suas instituições:

65 Ao focar o pensamento social brasileiro, Maia (2011, p.72-3) sustenta que é necessário inseri-lo em um cenário mais amplo através de um momento de descentramento teórico: "A ideia defendida é razoavelmente simples: sustento que o processo de descentramento teórico que vem ocorrendo ao longo das últimas décadas na sociologia fornece aos estudos de pensamento social brasileiro um instigante enquadramento analítico. Esse descentramento refere-se ao conjunto de textos e trabalhos que questionam o fundamento eurocêntrico da sociologia e afirmam a necessidade de se levar em conta lugares de discurso intelectual tidos como alternativos e/ou 'periféricos'".

Isto é, as histórias nacionais de países não europeus se apresentam como narrativas de construção de instituições — cidadania, sociedade civil etc. —, que só encerram sentido se projetadas no espelho de uma “Europa hiper-real”, na medida em que ignoram as experiências efetivas das populações de tais países. Nessas histórias nacionais, a Europa imaginada é a morada do verdadeiro sujeito moderno, do qual mesmo os socialistas e nacionalistas mais combativos buscam construir, pela imitação, uma similar nacional (COSTA, 2006, p.121).

Em consonância com Costa, Tavolaro (2014) sustenta que nossa *singularidade* foi construída tendo como elemento comparativo um discurso sociológico sobre a modernidade reproduzido como se fosse efetivamente verdade. Assim, teríamos uma especificidade em nossa vida local que nos fez constituir uma realidade pautada pelo desvio, incompletude e falta quando comparada às sociedades *modernas*, pois não teríamos de forma plena os componentes centrais que existiriam integralmente nos países centrais: diferenciação/complexificação social; secularização; separação entre os domínios público e privado; subjetividade autocentrada e divórcio entre sociedade e natureza (TAVOLARO, 2014 p.645). Como as características supracitadas funcionam como fatores distintivos da chamada *modernidade originária*, nossa singularidade seria demarcada, precisamente, pela ausência desses elementos:

A esses aspectos, tratados em obras “clássicas” de interpretação do Brasil como pertinentes à sociedade brasileira, o discurso sociológico hegemônico da modernidade reserva um estatuto teórico assaz conhecido: na maior parte das vezes, des-diferenciação social, não-secularização, porosidade entre público/privado, subjetividade descentrada, não-linearidade espaço-temporal e fluidez entre sociedade/natureza são apontados como evidências de uma experiência moderna incompleta, ou ainda, como manifestações de um padrão de sociabilidade permeado por elementos estranhos ao ordenamento social moderno (TAVOLARO, 2017, p.128).

A tese da singularidade brasileira, portanto, tem como elemento implícito a incorporação da modernidade como enunciação e discurso de dominação (TAVOLARO, 2014). O hiato em relação ao *núcleo dinâmico da modernidade* ocorre porque não teríamos superado as estruturas pré-modernas, o que nos impossibilita universalizar racionalização, complexificação social e, conseqüentemente, a separação entre público e privado no Estado.

Sobre o pensamento político brasileiro, Lynch (2013) sustenta que a internalização do atraso é o elemento decisivo para que as clássicas interpretações da vida política brasileira sejam caracterizadas como *pensamento* e não *teoria*, que seria uma designação exclusiva das obras produzidas nos países centrais:

Dependentes dos modelos culturais dos países cêntricos, que distribuíam os lugares e os papéis das nações no mundo, elas internalizaram o pressuposto de sua inferioridade neles inscrito. As diferenças quantitativas entre as nações do “centro” e da “periferia”, medidas objetivamente em termos de tecnologia ou poder militar, se converteram em diferenças qualitativas no plano da existência: aquilo que era apenas um juízo de fato (assimetria militar e econômica) se transformou, no plano das representações sociais, num juízo de valor (inferioridade no plano da existência e da cultura). (LYNCH, 2013, p.734).

As críticas de Souza, Costa, Tavolaro e Lynch ao pensamento social e político brasileiro são fundamentais para que possamos, na próxima seção, defender a necessidade de ruptura com as narrativas do atraso e da singularidade. A ruptura é primordial para que possamos utilizar nossas tradicionais interpretações como mecanismos para formularmos teoria social e política a partir da periferia e termos, reiteramos, uma relação menos assimétrica com a produção dos países cêntricos.

Nosso objetivo, portanto, não é o descarte do pensamento social e político brasileiro, mas, a partir da crítica aos pressupostos que conformam as autoimagens do atraso e da singularidade, inserir as clássicas interpretações do Brasil em um contexto mais amplo de

modo a relativizar os limites estritamente nacionais que os conformam (MAIA, 2011, p.72). Assim, nossas produções poderão ser utilizadas, por exemplo, para a construção de um discurso contra-hegemônico<sup>66</sup> sobre a modernidade (TAVOLARO, 2017, p.119). Sobre o questionamento do discurso hegemônico acerca da modernidade, Tavolaro argumenta:

Nesse sentido, longe de adstritas à realidade nacional, obras “clássicas” do pensamento brasileiro auxiliam a ampliar e diversificar os horizontes de compreensão e codificação da própria experiência moderna. Dito de outro modo, ainda que de maneira residual e não necessariamente em conformidade com suas motivações e planos originais, ao menos algumas das mais celebradas obras de interpretação do Brasil oferecem retratos, noções, categorias e ideias que contribuem para um imaginário contra-hegemônico da modernidade (TAVOLARO, 2017, p.136).

A crítica à tese da singularidade brasileira e a utilização das clássicas interpretações do Brasil para a produção de um discurso contra-hegemônico sobre a modernidade são decisivas para que possamos questionar o caráter universal das teorias que são incorporadas pela academia brasileira<sup>67</sup> e, conseqüentemente,

66 Bastos também defende o potencial heurístico e a atualidade do PSB: “Ou seja, a problemática da emancipação, do direito à diferença, dos limites à liberdade, da definição da dignidade como projeto social, do reconhecimento, da exclusão/excludência, foi objeto recorrente dos estudos sobre a formação nacional. Nos últimos anos o retorno dos estudos sobre o pensamento social brasileiro e sua história permitiu que fossem retomados os debates, avaliados o seu alcance e limites, além de constatar seus efeitos. Ora, as transformações mundiais colocam hoje aquelas questões sob outra ótica e conduzem à produção de diferentes categorias teóricas que buscam apreender os fenômenos, mas não podem desconhecer os caminhos trilhados pelas interpretações anteriores. É a partir dessa situação que a reflexão brasileira se insere, necessariamente, no debate internacional. Para ilustrar a hipótese levantada, pretendo apontar, (...) como algumas reflexões dos anos 1950 e 1960 — brasileiras e latino-americanas — antecipam questões atuais, mesmo sem terem tido desdobramento teórico sistemático”. (BASTOS, 2011, p. 52).

67 Sobre essa questão, Maia (2011) apresenta um argumento fundamental para que possamos questionar a universalidade das interpretações reproduzidas como teorias com validade universal pela no Brasil: “Ora, se a teoria social é constituída hermeneuticamente por intermédio das releituras de clássicos e se cada fabulação traz consigo um mundo imaginado que relaciona enunciados teóricos abstratos a objetos e a qualidades de espaços sociais delimitados, torna-se absolutamente crucial discutir a universalidade das teorias que consumimos.” (MAIA, 2011, p.75).

para caracterizarmos as produções nacionais também como teoria social e política. Na próxima seção, apresentaremos algumas teorias sociais e políticas produzidas no Brasil contemporâneo que nos auxiliam a sustentar o que consideramos ser a atualidade do pensamento social e político brasileiro.

## TEORIA SOCIAL E POLÍTICA A PARTIR DA PERIFERIA

Além das críticas aos pressupostos que perfazem as interpretações do pensamento social e político brasileiro, algumas teorias produzidas no Brasil contemporâneo são fundamentais para sustentarmos que é possível a construção de uma narrativa moderna da sociedade brasileira e, conjuntamente, a produção de teoria social e política a partir da periferia. Na sociologia brasileira contemporânea, temos, por exemplo, as obras dos sociólogos Jessé Souza e José Maurício Domingues, que produzem teoria a partir do Brasil.

Além de criticar o que denominou de *sociologia da inautenticidade*, Jessé Souza também formulou uma teorização sobre o processo de modernização brasileiro (SOUZA, 2000) e acerca da reprodução da abissal desigualdade existente no país (SOUZA, 2006). O autor também possui teorizações originais sobre o imperialismo informal (SOUZA, 2020) e o racismo multidimensional (SOUZA, 2021) que, apesar de terem o Brasil como unidade de análise, não se restringem às fronteiras do país. O sociólogo estabelece um diálogo horizontal e criativo com teóricos do centro como Charles Taylor e Pierre Bourdieu para compreender os dilemas brasileiros modernos e para sustentar que não existe diferença ontológica entre as sociedades centrais e as periféricas.

José Maurício Domingues, por sua vez, tem se dedicado a produzir teoria social e política a partir do Brasil, tendo a modernidade como questão primordial. Além de estabelecer a crítica aos pressupostos presentes nas interpretações clássicas sobre o atraso brasileiro e latino-americano, o sociólogo tem construído uma narrativa moderna do país, como integrante da modernidade global.

Domingues (2011) defende que as ciências sociais brasileiras têm como desafio superar suas análises circunscritas à realidade nacional, combatendo a visão de que apenas os europeus e estadunidenses produzem teoria com validade universal, desafio enfrentado com o êxito pelo sociólogo<sup>68</sup>:

Uma visão ampla do mundo pode contribuir exatamente nessa direção, deixando para trás a equação em que europeus e estadunidenses produzem teorias gerais e os outros no chamado “Sul” as aplicam, desenvolvimento autonomamente no máximo interpretações de seus próprios países (DOMINGUES, 2011, p.9).

A proposta de Domingues (2013) de teorizar a modernidade a partir do enfoque no *Sul* global tem como objetivo central descentrar a teoria social que se concentra com exclusividade na Europa e nos Estados Unidos. Suas teorizações sobre a modernidade global (DOMINGUES, 2013) e modernidade política (DOMINGUES, 2021) possuem intuito de produzir em pé de igualdade em relação aos teóricos dos países centrais (PERLATTO, 2013). Para tanto, Domingues propõe uma ambiciosa análise multidimensional do imaginário e das instituições da modernidade, nos planos conceitual e empírico. A teoria social e política de Domingues rompe, efetivamente, com a subalternidade estrutural subjacente às nossas clássicas interpretações do país.

68 A partir de características do PPB demarcadas por Lynch (2016), Ribeiro apresenta de forma comparada as teorias de Jessé Souza e José Maurício Domingues com o objetivo de averiguar se os autores efetivamente se afastaram das tradicionais leituras da vida política brasileira e dos pressupostos que as conformam. Como sustentado pelo autor, Domingues rompe de modo efetivo com as narrativas do atraso e da singularidade (RIBEIRO, 2017).



No campo da teoria política, temos o trabalho de Wanderley Guilherme dos Santos (2017), que produz teoria a partir da periferia quando analisa o impedimento da presidente Dilma Rousseff, em 2016, como golpe parlamentar. Assim, o cientista político não interpreta o golpe através de gramáticas políticas, em tese, particulares à realidade brasileira, como patrimonialismo ou populismo, que demonstrariam como mais uma ruptura democrática no país seria a demonstração inequívoca de nossa singularidade política. Sobre a negação das perspectivas do *atraso* e a *singularidade* na teoria política de WGS, Lynch argumenta:

Em terceiro lugar, e talvez mais importante, encontra-se o fato de que, como cientista político, WGS se via primariamente como um teórico que recorria à empiria para testar suas hipóteses. Inclemente crítico do complexo de inferioridade que rebaixa sistematicamente a ambição teórica dos intelectuais brasileiros, WGS desenvolveu uma ciência política abrangente, capaz de ser demonstrada de forma sistemática e aplicável a qualquer país. Não obstante a maioria de suas reflexões tenha por origem os problemas empíricos da construção democrática brasileira, ele sempre evitou tomá-los como “jabuticabas”, evitando simultaneamente o paroquialismo etnocêntrico, disfarçado de universalismo, de boa parte dos intelectuais europeus e norte-americanos (LYNCH, 2020, p.3).

Nesse sentido, Santos recusa as clássicas interpretações do pensamento social e político porque eles possuem um papel de impedimento para a construção de uma explicação teórica de alcance global sobre mais uma ruptura democrática na histórica brasileira, pois reproduzem a visão etnocêntrica de que o golpe parlamentar seria demonstração de um reiterado autoritarismo que marcaria atavicamente o sistema político brasileiro. Santos interpreta o Brasil, portanto, a partir dos dilemas contemporâneos, modernos e de alcance global.

Santos formulou uma teorização inovadora e original sobre o golpe parlamentar, ao sustentar que ele é elemento moderno e intrínseco ao sistema democrático representativo instituído dentro do sistema capitalista. Dessa forma, WGS teoriza o sistema representativo em dimensão global, pois o caso brasileiro seria uma *unidade de análise* para interpretar um dilema de consequências globais. A teoria política de WGS rompe, portanto, com o *estilo periférico* de produção intelectual que singulariza o PPB em contraste com as obras cosmopolitas e canônicas da teoria política europeia (LYNCH, 2016, p.83). E demonstra também que é possível produzir teoria original a partir da periferia, e não apenas por adição (COSTA, 2010).

Nesse sentido, a produção de teoria a partir da periferia precisa refletir sobre suas condições de possibilidade, assim como a produção teórica feita a partir de qualquer contexto geográfico. Na geopolítica do conhecimento persiste a distinção entre teoria social e política geral e pensamento social e político particular. Segundo esta distinção, a teoria, embora seja um trabalho atribuído ao centro (CONNEL, 2012), não teria marcador geográfico. A pretensão de universalidade do trabalho teórico do centro estaria diretamente ligada à premissa de que esse trabalho possua validade e capacidade de abstração que transcendam seu contexto geográfico de surgimento. Colocado em posição hierarquicamente inferior, o pensamento social e político seria menos sistemático e formalizado que a teoria, e seus conceitos seriam orientados por baixa capacidade de abstração e grande influência de questões e problemas do contexto geográfico. O pressuposto não tematizado dessa geopolítica do conhecimento é que apenas o chamado centro da modernidade, e não a periferia, proporcionaria um lugar de enunciação científica com capacidade de inovação conceitual abstrata e universalizante (teoria). O centro, ao pensar sobre si, teorizaria sobre o mundo; a periferia só seria habilitada a pensar sua própria particularidade.

Por mais forte que essa distinção entre teoria geral e pensamento particular possa parecer, ela não possui o caráter totalizante

e necessário assumido inclusive por muitos de seus críticos. Em balanço sobre a produção de teoria social feita por brasileiros entre 2010 e 2019, Rosa e Ribeiro (2021) fazem um diagnóstico pessimista, apontando nossa baixa capacidade de inovação teórica, mas sem indicar caminho para desestabilizar e transcender a hierarquia geopolítica entre teoria e pensamento social que nos coloca na condição de incompetentes para o trabalho teórico. Segundo eles, o debate sociológico sobre teoria no Brasil concentra-se em: “1) produções engajadas na reconsagração de autores; 2) produções engajadas em descrever movimentos teóricos; 3) produções inovadoras, porém não apropriadas localmente” (ROSA; RIBEIRO, 2021, p. 3).

As principais razões para essa situação de baixa produção teórica dos brasileiros seriam 1) a identificação da teoria com grandes nomes euroamericanos e o que Costa (2010) havia chamado de 2) *teoria por adição*: a prática de estender modelos consagrados para pensar o caso do Brasil. A identificação da teoria com *indivíduos autores* bloquearia a inovação teórica, pois os autores euroamericanos

tendem a ser tratados como entidades transcendentais que nos guiam e condicionam nossa vida terrena acadêmica. Por opção e por força da geopolítica da disciplina e do mercado editorial, em muitos casos assumimos o papel de meros intermediários que recebem e transmitem teorias e métodos para aqueles não iniciados (ROSA; RIBEIRO, 2021, p. 10).

Essa associação entre recepção de *indivíduos autores* e falta de inovação teórica nos parece bastante questionável. A não ser a suspeita implícita e infundada de que o mero uso de *autores do norte* bloquearia a criatividade teórica dos *autores do sul*, não há nada que sustente esse diagnóstico. Basta olharmos a recepção de autores como Karl Marx, Max Weber, Pierre Bourdieu e Niklas Luhmann para constatarmos que o reconhecimento da autoria individual de teorias não implica necessariamente engajamento para reconsagrar na periferia nomes que gozam de prestígio no centro. O diálogo que

muitos cientistas sociais brasileiros mantêm com esses e outros autores é marcado por esforços bem-sucedidos de inovação teórica, como apresentamos acima. Portanto, não são apenas esforços de *adição*, mas também elaborações conceituais capazes de corrigir e substituir premissas e afirmações sobre a sociedade moderna a partir de um trabalho teórico engajado na compreensão não somente da modernidade periférica, mas da modernidade como um todo a partir da chamada periferia.

Em comum, as duas razões apontadas por Rosa e Ribeiro (2021) para explicar a suposta falta de inovação teórica no Brasil partem do pressuposto não tematizado de que há uma fronteira epistemológica rígida entre o trabalho teórico feito no *Norte* e aquele que deveria ser feito no *Sul*. O esforço de corrigir e substituir teses eurocêntricas contidas nas teorias do *Norte* não seria propriamente um trabalho teórico autônomo no *Sul*. É como se o contexto geográfico de surgimento das teorias determinasse plenamente seu conteúdo, inviabilizando qualquer pretensão de universalidade. Rosa e Ribeiro adotam, implicitamente, na contramão da sua intenção, uma concepção essencialista da diferença entre centro e periferia para analisar a geopolítica do conhecimento científico social. Como remédio para o universalismo ingênuo das teorias do *Norte*, que frequentemente negam seu caráter contextual e provinciano, resta apenas o contextualismo geográfico radical que abandona qualquer pretensão universal.

Essa concepção implicitamente essencialista da diferença entre centro e periferia não se restringe à dimensão epistemológica. Abarca também a dimensão da própria compreensão sociológica da sociedade moderna em que vivemos. Nessa compreensão, centro e periferia são percebidos como referências geográficas totalizantes que englobam não apenas o fazer científico, mas todas as esferas da vida social. A experiência social da periferia é definida em termos de uma diferença absoluta em relação ao centro da modernidade, de modo que não haveria práticas, valores e instituições sociais comuns entre os dois polos da diferença.

No entanto, uma crítica consequente da assimetria geopolítica entre teorias gerais e pensamento social e político particular só é possível quando se afirma a existência de uma vida social comum entre centro e periferia. Não se trata de ignorar fenômenos de periferização e centralização na esfera da ciência ou em qualquer outra esfera, mas sim de considerar que existem camadas de sentido e práticas sociais mais abrangentes do que a diferença entre centro e periferia.

Portanto, para criticar e transcender a assimetria geopolítica entre teoria geral e pensamento particular é preciso dispor de uma teoria da sociedade que situe essa crítica em dimensões que superam a diferença centro/periferia, ou seja, de uma teoria que trate centro e periferia como partes de uma realidade social mais ampla e generalizada em ambos os polos da diferença. Isto significa que essa teoria da sociedade precisa recusar a tese de que vivemos em uma sociedade estruturada primariamente pela diferença colonial entre centro e periferia. Esse não é o caso do diagnóstico de Rosa e Ribeiro (2021), que assume a premissa decolonial de que a assimetria entre Norte e Sul — uma variante conceitualmente degradada da diferença entre centro e periferia — constitui a estrutura mais importante da sociedade global.

Como alternativa a essa concepção decolonial que define a sociedade mundial a partir do primado da diferença colonial entre centro e periferia, propomos uma leitura da teoria sistêmica da sociedade de Niklas Luhmann (DUTRA, 2021). Nessa teoria, a sociedade mundial não é definida pelo primado da diferença colonial entre povos, nações, raças etc., mas sim pelo primado da diferenciação entre sistemas funcionais como economia, política, direito e ciência. Com a constituição de sistemas funcionais globais e diferenciados, as assimetrias neocoloniais, do mesmo modo que as desigualdades de classe, gênero e etnia, perdem seu caráter necessário do ponto de vista de sua estruturação e legitimação, sendo recolocadas em um horizonte interno de críticas e alternativas. O unitarismo estrutural característico do colonialismo, com sua relação entre centro e

periferia válida em todas as dimensões, é rompido pela diferenciação funcional, que impõe uma fragmentação da oposição centro/periferia em múltiplas diferenças entre “centros” e “periferias” no interior dos distintos sistemas funcionais. O primado da diferença colonial, definidor do colonialismo, implicava a existência global de uma episteme unitária que classifica e hierarquiza raças e povos:

A ideia de raça ou pureza de sangue, tal como expressa no século XVI, tornou-se o princípio básico para classificar e ranquear povos por todo o planeta, redefinindo identidades e justificando o trabalho escravo (MIGNOLO, 2002, p. 83).

A teoria sistêmica da sociedade admite que a sociedade em que vivemos produz e reproduz desigualdades neocoloniais entre centro e periferia. Mas nem essa nem qualquer outra forma de desigualdade social define a sociedade enquanto sua forma primária e mais abrangente de diferenciação interna. A sociedade mundial contemporânea transcende a diferença colonial entre centro/periferia. Transcender aqui não significa evidentemente eliminar essas estruturas sociais, mas sim alterar sua condição e seu lugar na ordem social: elas deixam de ser necessárias para se tornarem contingentes.

A diferenciação funcional, ao fragmentar e romper com o primado da colonialidade, também produz o horizonte e as condições de possibilidade de crítica e transformação semântica e estrutural das assimetrias neocoloniais dentro e fora da ciência. A crítica decolonial descuida de sua autorreflexão ao pressupor que faz uma crítica *externa* da colonialidade, como se o horizonte normativo de uma “humanidade compartilhada”, que orienta em última instância essa crítica decolonial (MIGNOLO, 2002, p. 72), não dependesse de uma formação societária na qual a colonialidade não é a forma primária, necessária e naturalizada de constituição de relações e unidades sociais.

Ao eleger uma fonte única de produção e reprodução das desigualdades *neocoloniais* — a *dependência epistêmica* —, essa crítica acaba pressupondo um primado da diferença colonial sobre

a constituição e funcionamento de todas as instituições e sistemas da sociedade global. O déficit de reflexividade reside precisamente nesse pressuposto, pois na vigência do primado da diferença colonial a crítica da *colonialidade do poder* não seria possível enquanto saber do social sobre o social. O *lugar de enunciação* da crítica decolonial não se sustenta enquanto *exterioridade* (MIGNOLO, 2002, p. 62); ou ele está internamente implicado na própria diferença colonial, o que representaria uma impossibilidade disfarçada com a busca de um *lugar híbrido de enunciação*, ou ele é uma construção interna de formas de sociabilidade que transcendem a diferença colonial.

Transcender a diferença colonial e a *colonialidade do poder* significa a constituição de um patamar global de complexidade social, no qual se torna impraticável uma mesma hierarquia colonial ou neocolonial estruturar o funcionamento de desigualdades em todas as esferas e dimensões da vida social. Em outros termos: significa que as assimetrias neocoloniais, cuja emergência e estabilização o próprio Luhmann (1995) identificou como constitutivas para as identidades nacionais europeias no século XIX e XX, não poderiam jamais ser desestabilizadas na evolução dos distintos sistemas funcionais da sociedade global.

Ora, mas é justamente essa desestabilização que podemos identificar em quase situação de coexistência com a semântica neocolonial. Em diferentes sistemas funcionais, mas sobretudo na própria política de importantes Estados nacionais, o século XX dá testemunho do surgimento não só de críticas sociais e políticas de neocolonialismo, como também da efetiva constituição de estruturas e processos anticoloniais, desenvolvimentistas e anti-imperialistas que lograram alterar significativamente, em diferentes momentos, as estruturas globais de poder.

A reflexividade que cobramos da crítica decolonial da geopolítica do conhecimento tem o objetivo de situar sua própria semântica crítica no interior de estruturas e processos anticoloniais,

cuja existência pressupõe uma sociedade global em que a diferença primária não é uma diferença colonial unitária e vigente em todas as esferas sociais, mas sim uma sociedade formada por um conjunto diferenciado de esferas nas quais diferentes estruturas neocoloniais ou anticoloniais se desenvolvem de modo não necessariamente relacionado. O problema teórico fundamental é, portanto, se as diferenças regionais — sejam elas neocoloniais ou não — devem ser explicadas a partir do primado da diferença colonial ou do primado da diferenciação funcional.

Do nosso ponto de vista, ao adotar implicitamente a tese do primado da diferença colonial, o diagnóstico de Rosa e Ribeiro sobre a ausência de inovação teórica no Brasil (2021) reafirma a própria geopolítica do conhecimento que os autores pretendem criticar. Apesar da intenção crítica, os autores não propõem uma definição de teoria capaz de superar a noção implícita e falsamente universalista de que teoria é o que centro faz. Seu déficit de reflexividade acaba por cobrar esse preço, que fica explícito na afirmação de que produzir teoria é participar dos debates das revistas internacionais de teoria social, ou seja, das revistas do chamado centro (ROSA; RIBEIRO, 2021, p. 11). Tomar as revistas sediadas no Norte como sinônimos de revistas internacionais, e com isso considerar as revistas brasileiras apenas como nacionais, é reproduzir a premissa de que a construção de teorias é um trabalho que se realiza no centro.

A teoria sistêmica da sociedade entende que processos de periferização e centralização de práticas sociais como o trabalho teórico na ciência às vezes obedecem a fronteiras territoriais, nacionais ou regionais, mas não o fazem sempre e nunca de modo necessário. Sua localização territorial é contingente. Nos países periféricos há, por exemplo, processos de centralização na ciência (NEVES, 2009), assim como há processos de periferização em países centrais.

A localização geográfica do trabalho conceitual não necessariamente implica sua periferização, ou seja, seu não reconhecimento



enquanto um trabalho de teoria. É preciso relativizar a localização geográfica do conhecimento para transcender a assimetria geopolítica entre teoria geral e pensamento particular. É conveniente e possível implodir essa assimetria geopolítica. Para isso, o mais importante é questionar a própria autocompreensão do que se chama de pensamento social e político brasileiro, que adota frequentemente um *estilo periférico*, aceitando a inferioridade que lhe é atribuída em contraste com as teorias cosmopolitas vistas como trabalho exclusivo do centro.

A tarefa principal é compreender o chamado pensamento social e político brasileiro como um trabalho que oferece conceitos e inovações teóricas capazes de reconstruir a compreensão sobre a modernidade social e política. Para isso é necessário desestabilizar também a divisão do trabalho entre teoria e empiria que embasa a geopolítica do conhecimento: ao se ocupar de problemas empíricos, questões sociais e políticas nacionais, o chamado pensamento social e político é identificado como um tipo de trabalho de menor grau de abstração e baixa capacidade de generalização conceitual. Mas essa oposição entre teoria e empiria não fornece uma definição adequada do que é a própria teoria. Essa é uma definição geopolítica da teoria que precisamos substituir por uma definição, por assim dizer, teórica da teoria. O que define um trabalho de teoria social e política não é sua oposição em relação ao trabalho empírico. O trabalho teórico pode e deve ser feito em constante contato com a pesquisa empírica especializada. O que define um trabalho teórico é o fato de ele se ocupar predominantemente do problema da construção dos próprios objetos de estudo (NASSEHI, 2021, p. 22). Teoria é a atividade científica que reflete e orienta a construção de objetos de estudo tomando esta construção como matéria de decisões conceituais.

Decisões conceituais são realizadas em todo tipo de ciência, mesmo quando não são percebidas como tais. Instrumentos de medição e agregação de dados sobre um determinado objeto já portam decisões teóricas sobre esse objeto. No entanto, como toda decisão,

as decisões conceituais sobre um objeto também são contingentes: sempre poderiam ou podem ser de outro modo. E é comum que muitas dessas decisões sejam reiteradas sem um trabalho concomitante de reflexão sobre elas, de modo que acabam sendo reproduzidas como pressupostos e asserções implícitas sobre os objetos de pesquisa. As diferentes tradições do pensamento social e político brasileiro produziram e produzem trabalhos de decisão conceitual sobre objetos de estudo que dizem respeito não apenas ao Brasil, mas à modernidade como um todo. Teoria não é o trabalho que se realiza no centro. Teoria é o trabalho de decisão conceitual realizado em qualquer lugar, tenha ele o nome de teoria, pensamento ou qualquer outro.

## REFERÊNCIAS

BASTOS, Elide Rugai. Atualidade do pensamento social brasileiro. **Revista Sociedade e Estado**. Brasília. v.26, n.2, p. 51-70. 2011. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0102-69922011000200004>. Disponível em: Acessado em: <https://www.scielo.br/j/se/a/FyNS6fZYLRZbYqK7bSVHBpP/>. 21/05/2024.

BASTOS, Elide Rugai. A Construção do debate sociológico no Brasil. **Ideias**. Campinas.v.4, p.287-300, 2013. DOI: <https://doi.org/10.20396/ideias.v4i0.8649424>. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/ideias/article/view/8649424>. Acessado em: 21/05/2024.

CHALOUB, Jorge e LIMA, Pedro. Interpretações do Brasil contemporâneo. **Mediações, Maringá**, v. 23 n. 2, p.14-39, 2018. DOI: <https://doi.org/10.5433/2176-6665.2018v23n2p14>. Disponível em: <https://ojs.uel.br/revistas/uel/index.php/mediacoes/article/view/34800> Acessado em: 21/05/2024.

CONNELL, Raewyn. A iminente revolução na teoria social. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 27, n. 80, p. 9-20, 2012. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0102-69092012000300001>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbcsoc/a/qvRBnnndFWrz8ZYLKjPzWpS/abstract/?lang=pt> Acessado em: 21/05/2024.

COSTA, Sérgio. Desprovincializando a Sociologia: a contribuição pós-colonial. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v.21, n.60, p.117-132, 2006. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0102-69092006000100007>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbcsoc/a/qvRBnnndFWrz8ZYLKjPzWpS/abstract/?lang=pt> Acessado em: 21/05/2024.

COSTA, Sérgio (2010). Teoria por adição. *In*: MARTINS, Carlos Benedito (Coord.) **Horizontes das ciências sociais no Brasil**: Sociologia. São Paulo: Anpocs.

DAMATTA, Roberto. **Carnavais, malandros e heróis: uma interpretação do dilema brasileiro**. Rio de Janeiro: Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

DAMATTA, Roberto. **Você sabe com quem está falando?** Estudos sobre o autoritarismo brasileiro. Rio de Janeiro: Rocco, 2020.

DOMINGUES, José Maurício. **Teoria crítica e semi (periferia)**. Belo Horizonte, Ed. UFMG, 2011.

DOMINGUES, José Maurício. **Modernidade global e civilização contemporânea: para uma renovação da teoria crítica**. Belo Horizonte, Ed. UFMG, 2013.

DOMINGUES, José Maurício. **Teoria crítica e modernidade política**. São Paulo/Rio de Janeiro: HUCITEC/PUC-Rio, 2021.

DUTRA, Roberto. Por uma sociologia sistêmica pós-colonial da América Latina. **Dados - Revista de Ciências Sociais**, Rio de Janeiro, v. 64, n. 1, p. 1-35, 2021. DOI: <https://doi.org/10.1590/dados.2021.64.1.229>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/dados/a/xHc4YXt6hxNCWjPk8h796kf/>. Acessado em: 21/05/2024.

DUTRA, Roberto e RIBEIRO, Marcos Abraão. (2021). Existe um autoritarismo brasileiro? Uma interpretação alternativa à tese da singularidade política nacional. **Revista Brasileira de Sociologia**, Porto Alegre, v. 9, n. 22, p. 246-273, 2021. DOI: <https://doi.org/10.20336/rbs.692>. Disponível em: <https://rbs.sbsociologia.com.br/index.php/rbs/article/view/692>. Acessado em: 21/05/2024.

LUHMANN, Niklas. **Gesellschaftsstruktur und Semantik 4**. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1995.

LYNCH, Christian. Por que pensamento e não teoria? A imaginação político-social brasileira e o fantasma da condição periférica (1880-1970). **Dados - Revista de Ciências Sociais**, Rio de Janeiro, v. 56, n. 4, p. 727-767, 2013. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0011-52582013000400001>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/dados/a/R457fqP9L4TkD9KpYtT8bnm/> Acessado em: 21/05/2024.

LYNCH, Christian. Cartografia do pensamento político brasileiro. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, n. 19, p.75-119, 2016. DOI: <https://doi.org/10.1590/0103-335220161904>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbcpol/a/Dkz6m46wRKBXw94ZhGVH8y/abstract/?lang=pt> Acessado em: 21/05/2024.

LYNCH, Christian. Um pensador da Democracia: a ciência política de Wanderley Guilherme dos Santos. **DADOS – Revista de Ciências Sociais**, Rio de Janeiro, v.63, n.1, p.1-46, 2020. DOI: <https://doi.org/10.1590/001152582020002>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/dados/a/HG4Fr6VkGr7XKfx6PfyWtgz/abstract/?lang=pt> Acessado em: 21/05/2024.

MAIA, João Marcelo. Ao sul da teoria: a atualidade teórica do pensamento social brasileiro. **Revista Sociedade e Estado**, Brasília, v. 26, n.2, p.71-94, 2011. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0102-69922011000200005>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/se/a/rXN3kSz7QzSy89Nbvbw6fBq/>. Acessado em: 21/05/2024.

MIGNOLO, Walter. The geopolitics of knowledge and the colonial difference. **The South Atlantic Quarterly**, v. 1001, n. 1, 2002.

NASSEHI, Armin. Unbehagen. **Theorie der überforderten Gesellschaft**. Verlag C.H.Beck oHG: München, 2021.

NEVES, Fabrício Monteiro. A diferenciação centro-periferia como estratégia teórica básica para observar a produção científica. **Revista de Sociologia e Política**, Curitiba, v. 17, n. 34, p. 241-252, 2009. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-44782009000300017>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rsocp/a/k6yFLz6XQBhsmCbZ4KjTLGJ/abstract/?lang=pt>. Acessado em: 21/05/2024.

PERLATTO, Fernando. Teoria crítica e semiperiferia: Reflexões sobre a modernidade global e a geopolítica da teoria sociológica. **Sociologias**, Porto Alegre, n. 33, p.346-356, 2013. DOI: <https://doi.org/10.1590/S1517-45222013000200012>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/soc/a/hKBjyWd3ScZbCvsyGf9GyWf/>. Acessado em: 21/05/2024.

RIBEIRO, Marcos Abraão. O golpe de 2016 e os dilemas do Brasil contemporâneo: as interpretações de Jessé Souza e José Maurício Domingues em perspectiva comparada. **Terceiro Milênio: Revista Crítica de Sociologia e Política**, Campos dos Goytacazes, v.9, n.1, p. 15-51, 2017.

RIBEIRO, Marcos Abraão. Lilia Schwarcz e a persistência do nacionalismo metodológico nas interpretações do Brasil. **Sociologias**, Porto Alegre, v. 22, n. 54, p. 358-373, 2020. DOI: <https://doi.org/10.1590/15174522-98440>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/soc/a/Qt7NfDJhxmXp6QdhVDdvCJF/> Acessado em: 21/05/2024.

RIBEIRO, Marcos Abraão. O autoritarismo brasileiro em Roberto DaMatta e os limites da interpretação culturalista. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, n.38, p.1-8, 2022. DOI: <https://doi.org/10.1590/0103-3352.2022.38.260921>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbcpol/a/hVSTbLd6GszT5MwqZV6JrVv/> Acessado em: 21/05/2024.

ROSA, Marcelo; RIBEIRO, Matheus Almeida Pereira. Como se faz teoria social no Brasil? Hagiografia, extroversão intelectual e avanços (2010-2019). **Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais - BIB**, São Paulo, n. 94, p. 1-20, 2021. DOI:10.17666/bib9407-2021. Disponível em: <https://bibanpocs.emnuvens.com.br/revista/article/view/151/611>. Acessado em: 21/05/2024.

SANTOS, Wanderley G. **A democracia impedida**: o Brasil no século XXI. Rio de Janeiro: FGV, 2017.

SCHWARCZ, Lília e BOTELHO, André. Pensamento social brasileiro: um campo vasto ganhando forma. **Lua Nova**, São Paulo, n. 82, p.11-16, 2011.

SOUZA, Jessé. **A modernização seletiva**: uma reinterpretação do dilema brasileiro. Brasília: UnB, 2000.

SOUZA, Jessé. **A construção social da subcidadania**: para uma sociologia política da modernidade periférica. 2ª ed. Belo Horizonte: UFMG, 2006.

SOUZA, Jessé. **A guerra contra o Brasil**. Como os Estados Unidos se uniram a uma organização criminoso para destruir o sonho brasileiro. Rio de Janeiro: Estação Brasil, 2020.

SOUZA, Jessé. **Como o racismo criou o Brasil**. São Paulo: LeYa, 2021.

TAVOLARO, Sérgio B.F. A tese da singularidade brasileira revisitada: desafios teóricos contemporâneos. **Dados-Revista de Ciências Sociais**, Rio de Janeiro, v. 57, n. 3, p.633-673, 2014. DOI: <https://doi.org/10.1590/00115258201420>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/dados/a/7QZMVNfWYM7YR94rBJPkjvn/?lang=pt>. Acessado em: 21/05/2024.

TAVOLARO, Sergio B. F. Retratos não-modelares da modernidade: hegemonia e contra-hegemonia no pensamento brasileiro. **Civitas** - Revista de Ciências Sociais, Porto Alegre, v. 17, n. 3, p. 115-141, 2017. DOI: <https://doi.org/10.15448/1984-7289.20173.26580>. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/article/view/26580> acessado em: 21/05/2024.

# 8

*Ana Rodrigues Cavalcanti Alves  
Lucas Amaral de Oliveira*

## **REDIMENSIONANDO GUERREIRO RAMOS:**

**UM EXERCÍCIO DE RELEITURA  
DA SOCIOLOGIA BRASILEIRA<sup>69</sup>**

69

Este trabalho é fruto de uma pesquisa de maior fôlego dos(as) autores(as) sobre releituras da sociologia brasileira. Uma versão ampliada do texto foi publicada na revista *Sociedade & Estado* (vol. 38, n. 1, 2023, p. 243-274), em português e inglês. Uma variação da reflexão também saiu na coletânea *Teoria Social e Desafios Pós-Coloniais*, organizada por Ricardo Pagliuso Regatieri e Lucas Amaral de Oliveira (Salvador: EDUFBA, 2024, p. 181-204).

DOI: 10.31560/pimentacultural/978-85-7221-177-2.8

## INTRODUÇÃO

Desde o início do século XX, a história intelectual e das ideias no país tem sido caracterizada por um imaginário modernista de inflexão crítica em relação às matrizes teóricas e metodológicas estrangeiras. Isso se manifesta através de certa orientação antropofágica de apropriação seletiva e, por vezes, criativa de diferentes tradições no processo de amadurecimento intelectual do país (SANTIAGO, 1978). O projeto da “redução sociológica” de Alberto Guerreiro Ramos (1915-1982) exemplifica essa postura no campo sociológico brasileiro, ao sistematizar o procedimento “crítico-assimilativo” de esquemas explicativos estrangeiros, sem, contudo, anunciar a ruptura total com as “teorias alienígenas” do Atlântico Norte (RAMOS, 1996), mas sim redimensionando os enquadramentos e as técnicas às circunstâncias locais. Gostaríamos de propor, neste capítulo, um breve exercício de “releitura” desse autor baiano, o que nos parece um caminho produtivo de aproximação entre uma tradição crítica da teoria sociológica brasileira e os tensionamentos mais recentes trazidos pelo pensamento pós-colonial. Esse exercício de releitura nos permitirá discutir mais ao final a relevância e atualidade da sociologia de Guerreiro Ramos.

O processo de institucionalização das ciências sociais no Brasil, tal como ocorreu pelo menos desde os anos 1940, foi atravessado por debates teóricos, metodológicos e políticos intensos, além da concorrência interna entre campos específicos. Essa tendência de falta de consenso foi observada na sociologia em nível global, com questionamentos em relação às dimensões ontológicas, epistemológicas e metodológicas da teoria social (ALEXANDER, 1999; GO, 2016; MCLENNAN, 2010, SEIDMAN, 1994), bem como pela existência de uma pluralidade de escolas, correntes, abordagens e paradigmas que, por vezes, se entrecruzam e se influenciam mutuamente (CONNELL, 2007; GIDDENS & TURNER, 1999; PATEL, 2010).

Mesmo se considerarmos a constituição interna de tais campos, é possível observar que os mesmos não se fundamentam em interpretações unívocas ou em qualquer monolitismo teórico ou político. Essas discussões, em última instância, sintetizam o desafio de abordar a sociologia brasileira de modo mais abrangente, especialmente ao se concentrar nos enfoques voltados à crítica da colonialidade e do eurocentrismo, presentes em nosso campo intelectual.

Essas críticas não se concentram em uma única vertente teórica; pelo contrário, nota-se sua expressão em autores que defendiam propostas epistemicamente divergentes para os rumos da sociologia nacional, como é o caso de Guerreiro Ramos e Florestan Fernandes, que protagonizaram uma emblemática contenda sobre as formas de conceber o "fazer-sociológico" nos anos 1950 (BARIANI, 2006; FERNANDES, 1977; RAMOS, 1996). Por essa razão, nosso esforço de sistematização das comunalidades e diferenças teóricas entre a sociologia brasileira e as teorias pós-coloniais (OLIVEIRA & ALVES, 2023) tem considerado, de modo geral, as vertentes mais críticas da tradição sociológica no país no que tange à abordagem da persistência do colonialismo e do eurocentrismo na construção do conhecimento sociológico nacional.

A tradição pós-colonial, por sua vez, apresenta uma complexidade igualmente notável. Apesar das diversas acepções do termo, das variações sofridas nos últimos anos, dos redimensionamentos contemporâneos, das disputas internas dentro de um campo heterogêneo e das divergências teóricas entre autores(as) proeminentes (OLIVEIRA, 2020), Sérgio Costa (2006) defende que o pensamento pós-colonial partilha agendas intelectuais e políticas comuns. Essas agendas visam romper com o império das histórias únicas, baseadas em metanarrativas ocidentais, superar ideologias de progresso e modernização singulares, elaborar críticas às matrizes de dominação colonial e aos "processos civilizatórios" etnocêntricos, e desconstruir essencialismos baseados em classe, raça, etnia, gênero e nação.



Poderíamos, então, dizer que uma convergência entre sociologia brasileira e teorias pós-coloniais diria respeito, mais substancialmente, à preocupação teórico-metodológica com o estatuto da sociologia em contextos periféricos. Tal discussão é crucial para o debate pós-colonial e atravessa de modos variados o campo sociológico nacional.

Como em outros contextos intelectuais periféricos, a influência da sociologia euro-norte-americana na formação do campo sociológico brasileiro e na constituição de seu cânone é inegável<sup>70</sup>. Contudo, a história da sociologia brasileira é marcada por um intenso debate sobre os limites da implementação de esquemas analíticos e ideais normativos provenientes no Atlântico Norte à realidade social do país e, ao mesmo tempo, sobre como essa prática deve ser acompanhada por uma crítica aos fundamentos eurocêntricos que informam as ciências sociais.

Nesse sentido, é possível observar uma constante preocupação com o estatuto periférico da sociologia brasileira em diferentes momentos da história da disciplina. Cabe mencionar novamente o debate entre Guerreiro Ramos e Florestan Fernandes, nos anos 1950, em relação aos rumos da sociologia e da sociedade brasileira, em um momento de institucionalização das ciências sociais no país (BARIANI, 2006; FERNANDES, 1977; OLIVEIRA, 2001; RAMOS, 1996). Esse debate, que teve início no II Congresso Latino-Americano de Sociologia, realizado no Rio de Janeiro e em São Paulo, em 1953, explicitou divergências com relação ao modo de conceber o trabalho

70

Vale lembrar que a chamada Geração de 1930-45 – que constitui uma espécie de “cânone sociológico nacional”, como destacou Mariana Chaguri em sua reflexão no Colóquio que ensejou este livro – será consagrada no campo intelectual brasileiro não somente em virtude de suas interpretações originais sobre formação nacional, mas também pela introdução pioneira de enfoques antropológicos e sociológicos estrangeiros. E aqui poderíamos citar exemplos clássicos: Gilberto Freyre, por meio da introdução da perspectiva culturalista em sua reinterpretação do problema da miscigenação no processo de formação da família patriarcal; Sérgio Buarque de Holanda pela introdução de conceitos weberianos em sua análise da cordialidade e do patrimonialismo; e Caio Prado Jr. por meio da análise de nossa formação econômico-social fundamentada no materialismo histórico (CÂNDIDO, 2006).

sociológico, suas preocupações teóricas, metodológicas e políticas, bem como as condições de pesquisa e desenvolvimento no Brasil. Segundo Edson Bariani (2006) as divergências entre Guerreiro Ramos e Florestan Fernandes exprimiam diferentes projetos para o campo acadêmico brasileiro e para a nação.

Nas propostas apresentadas no Congresso – e, posteriormente, nas obras *Cartilha Brasileira do Aprendiz de Sociólogo*, de 1954, e *A Redução Sociológica*, de 1958 –, Guerreiro Ramos criticou a transplantação de medidas adotadas nos países “desenvolvidos” para os problemas nacionais, cujas soluções deveriam ser buscadas nas condições efetivas de suas estruturas nacionais e regionais. Sobre as condições ideais da pesquisa científica, o sociólogo baiano acreditava que elas deveriam se adequar ao caráter “subdesenvolvido” da sociedade brasileira, priorizando a formulação de interpretações gerais sobre a estrutura social – em detrimento dos estudos sobre “minudências da vida social” –, capazes de orientar a implementação de políticas de caráter planejador, com vistas ao desenvolvimento da nação via industrialização (BARIANI, 2006, p. 152; OLIVEIRA, 1995; RAMOS, 1996). Guerreiro Ramos, conferindo uma orientação salvacionista ao pensamento sociológico, acreditava que o ensino da sociologia – mesmo como uma disciplina escolar – constituiria o melhor “modo de difundir uma consciência crítica dos problemas nacionais e promover a emancipação em relação ao colonialismo cultural” (BARIANI, 2006, p. 154).

Florestan Fernandes, por sua vez, contrapõe-se a Guerreiro Ramos em sua análise sobre o padrão de trabalho científico que deveria ser adotado pela sociologia brasileira. Em texto publicado originalmente em 1958, “Padrão de trabalho científico dos sociólogos brasileiros”, Fernandes destaca que o fazer-sociológico não deve se orientar pelo sistema de interesses e valores da nação, mas pelo sistema de normas e valores do saber científico; do contrário, não seria possível colocar a ciência a serviço da comunidade. A defesa da autonomia do campo científico é encarada pelo autor como forma

de fazer frente a influências externas, que pesam sobre o sociólogo em diversos níveis, sobretudo em um contexto marcado pela persistência de relações arcaicas e autoritárias. Com isso, ele defende o rigor metodológico na condução da pesquisa sociológica – que não deveria ser subordinada às condições materiais de subdesenvolvimento da nação – e o caráter universal do conhecimento científico, passível de ser absorvido dos grandes centros acadêmicos. A incorporação dos estudos de comunidade – rejeitada veementemente por Guerreiro Ramos –, quando combinada à análise histórico-estrutural, permitiria, segundo Fernandes (1977), distanciar-se dos ensaios de interpretação do Brasil e apreender de forma mais metódica e cientificamente informada as variações do desenvolvimento interno, econômico e sociocultural, que caracterizariam as diversas regiões do país em meados do século XX. Ou seja, a própria ciência deveria ser explorada como fator de desenvolvimento (BARIANI, 2006; FERNANDES, 1977).

Embora extrapole o escopo deste trabalho reconstruir as múltiplas significações e posteriores interpretações assumidas por esse debate, cabe destacar a centralidade das preocupações de ambos os autores com o papel da sociologia nacional no momento de sua autonomização<sup>71</sup>. Tais preocupações estavam voltadas tanto para a reflexão sobre a natureza das relações a serem estabelecidas com os centros de produção científica, quanto para os limites e as possibilidades do pensamento sociológico em promover o desenvolvimento do país.

71 Embora o debate entre Fernandes e Ramos tenha sido analisado de modo competente por diversos(as) autores(as), a relação entre os dois se coloca para além das divergências citadas no referido debate, sendo marcada também pelo reconhecimento mútuo, respeito e admiração no que tange à contribuição de cada um para a história da sociologia no Brasil. Pelo menos é isso o que sugere as correspondências de Guerreiro Ramos encontradas na biblioteca de Florestan Fernandes, disponíveis nas Coleções Especiais da UFSCar. Infelizmente, para este trabalho, não foi possível recuperar as cartas enviadas por Fernandes ao sociólogo baiano. É possível, no entanto, que uma análise mais pormenorizada desse material ajude a reconstruir as nuances inscritas nessa relação, marcada por importantes debates acadêmicos, assim como as influências mútuas entre os autores em seus esforços de construção de uma sociologia autêntica, autônoma e engajada no enfrentamento dos dilemas nacionais.

Tais questionamentos nos conduzem à discussão sobre as principais divergências teóricas entre a linhagem crítica encontrada no campo intelectual brasileiro e uma vertente mais radical das discussões pós-coloniais, em especial acerca da relação com o cânone sociológico euro-norte-americano. A hipótese que temos explorado é que, na sociologia brasileira, parece haver, de um modo geral, maior disposição a dialogar criticamente com esse cânone, mesmo que apontando seus limites. E isso se explica fundamentalmente de três formas: 1) seja porque reconhecem nele uma gramática que possibilita o diálogo entrecruzado; 2) seja porque reivindicam a utilização de repertórios metodológicos considerados úteis para a análise dos fenômenos sociais; 3) ou, ainda, porque defendem a existência de elementos de resistência e emancipação no imaginário moderno, com os quais não seria desejável romper integralmente (OLIVEIRA & ALVES, 2023).

Essa reflexão sobre comunalidades e diferenças teóricas entre sociologia brasileira e epistemologias pós-coloniais tem nos levado a considerar a forma como o diálogo entre uma vertente crítica da teoria sociológica brasileira e os tensionamentos recentes trazidos pelas teorias pós-coloniais pode operar como via de mão dupla, marcada por contribuições recíprocas que possibilitam tanto avançar em aportes teóricos mais descentrados em relação ao cânone sociológico, quanto na construção de repertórios apropriados para a análise das mais diversas realidades locais. É a partir dessa hipótese que propomos um exercício de “releitura” da sociologia brasileira a partir do redimensionamento de uma das principais obras de Guerreiro Ramos, *A Redução Sociológica*, de 1958, que nos permite destacar a recorrente preocupação de parte do nosso campo intelectual com questões teórico-metodológicas e respostas criativas ao desafio de lidar com a tradição sociológica hegemônica.

## O EXERCÍCIO CRÍTICO DA RELEITURA

Já faz alguns anos que, no Brasil, agendas de pesquisa têm procurado destacar a relevância de intelectuais como “precursores(as)” de perspectivas pós-coloniais. Sob vieses distintos, pesquisadores(as) têm alçado a trajetória e a obra de Guerreiro Ramos como esforços se não vanguardistas, pelo menos inovadores na tentativa de constituir um projeto teórico-metodológico descentrado e uma agenda de pesquisa crítica ao eurocentrismo, pensando a sociologia a partir das idiossincrasias do contexto nacional (BARBOSA, 2006; BARIANI, 2011; BRINGEL, LYNCH & MAIO, 2015; FIGUEIREDO & GROSFUGUEL, 2007; FILGUEIRAS, 2012; LYNCH, 2015; MAIA, 2012; 2015; OLIVEIRA, 1995; REZENDE, 2006). Buscando inserção nessa fortuna crítica, o objetivo aqui é evidenciar a proposta de redução sociológica de Guerreiro Ramos como uma alternativa teórico-metodológica para o incremento das epistemologias pós-coloniais. Tal discussão permite explorar a hipótese das “releituras” da sociologia brasileira – foco deste livro e de nossa agenda conjunta de pesquisa.

Nosso argumento parte de uma constatação e uma aposta. Acreditamos que “viradas” epistemológicas na teoria social contemporânea, como a pós-colonial, reformataram a maneira de analisar nossa própria história intelectual. Dessa constatação, emerge uma aposta: programas de pesquisas como a “redução sociológica”, de Ramos, constituem procedimentos originais em termos metodológicos que podem ser retomados, cultivados e exercitados, não só na sociologia brasileira atual, mas na sociologia contemporânea a nível global.

Antes de tudo, uma releitura de Guerreiro Ramos à luz da crítica pós-colonial nos ajuda a enfrentar o que o autor chamou à época de “centripetismo”, que é a tendência de algumas tradições intelectuais periféricas de sempre voltar-se para fora – em especial, para os centros hegemônicos – em busca de respostas prontas e modelares para a resolução de nossos problemas. Essa tendência,

de acordo com a crítica do próprio sociólogo baiano, não é algo que atinge somente o campo acadêmico; ela incide em todos os níveis de nossa vida, estabelecendo uma tensão entre os anacronismos do país, a potencialidade de suas “estruturas em geração” e as dificuldades de suscitar soluções efetivas:

Em termos superestruturais, essa tensão traduz um conflito de duas perspectivas, a do país velho e a do país novo, da mentalidade colonial ou reflexa e da mentalidade autenticamente nacional. No domínio das ciências sociais, essa tensão também se verifica. Até agora, considerável parcela de estudiosos se conduziu sem se dar conta dos pressupostos históricos e ideológicos do seu trabalho científico. Sua conduta era reflexa e se submetia passiva e mecanicamente a critérios oriundos de países desenvolvidos [...]. À assimilação literal e passiva dos produtos científicos importados, ter-se-á de opor a assimilação crítica desses produtos. Por isso, propõe-se aqui o termo *redução sociológica* para designar o procedimento metódico que procura tornar sistemática a assimilação crítica (RAMOS, 1996, p. 68).

A “redução” de que fala Guerreiro Ramos exprime, entre outras coisas, uma preocupação em refletir metódica e sistematicamente os pressupostos históricos, teóricos e ideológicos que conformam as ciências sociais no país. Já em *O problema do negro na sociologia brasileira* – publicado originalmente na revista *Cadernos do nosso tempo*, em 1954, e que também compõe sua *Cartilha do aprendiz do sociólogo brasileiro*, publicada naquele mesmo ano –, o autor destaca o viés ideológico – para ele, imperialista, colonialista e etnocêntrico – de conceitos fundamentais da sociologia e da antropologia europeias e norte-americanas, tais como o de “aculturação” e de “mudança social”, os quais constituiriam uma “racionalização ou despistamento da espoliação colonial” (RAMOS, 1981, p. 3).

À medida que esses e outros conceitos – como o de “estrutura social” – são apropriados de modo acrítico por estudiosos provenientes de países periféricos, a partir de um processo mimético (CAMPBELL, 2014), eles passam a atuar como um “poderoso fator de alienação”,

contribuindo para a consolidação de uma “concepção quietista de sociedade”, que favorece a “ocultação da terapêutica decisiva dos problemas humanos em países subdesenvolvidos” (RAMOS, 1981, p. 3). É interessante notar que embora Ramos proponha, no texto, um balanço dos estudos sobre o negro no Brasil, a crítica direcionada a diversos autores brasileiros se orienta não tanto pela concepção de raça adotada – racista e, de todo modo, datada do ponto de vista científico –, mas pela atitude assumida frente ao repertório teórico-metodológico estrangeiro. Em suas palavras:

[...] a partir de uma posição científica, de caráter funcional, isto é, proporcionadora da autoconsciência ou do autodomínio da sociedade brasileira, importa, antes de estudar a situação do negro tal como é efetivamente vivida, examinar aquela literatura, tendo em vista desmascarar os seus equívocos, as suas *ficelles* e, além disso, denunciar a sua alienação (RAMOS, 1981, p. 1-2).

Desse modo, o autor destaca, de um lado, a transplantação literal de conceitos e atitudes pré-fabricados, desvinculada do propósito de “autodeterminação da sociedade brasileira”, da qual Nina Rodrigues, Arthur Ramos e Gilberto Freyre seriam os principais artífices – enquanto representantes de uma “corrente monográfica” nos estudos sobre o negro no Brasil. De outro, Ramos aponta o esboço de uma atitude crítico-assimilativa em face da ciência social produzida e difundida a partir de contextos euro-norte-americanos – que embasaria posteriormente sua proposta de redução sociológica –, representada por nomes tão diversos como Silvio Romero, Euclides da Cunha, Alberto Torres e Oliveira Vianna, considerados representantes de uma “corrente autonomista de nosso pensamento sociológico”<sup>72</sup> (RAMOS, 1981, p. 15).

72

Segundo o autor, o que permite reunir autores tão distintos é o esforço expresso por todos eles em formular uma teoria do “tipo étnico brasileiro”, o que permite aproximar o negro dos outros contingentes populacionais, em vez de destacar suas particularidades, mediante uma abordagem exotizante que sugere ainda seu caráter de antepassado histórico. Para Ramos (1981), a análise das relações raciais no Brasil deveria superar a chave do exotismo, comprometendo-se com a transformação da condição humana do negro na sociedade brasileira. Em sua perspectiva, o negro deve ser encarado como agente histórico em devir, que se consubstanciaria no brasileiro.

Nesse primeiro momento de sua reflexão, a atitude crítico-assimilativa seria marcada por certo distanciamento em relação a teorias e conceitos estrangeiros, considerados inadequados à análise dos problemas característicos da realidade brasileira. Afinal, nosso autor lembra que, “embora os princípios gerais de conhecimento positivo sejam universais [...], os problemas científicos radicam-se em situações historicamente concretas” (RAMOS, 1981, p. 2). Portanto, é possível inferir de sua sistematização crítica um esboço do que seria a proposta de redução sociológica alguns anos depois, que exprime preocupações metodológicas e políticas consideradas essenciais para assegurar o fazer-sociológico em contextos periféricos.

É nesse sentido que acreditamos que Ramos converge com os enfoques pós-coloniais em sua crítica ao viés colonial inerente às teorias sociológicas hegemônicas. No entanto, ao nosso ver, o sociólogo baiano avança na tentativa de propor alternativas teórico-metodológicas para lidar com esse legado, respondendo a um anseio que marca o campo acadêmico nacional da época, e que ainda pode ser sentido nas críticas de teóricos(as) brasileiros(as) contemporâneos(as) endereçadas aos enfoques pós-coloniais, conforme discutido na seção anterior. Segundo Ramos (1996), a redução sociológica, seja ela praticada no domínio teórico-compreensivo, seja no domínio das operações empíricas, consiste na eliminação de tudo aquilo que, pelo seu caráter ideológico, acessório ou secundário, perturba o esforço de compreensão e a obtenção do essencial de um fato social.

Em termos epistemológicos, revisitar a “redução”, de Guerreiro Ramos, implica investir em um enquadramento que, por um lado, reflete uma perspectiva descentrada sobre a teoria sociológica brasileira e, por outro, pode trazer contribuições significativas da sociologia crítica brasileira para o incremento da crítica pós-colonial. No entanto, antes de prosseguir com essa discussão, é importante elucidar a noção de “releitura” e explorar algumas de suas possibilidades analíticas.



A ideia de “releitura” deve ser compreendida como uma categoria analítica. *Releer* pressupõe retrospecto; implica ler de modo diferente, deslocado, heterotópico. Não se trata de “redefinir” certa tradição histórica a partir de seus fundamentos – com autores(as), ideias, projetos, contextos, disputas –, enquadrando-os em movimentos contemporâneos, de modo atemporal, como se esse conjunto de fatores anunciasse, profeticamente, o futuro; ou como se expressasse antecipações vanguardistas de novas descobertas epistemológicas. Por “releitura” sociológica compreendemos um deslocamento e um descentramento epistêmico, um novo prisma através do qual a tradição sociológica no Brasil pode ser redescoberta, reavaliada e ressignificada de modo crítico – afinal, foi este o principal tensionamento que paradigmas pós-coloniais exerceram sobre a sociologia nacional e em nível global.

Esse tensionamento implica explorar novas nuances tanto dentro da mesma tradição quanto fora dela. A perspectiva analítica da “releitura” que propomos – que retorna e retoma o passado em suas sinuosidades, reapropriando-se criticamente dele – é distinta, inclusiva e capaz de aplicar os “corretivos necessários” na tradição (ALATAS & SINHA, 2017; CONNELL, 2007), que tende a ser negligente em razão de suas determinações históricas. Seguindo esse raciocínio, podemos identificar três conjuntos importantes de releituras possíveis na teoria social.

O primeiro tipo de releitura constitui um procedimento de *resgate analítico para a realização de corretivos temporais necessários*, capazes de deslindar elementos da tradição sobre os quais, a seu tempo, pouco ou nada foi dito. Esse procedimento é análogo ao que Alatas e Sinha (2017) empreenderam em relação aos clássicos sociológicos europeus (Karl Marx, Max Weber e Émile Durkheim). Os(as) autores(as) demonstram as qualidades metodológicas atemporais dos clássicos – que permanecem úteis, a despeito de diferentes contextos locais – e, paralelamente, acusam seus limites conceituais, metodológicos, políticos e ideológicos, à vista de novos deslocamentos possibilitados pelas viradas epistemológicas da teoria social.

No caso brasileiro, um exemplo seria a crítica ao racismo culturalista inerente às interpretações da geração de ensaístas de 1930 – conforme destaca Jessé Souza (2017) acerca dos conceitos de cordialidade e patrimonialismo elaborados por Sérgio Buarque de Holanda. Mesmo Caio Prado Jr., que parte do paradigma materialista, é criticado pelo racismo cultural constitutivo de sua proposta de modernização do país, ancorada na elevação dos padrões culturais (*aggiornamento*) de nossas matrizes coloniais – ameríndia e africana (MELO, 2019).

O segundo tipo possibilita *redescobrir intelectuais que foram marginalizados(as) pela produção hegemônica do conhecimento no país*, ou que habitaram tradições silenciadas, não reconhecidas ou esquecidas. Os exemplos são muitos: Alex Ratts (2007), com Beatriz Nascimento; Érika Mesquita (2003) com a sociologia da *práxis* de Clóvis Moura; Sandra Siqueira (2020) que analisa o ostracismo de teóricas da “corrente radical” da Teoria da Dependência, como Vânia Bambirra; e Flávia Rios (2019) com a trajetória de Lélia Gonzalez.

Uma terceira forma possível de releitura é a que estamos propondo neste artigo, que implica *desenterrar elementos e vieses desde dentro das frestas da história intelectual e das ideias sociológicas no Brasil*. Trata-se de reorientar o foco para questões que foram deixadas em segundo plano ou então interpretadas como contingentes, quando comparado ao que foi, de fato, valorizado epistemologicamente à época. Trata-se, para dizer de outra maneira, de resgatar autores(as), conceitos e projetos teórico-metodológicos do limbo intelectual e da secundariedade a que eventualmente foram jogados, conferindo-lhes maior relevância e reconhecimento, o que favorece uma agenda de ampliação do cânone das ciências sociais (ALATAS & SINHA, 2017). Por outro lado, a releitura tal como proposta, aqui, difere da linha “presentista” (PYYHTINEN, 2010), haja vista que não retoma “os clássicos” da sociologia para atualizá-los em vista de problemas e temas hodiernos, mas retira aqueles(as) que foram desvalorizados pela tradição de seu papel secundário, redimensionando

e requalificando suas contribuições à luz de novas possibilidades teóricas e metodológicas abertas pelas viradas epistêmicas na teoria social contemporânea.

Exemplos são os reexames críticos que Mário Augusto Medeiros da Silva (2018) empreende de sociólogos(as) e intelectuais negros(as) em São Paulo entre os anos 1950 e 1970, como Virginia Bicudo, Eduardo de Oliveira e Oliveira, entre outros(as); que Muryatan Barbosa (2006) faz ao reler a ideia de “personalismo negro” de Guerreiro Ramos a partir de seu ativismo no Teatro Experimental do Negro, e em debate com teóricos da *negritude*; e que Adélia Miglievich-Ribeiro (2014; 2018) faz ao retomar Darcy Ribeiro e Paulo Freire a partir de suas relações com intelectuais de outros países latino-americanos e africanos.

Essas três modulações possíveis de “releitura” nos levam a sistematizar tanto o impacto de enfoques pós-coloniais sobre o campo sociológico no Brasil, pensado retrospectivamente, quanto os influxos que a sociologia no país, revista desde uma visada transnacional e “desprovincializada”, pode exercer sobre as abordagens pós-coloniais. Se as “releituras” têm sido possíveis graças a tensionamentos trazidos por “viradas” contemporâneas na teoria social, notadamente pelas epistemologias pós-coloniais, ao mesmo tempo, essas “releituras” de tradições sociológicas como a brasileira – em sua vertente mais crítica – podem oferecer contribuições relevantes para os aportes pós-coloniais. Para avançar nesse argumento, propomos o exercício de releitura do “diagnóstico do contexto intelectual” e as propostas teórico-metodológicas, presentes em *A Redução Sociológica*, de Guerreiro Ramos, de 1958.

## A “REDUÇÃO SOCIOLOGICA” CONTRA A MENTALIDADE COLONIAL

Conforme aventado anteriormente, Guerreiro Ramos percebia, no trabalho sociológico no Brasil dos anos 1940 e 1950, um reflexo de “dependência acadêmica e intelectual”, representado na forma de “alienação” científica e de “servidão conceitual” – tema que será desenvolvido em *Mito e Verdade da Revolução Brasileira* (RAMOS, 1963). O autor acusava parte da sociologia nacional de sua época de fazer uso impreciso da produção estrangeira, “alienígena”, aplicada ao Brasil de modo mecânico, servil, automático, sem atentar para os “pressupostos históricos e ideológicos do trabalho científico” em um país na periferia do capitalismo (RAMOS, 1996, p. 68).

De um lado, há uma crítica ácida voltada à altivez de alguns autores que compunham a tradição sociológica dominante no Brasil, segundo ele, expressão ambígua de um *vira-latismo* que reflete a “condição de copista e repetidor” da elite intelectual nacional em relação a hábitos europeus (RAMOS, 1996, p. 106). De outro, uma apreensão com a “dependência acadêmica” e os desafios para a produção de uma sociologia autônoma, pautados no abandono dos laços umbilicais que tornam o campo sociológico do país secundário e, portanto, inexpressivo em relação à proposição de “instrumentos de autoconhecimento e desenvolvimento das estruturas nacionais e regionais”<sup>73</sup> (RAMOS, 1995, p. 107).

Guerreiro Ramos (1996) propõe algumas empreitadas para combater nossa dependência acadêmica: a liquidação da “mentalidade colonial”<sup>74</sup> e seus efeitos no plano da cultura, das ideias e da

73 A preocupação com a autonomia científica figurava em outros campos sociológicos do Sul Global da época, a exemplo de Alatas (1977), na Malásia, Casanova (1969), no México, e Abdel-Malek (1972), no Egito.

74 A crítica à “mentalidade colonial” se aproxima do fenômeno da “mente cativa”, que Alatas acusava de ser persistente em tradições científicas periféricas. Sobre Alatas e Ramos, ver: Maia (2011; 2014).

política; e a apresentação dos seus fundamentos históricos e ideológicos para a reivindicação e aquisição de uma “nova consciência crítica da realidade brasileira”, capaz de lidar com seus reveses estruturais e estruturantes. Essa consciência embasaria uma sociologia autônoma, autêntica, menos alienada, livre dos “grilhões imperiais”, produtora de teorias e métodos científicos mais ajustados às demandas da realidade nacional (RAMOS, 1966), pavimentando o caminho para a emergência de um “sujeito epistêmico” ou do que Ramos denominava “homem parentético”.

Sobre a consciência crítica e parentética, Ramos defendia um tipo de “readestramento” ou “treino sistemático” do olhar que pudesse habilitar os cidadãos “a transcender [...] condicionantes circunstanciais que conspiram contra sua expressão livre e autônoma” (RAMOS, 1996, p. 11), levando-nos a uma maior disposição para entender, enquadrar e analisar os problemas nacionais em busca de soluções efetivas. A “cultura sociológica” despontaria, nesse contexto, como um componente qualitativo de resistência contra “a robotização da conduta pelas pressões sociais organizadas” (RAMOS, 1996, p. 11).

Contudo, na contramão desse processo, o autor acusava nossa tradição de figurar uma sociologia “enlatada” (RAMOS, 1995, p. 120) e “consular” (RAMOS, 1996, p. 127). Tanto em a *Cartilha Brasileira de Aprendiz de Sociólogo* quanto em *A Redução Sociológica*, o intelectual baiano afirma que, no Brasil, não se formavam quadros de sociólogos(as) capazes de fazer um “uso sociológico da sociologia”. Com tal diagnóstico, nos anos 1950, Ramos afirma que o sociólogo brasileiro convencional se habituou a incorporar a produção estrangeira de modo mecânico, sacrificando seu senso crítico pelo prestígio que poderia angariar perante o público leigo em razão do emprego de conceitos e técnicas importadas – de onde se produz a “melhor sociologia” –, mas que não se mostravam eficazes diante dos obstáculos históricos na nação (RAMOS, 1966, p. 9).

Cumpramos observar que *A Redução Sociológica* é uma obra em que Ramos responde às críticas feitas a ele no II Congresso Latino-Americano de Sociologia, em 1953, reformulando e aprofundando algumas das propostas apresentadas naquela ocasião, dentre elas o seu próprio posicionamento com relação a demandas metodológicas – o que permite destacar, novamente, a constante preocupação do campo sociológico brasileiro com a questão do método.

No “Prefácio à Segunda Edição”, ele afirma que muitos “expoentes da sociologia convencional no país” recusavam-se a “ajustar” técnicas estrangeiras de pesquisa às condições materiais da sociedade brasileira, temendo que pudessem alterar o teor metodológico da contribuição e dificultar o trabalho teórico. Ramos (1996, p. 26) também ataca o “purismo provinciano” que constituiria parte dessa sociologia nacional, advogando que o fazer-sociológico precisa implicar, sempre, uma *modulação* de técnicas e métodos científicos, bem como de conceitos e modelos analíticos, que devem ser adaptados a realidades situadas e consubstanciais a toda indagação sociológica autêntica – cuja autenticidade se mede em razão do grau de vinculação que têm com os problemas reais da vida social. A discussão sobre “sociologia autêntica” já havia sido aventada em “Sociologia Enlatada *versus* Sociologia Dinâmica”, apresentado naquele Congresso:

A essência de sociologia autêntica é, direta e indiretamente, um propósito salvador de reconstrução social. Por isso, inspira-se ela em uma experiência comunitária vivida pelo sociólogo, em função da qual adquire sentido. [...] Quem diz vida diz problema. A essência da vida é sua problematicidade incessante. Daí que na medida em que o sociólogo exercita vitalmente a sua disciplina é forçosamente levado a entrelaçar o seu pensamento com a sua circunstância nacional ou regional (RAMOS, 1995, p. 79).

Ele também acusava a chamada “sociologia consular” do país de ser “bovarista”, ou seja, de deturpar a realidade empírica para que coubesse no enquadramento teórico-metodológico importado,

incorrendo em grande falácia ao vislumbrar uma distância intransponível entre o “mundo dos sociólogos” e o “mundo dos leigos” (RAMOS, 1996, p. 27). Para tanto, ele faz uma analogia dos “sociólogos convencionais” com os “puritanos” em matéria de gramática, que buscam uma vernaculidade linguística do português do século XVI não só inalcançável como inexistente. Guerreiro diz que a “hiper-correção em sociologia” é uma contradição em termos, “porque há muito pouco de sociologia e muito de consciência mistificada e alienada”. O que nos coloca em simetria em relação a “colegas estrangeiros não é o conhecimento decorado de suas produções, mas sim o domínio do raciocínio que implicam, e que habilita os sociólogos a fazer coisas diferentes em circunstâncias diferentes”, “sem prejuízo da objetividade científica” (RAMOS, 1996, p. 20).

Como contraponto, Ramos advogava uma substituição do “centripetismo”, que é a atitude purista de importação de teorias euro-norte-americanas – que ele chamava de “assimilação literal e passiva dos produtos científicos importados” (RAMOS, 1996, p. 68) –, por uma atitude “crítico-assimilativa”. Isso conduziria ao “uso sociológico da sociologia”<sup>75</sup>, alicerce da redução sociológica. Ele constrói o método da redução a partir da fenomenologia de Husserl e da sociologia do conhecimento de Gurvitch; porém, alerta que a ideia de redução é estranha aos intelectuais europeus, uma vez que eles não viveram o desafio da “descolonização do labor sociológico”<sup>76</sup> (RAMOS, 1996, p. 35) e, portanto, não precisam lidar com aquilo que Cheik Anta Diop (2012) denunciou, certa feita,

75 Décadas depois, a questão aparecerá no centro da análise de sociólogos(as) preocupados(as) com a reflexividade na sociologia, como Alberto Melucci (2005) e Pierre Bourdieu (2012), que enfatizaram a necessidade de conhecer os pressupostos do conhecimento sociológico e os efeitos sociais que pesam sobre a produção desse conhecimento.

76 A redução sociológica “é algo diverso de uma ciência eidética do social. O que tomamos de Husserl foi menos o conteúdo filosófico do seu método do que um fragmento de sua terminologia. Além disso, jamais passou pela cabeça de Gurvitch a ideia da redução sociológica como concebida e exposta neste livro. Essa ideia é estranha a Gurvitch, que não vive o problema da descolonização do trabalho sociológico” (RAMOS, 1996, p. 35).

como sendo um processo de *falsificação da história*, que reflete o fato de que a história de sociedades periféricas tem sido escrita apenas “do ponto de vista europeu” (RAMOS, 1996, p. 49).

É nesse sentido que a redução emerge como um método de “assimilação crítica”, seletiva e antropofágica do patrimônio sociológico que vem de fora. Contudo, é importante salientar que o procedimento não constitui uma aversão às influências teóricas internacionais, e por isso não é possível dizer que Guerreiro Ramos rompa, radicalmente, com as epistemes do Norte Global. Ele mesmo diz: “É esdrúxulo advogar ou condenar a importação de conhecimentos. Todos os países são importadores de ciência. O que se trata – no caso – é de como importar [...]; é a substituição da ‘atitude hipercorreta’ em face de tal produto pela atitude crítico-assimilativa” (RAMOS, 1996, p. 20). Na verdade, trata-se de um caminho metodológico de superação do que ele acusava de “imperialismo mimético” (RAMOS, 1953) e, com efeito, de viabilização da “sociologia autônoma e autêntica” (RAMOS, 1995). Redução, portanto, não é a mera transposição de conhecimentos de um contexto social e histórico a outro; mas a própria *quintessência do fazer-sociológico*: uma revisitação crítica do real em suas várias expressões situadas (RAMOS, 1996).

Guerreiro Ramos salienta três sentidos da sua “redução sociológica”: 1) é um método de “assimilação crítica” da produção estrangeira ajustada situacionalmente; 2) é uma atitude “parentética”, orientada por um reajuste das nossas perspectivas analíticas, ou seja, uma disposição para “pôr entre parênteses” os fatos sociais em busca dos problemas essenciais, descolando-os dos possíveis vieses ideológicos das nossas lentes teóricas e conceituais, a partir de um treino sistemático do olhar – o que permitiria perceber o mundo a partir de outra posição epistêmica; 3) é um caminho de superação sociológica em sua dimensão institucional e meramente academicista, que leva em conta o potencial da sociologia como ciência *do fazer e por se fazer*, projeto inacabado de “elaboração de um novo saber” (RAMOS, 1996, p. 11), cujos elementos estão postos no social concreto.



A proposta de Ramos (1996) converge com os procedimentos analíticos destacados por Maia (2011), na medida em que a redução sociológica convida tanto à crítica conceitual a partir de outros lugares de enunciação quanto à proposição de novas abordagens analíticas para fenômenos específicos. Ademais, a releitura da sua obra – em especial, de sua proposta de redução sociológica – pode render contribuições inventivas à fortuna crítica das epistemologias pós-coloniais, na medida em que adentra a seara das discussões sobre os desafios metodológicos colocados ao fazer-sociológico em contextos periféricos.

Adrián Scribano (2012) salienta que a construção de um *corpus* teórico envolve o cruzamento de cinco formas de apreensão do social: o epistemológico, o ontológico, o crítico, o teórico e o metodológico. Segundo o sociólogo argentino, os aportes pós-coloniais dão ênfase sobretudo aos quatro primeiros domínios, mas pouca sistematização tem sido produzida a respeito de questões metodológicas. Talvez esse seja um indício de que a sociologia não tem tido muito impacto nas epistemologias “anti, pós e decoloniais”, o que nos leva a concordar com algumas críticas levantadas por Gurminder Bhambra (2007) e Julian Go (2016), para quem o pensamento pós-colonial periga ser mais uma “revolução perdida” da sociologia.

Guerreiro Ramos não foge ao desafio intelectual de refletir sobre questões metodológicas. Nesse sentido, destacamos alguns elementos da sua “redução sociológica”. É uma atitude, ainda que *indutiva*, sistematicamente *metódica*, na medida em que se exime de apreender a realidade social da forma como ela se mostra imediatamente aos nossos olhos, sem que sejam avaliados os seus fundamentos e pressupostos teóricos, ideológicos e estruturais, as suas condições de possibilidades e as suas conexões de sentido. É, também, *perspectivista* e situada, porquanto *postula uma noção de mundo* em que indivíduos e objetos se encontram em uma infinita e complicada “trama de referências”, a partir da qual eles mutuamente se constituem – logo, se deslocarmos o foco analítico para outra

perspectiva, tanto os problemas formulados inicialmente quanto os objetos analisados deixam de ser o que eram. Em decorrência dessa variabilidade, um problema sociológico não pode ser enfrentado como “desligado de um contexto historicamente determinado”. A redução sociológica, mesmo pressupondo *um suporte coletivo* (as vivências populares e a experiência da formação nacional) – o que sugere que a sociologia, em sentido genérico, não é um “ato de lucidez individual”, mas fundamenta-se em uma espécie de “lógica material imanente à sociedade” –, é altamente *rigorosa e elaborada* em termos metodológicos, apropriando-se do conhecimento histórico, do estudo sistemático dos fatos sociais e do raciocínio cientificamente embasado.

Por fim, a redução constitui um “procedimento crítico-assimilativo” e “seletivo” de influências estrangeiras, o que não implica “isolacionismo” científico e desconexão com o que é produzido a nível global, tampouco exaltação romântica de tradições endógenas. Pelo contrário: orienta-se pela “aspiração ao universal” mediatizada pela força das circunstâncias locais, regionais e nacionais, modulando o método analítico a partir do tensionamento dos problemas reais à medida que esses problemas nos são oferecidos, sem “deformá-los” para que melhor se enquadrem ao repertório teórico adotado. Desse modo, Ramos parece advogar por certa flexibilidade dos conceitos e da própria teoria à luz da realidade empírica e dos interesses pragmáticos da sociologia nacional.

Criticando os “fascismos filosóficos” (RAMOS, 1996, p. 13) que emergem no modo chauvinista de reivindicar nacionalismos metodológicos, ele distingue “ciência em ato” de “ciência em hábito”. Esta última pressupõe uma imaginação fictícia acerca das relações entre teoria e prática no domínio do trabalho intelectual, e por isso mesmo tende a “hipostasiar” a disciplina sociológica, tornando-a um conhecimento superprivilegiado e restrito a poucos(as). Nesse sentido, a sociologia seria ideológica e informacional, mais um legado europeu.

Já a “ciência sociológica em ato” refletiria uma atitude metódica diante da realidade concreta. Em virtude de seu lastro social, a “sociologia em ato” erige seu método e modula seus conceitos a partir do que encontra na realidade, na dinâmica das vivências. Por isso, seu futuro é deixar de ser conhecimento de especialistas, para tornar-se conhecimento prático dos cidadãos e cidadãs. No “Prefácio à Segunda Edição” de *A Redução Sociológica*, escrito em meados de 1963, Ramos (1996, p. 27) preconiza um tipo-ideal de sociologia pública e militante como horizonte de expectativa. Segundo ele, “a vocação da sociologia [no Brasil], aliás, é tornar-se um saber vulgarizado. A sociologia se volatizará no próprio processo social global”.

Esses elementos nos mostram o virtuosismo da redução sociológica, um programa de pesquisa rigoroso e criativo que permite a apropriação antropofágica de teorias sociais, de conceitos, de experiências intelectuais e de ideais normativos produzidos nos países do Norte Global, mas sempre orientada para a construção de um conhecimento sociológico autônomo, autoconsciente, reflexivo, crítico e preocupado com o enfrentamento de problemas sociais concretos, com vistas à conquista da autodeterminação política e intelectual de sociedades periféricas. Portanto, entendemos que a “redução” converge e complementa projetos mais radicais de descolonização do saber encontrados nas epistemologias pós-coloniais.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste capítulo, discutimos em que medida as teorias sociológicas produzidas no campo acadêmico brasileiro podem ser correlacionadas com um movimento intelectual mais abrangente e ainda heterogêneo de crítica à colonialidade e aos pilares eurocêntricos das ciências sociais, que têm ganhado destaque e reconhecimento nas últimas décadas.

Tentamos enfrentar esse problema de duas maneiras. Primeiro, redimensionando as contribuições de Guerreiro Ramos na história das ideias sociológicas brasileiras, no sentido de discutir a pertinência de se considerar o autor baiano com “inspirações pós-coloniais”. Isso se fundamentou tanto em suas crítica (negativa) ao eurocentrismo acadêmico, à mentalidade colonial e à dependência intelectual, quanto em sua proposição (positiva) de uma abordagem epistemológica e metodológica que lidou de maneira criativa com o desafio da apropriação de conceitos, teorias, métodos e técnicas desenvolvidas em outros contextos pela sociologia brasileira. Segundo, explorando os predicados epistemológicos de uma dessas agendas, que corresponde à proposta de releitura da teoria sociológica brasileira à luz dos tensionamentos provocados pelo pensamento pós-colonial na teoria social contemporânea em escala global.

Esse exercício foi elaborado a partir da análise do potencial heurístico da redução sociológica, concebida como método crítico-assimilativo de repertórios teórico-metodológicos estrangeiros, cuja relevância pode apontar para uma via de mão dupla na relação entre sociologia brasileira e crítica pós-colonial: um olhar descentrado sobre nossa tradição sociológica, mas que também pode implicar contribuições dessa tradição para o futuro das epistemologias pós-coloniais.

Rer a sociologia brasileira implica visitar diversas tradições – algumas consolidadas, outras veladas – e lançar olhares renovados sobre elas. Contudo, conforme sugerimos neste capítulo, não se trata apenas de operar um reencaixe de autores(as) do passado em dinâmicas epistemológicas contemporâneas, próprio de uma postura presentista; tampouco de atribuir a eles(as) preocupações que não eram suas, o que se caracterizaria como uma abordagem anacrônica. Ainda que Guerreiro Ramos mencione em seus trabalhos intelectuais como Frantz Fanon, Cheik Anta Diop, Aimé Césaire, Abdoulaye Ly, dentre outros, não nos caberia situá-lo como autor afiliado a certo movimento pós-colonial, especialmente porque ele

operacionaliza categorias que são objetos de crítica desse movimento<sup>77</sup>. Todavia, isso não nos impede de conjecturá-lo enquanto um autor com inspirações pós-coloniais e, mais que isso, como um teórico genuinamente anticolonial e anti-eurocentrista que, cada vez mais, constitui referência obrigatória para debates contemporâneos e que pode contribuir para o incremento das epistemologias pós-coloniais em nível global.

Nossa proposta neste capítulo foi apresentar uma releitura possível e mais arqueológica de Guerreiro Ramos, sugerindo que seus aportes devem ser pensados não só como objeto de estudo da história intelectual e das ideias no Brasil, mas como fonte de inspiração teórica e metodológica para os desafios contemporâneos. Defendemos que sua proposta de “redução” deve ser tida como contribuição fundamental da teoria sociológica brasileira para as epistemologias pós-coloniais. Guerreiro Ramos, como um teórico rigoroso e polêmico, demarcou os temas cruciais da sociologia de seu tempo, propôs um método de investigação inovador para examinar sociedades periféricas (que ele taxava de “semicoloniais”) e ofereceu uma crítica contundente às formas de dominação, servidão, imperialismo, neocolonialismo e dependência. O fazer-sociológico, para Ramos, não é mera especulação filosófica; é um trabalho de “mangas de camisa”, uma *práxis*, já que tem lastro e impactos empíricos e práticos.

## REFERÊNCIAS

ABDEL-MALEK, Anouar. **La Dialectique Sociale**. Paris: Éditions du Seuil, 1972.

ALATAS, Syed Farid. Academic Dependency in the Social Sciences: reflections on India and Malaysia. **American Studies International**, vol. 38, n. 2, p. 80-96, 2000.

77 Como “evolução social”, “história moderna”, “desenvolvimentismo”, “homem universal”, “natureza humana”, “progresso”, termos de seu tempo e das circunstâncias presentes no debate intelectual e político do pós-Guerra.

- ALATAS, Syed Farid. Academic Dependency and the Global Division of Labour in the Social Sciences. **Current Sociology**, vol. 51, n. 6, p. 599-613, 2003.
- ALATAS, Syed Farid; Sinha, Vineeta. **Sociological Theory Beyond the Cannon**. Londres: Palgrave Macmillan, 2017.
- ALATAS, Syed Hussein. **Intellectuals in developing societies**. Londres, Frank Cass, 1977.
- ALEXANDER, Jeffrey. "A importância dos clássicos". In: GIDDENS, Anthony; TURNER, Jonathan (Orgs) **Teoria Social Hoje**. São Paulo: Ed. UNESP, 1999. p. 23-90.
- BARBOSA, Muryatan. Guerreiro Ramos: o personalismo negro. **Tempo Social**, vol. 18, p. 217-228, 2006.
- BARIANI, Edison. **Guerreiro Ramos e a redenção sociológica**. São Paulo: EDUSP, 2011
- BARIANI, Edison. Padrão e salvação: o debate Florestan Fernandes X Guerreiro Ramos. **Cronos**. vol. 7, n. 1, p. 151-160, 2006.
- BHAMBRA, Gurinder K. Sociology and Postcolonialism: Another "Missing" Revolution? **Sociology**, vol. 41, n. 5, p. 871-884, 2007.
- BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.
- BRINGEL, Breno; LYNCH, Christian; MAIO, Marcos Chor. Sociologia periférica e questão racial: revisitando Guerreiro Ramos. **Cadernos CRH**, vol. 28, p. 9-13, 2015.
- CAMPBELL, Courtney. From Mimicry to Authenticity: The Instituto Superior de Estudos Brasileiros on the Possibility of Brazilian Culture (1954-1960). **Luso-Brazilian Review**, vol. 51, n. 1, p. 157-181, 2014.
- CÂNDIDO, Antônio. "O significado de raízes do Brasil". In: HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- CASANOVA, Pablo González. **Sociología de la Explotación**. Cidade do México: Siglo XXI, 1969.
- CONNELL, Raewyn. **Southern Theory**. Sydney: Allen & Unwin, 2007.
- COSTA, Sérgio. Desprovincializando a sociologia: a contribuição pós-colonial. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, vol. 21, n. 60, p. 117-134, 2006.
- DIOP, Cheikh Anta. **Naciones negras y cultura**. Barcelona: Belaterra, 2012.
- FERNANDES, Florestan. **A Sociologia no Brasil**. São Paulo: Vozes, 1977.

- FIGUEIREDO, Angela; GROSFUGUEL, Ramón. Por que não Guerreiro Ramos? Novos desafios a serem enfrentados pelas universidades públicas brasileiras. **Ciência & Cultura**, vol. 59, n. 2, p. 36-41, 2007.
- FILGUEIRAS, Fernando de Barros. Guerreiro Ramos, a redução sociológica e o imaginário pós-colonial. **Cadernos CRH**, vol. 25, n. 65, p. 347-363, 2012.
- GIDDENS, Antony & TURNER, Jonathan. **Teoria Social Hoje**. São Paulo: Editora da Unesp, 1999.
- GO, Julian. **Postcolonial Thought and Social Theory**. New York: Oxford University Press, 2016.
- LYNCH, Christian Edward Cyril. Teoria pós-colonial e pensamento brasileiro na obra de Guerreiro Ramos: o pensamento sociológico (1953-1955). **Cadernos CRH**, vol. 28, n. 73, p. 27-45, 2015.
- MAIA, João Marcelo Ehlert. A sociologia periférica de Guerreiro Ramos. **Cadernos CRH**, vol. 28, p. 47-58, 2015.
- MAIA, João Marcelo Ehlert. History of sociology and the quest for intellectual autonomy in the Global South: The cases of Alberto Guerreiro Ramos and Syed Hussein Alatas. **Current Sociology**, vol. 62, p. 1097-1115, 2014.
- MAIA, João Marcelo Ehlert. Ao sul da teoria: a atualidade teórica do pensamento social brasileiro. **Sociedade & Estado**. vol. 26, n. 2, p 71-94, 2011.
- MAIA, João Marcelo Ehlert. Reputações à Brasileira: o caso de Guerreiro Ramos. **Sociologia & Antropologia**, vol. 2, n. 4, p. 265-291, 2012.
- MCLENNAN, Gregor. "Postsecular Social Theory: A New Global Debate". In: HAYDEN, Patrick & EL-OJEILI, Chamsy (Eds.) **Globalization and Utopia**. New York: Palgrave Macmillan, 2010, p. 82-100.
- MELO, Alfredo César B. Raça e modernidade em Formação do Brasil Contemporâneo, de Caio Prado Jr., **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, vol. 35, n. 102, 2020. p. 1-16.
- MELLUCCI, Alberto. **Por uma Sociologia reflexiva**: pesquisa qualitativa e cultura. Petrópolis: Vozes, 2005.
- MESQUITA, Érika. Clóvis Moura e a sociologia da práxis. **Estudos Afro-Asiáticos**, vol. 25, n. 3, p. 557-577, 2003.
- MIGLIEVICH-RIBEIRO, Adelia Maria. As Américas em Darcy Ribeiro: descolonização e pós-colonial. **Latinidade**, vol. 6, p. 17-34, 2014.

MIGLIEVICH-RIBEIRO, Adelia Maria. Encontros entre Paulo Freire e Amílcar Cabral: a crítica pós-colonial e decolonial em ato. **Revista Brasileira de Sociologia**, vol. 6, p. 201-221, 2018.

OLIVEIRA, Lucas Amaral de. Teoria social e desafios epistemológicos na geopolítica do conhecimento. **Revista Brasileira de História & Ciências Sociais**, vol. 12, p. 448-476, 2020.

OLIVEIRA, Lucas Amaral de; ALVES, Ana Rodrigues Cavalcanti. Relendo a teoria sociológica brasileira à luz da crítica pós-colonial. **Sociedade & Estado**, vol. 38, n. 1, p. 243-274, 2023.

OLIVEIRA, Lucia Lippi. **A Sociologia do Guerreiro**. Rio de Janeiro, UFRJ, 1995.

OLIVEIRA, Lucia Lippi. "A redescoberta do Brasil nos anos 50: entre o projeto político e o rigor acadêmico". *In*: MADEIRA, Angélica; VELOSA, Mariza (Orgs.) **Descobertas do Brasil**. Brasília: UNB, 2001, p. 139-161.

PATEL, Sujata. **The ISA Handbook of Diverse Sociological Traditions**. Los Angeles: Sage, 2010.

PYYHTINEN, Olli. **Simmel and the "social"**. London: Palgrave Macmillan, 2010.

RAMOS, Alberto Guerreiro. **A redução sociológica**. Rio de Janeiro: Ed. da UFRJ, [1958] 1996.

RAMOS, Alberto Guerreiro. **Administração e estratégia do desenvolvimento**. Rio de Janeiro: Ed. da FGV, 1966.

RAMOS, Alberto Guerreiro. **Introdução crítica à sociologia brasileira**. Rio de Janeiro: Ed. da UFRJ, [1957] 1995.

RAMOS, Alberto Guerreiro. **Mito e verdade da revolução brasileira**. Rio de Janeiro: Zahar, 1963.

RAMOS, Alberto Guerreiro. O problema do Negro na Sociologia Brasileira. **Cadernos de Nosso Tempo**, Brasília, Câmara dos Deputados e Biblioteca do Pensamento Brasileiro, p. 39-69, 1981.

RAMOS, Alberto Guerreiro. **O Processo da Sociologia no Brasil**. Rio de Janeiro: Estúdio de Artes Gráficas, 1953.

RATTS, Alex. **Eu sou Atlântica**. São Paulo: Imprensa Oficial/Instituto Kuanza, 2007.

REGATIERI, Ricardo Pagliuso; OLIVEIRA, Lucas Amaral de. **Teoria Social e Desafios Pós-Coloniais**. Salvador: EDUFBA, 2024.



REZENDE, Maria José. Guerreiro Ramos e a sociologia em "mangas de camisa": uma proposta de intervenção nos processos de mudança social. **Cadernos CERU**, vol. 17, p. 33-51, 2006.

RIOS, Flavia. América Ladina: The conceptual legacy of Lélia Gonzalez (1935-1994). **LASA FORUM**, vol. 50, p. 75-79, 2019.

SANTIAGO, Silviano. "O Entre-Lugar do Discurso Latino-Americano". *In: Uma Literatura nos trópicos*. São Paulo: Perspectiva, 1978, p. 11-28.

SCRIBANO, Adrián. **Teorías sociales del Sur**. Córdoba: Universitas, 2012.

SEIDMAN, Stephen. **Contested Knowledge**. Oxford: Blackwell, 1994.

SILVA, Mário Augusto Medeiros da. Órbitas sincrônicas: sociólogos e intelectuais negros em São Paulo, anos 1950-1970. **Sociologia & Antropologia**, vol. 8, n. 1, p. 109-131, 2018.

SIQUEIRA, Sandra Maria M. A análise de Vânia Bambirra acerca da opressão das mulheres latino-americanas no lastro da teoria marxista da dependência. **Germinal**, vol. 12, p. 99-113, 2020.

SOUZA, Jessé. "Para além de Bourdieu? Passos para uma teoria crítica da modernização". *In: SOUZA, Jessé; BITTLINGMAYER, Uwe (Orgs.) Dossiê Pierre Bourdieu*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2017, p. 139-160.



# 9

*Nikolas Pallisser Silva*  
*Alan Caldas*

## **A RECEPÇÃO E A CRÍTICA DO CONCEITO DE “SOBREVIVÊNCIAS AFRICANAS” NO PENSAMENTO DE GUERREIRO RAMOS (1948-1955)**

## INTRODUÇÃO

Este ensaio tem dois objetivos: primeiro, apresentar o contexto e as notas fundamentais do conceito de “sobrevivência africana”, elaborado por Melville Jean Herskovits; segundo, mostrar a recepção do conceito feita por Alberto Guerreiro Ramos e, posteriormente, a crítica que esse sociólogo fez dessa noção.

Para tanto, na primeira parte, iniciamos com uma breve historicização e revisão bibliográfica do conceito de sobrevivências africanas. Além de explorar o contexto de surgimento, analisamos as relações estabelecidas pela rede de intelectuais que, direta ou indiretamente, o influenciaram ou foram por ele influenciados. Em seguida, examinamos como Guerreiro Ramos, enquanto militante do Teatro Experimental do Negro, entre 1948 e 1950, recepcionou o conceito de sobrevivências. Por fim, trazemos a crítica que o autor começou a desenvolver a partir de 1953 acerca dessa noção sociológica.

A categoria de sobrevivência (*survival*) têm sua origem no pensamento evolucionista de E. B. Tylor e servia para pensar traços de um período histórico que continuavam presente em outro, ainda que perdendo muito de sua funcionalidade. Já categoria de “sobrevivências africanas”, elaborada por M. Herskovits, foi muito usada nas ciências sociais para pensar as relações entre América e África. Ela procura compreender quais culturas africanas sobrevivem na América e de que forma essa sobrevivência acontece. No entanto, como mostraremos mais adiante, ela termina por imobilizar e desistoricizar um conjunto de práticas tidas como de origem africana.

Deste modo, demonstramos como, em sua primeira elaboração, o conceito era permeado por certa deshistoricização das práticas culturais de origem africana, isto é, não se problematizava a trajetória anterior de formação das diversas práticas trazidas pelos descendentes de africanos, nem seus sentidos e suas funções na

configuração social presente do dito “Novo Mundo”. Em última análise, as sobrevivências seriam restos imemoriais da África que não exercem nenhum efeito no processo de aculturação e assimilação que supostamente esses povos passavam nas diferentes sociedades nacionais.

Na recepção de Guerreiro Ramos, o conceito é usado para problematizar a subjetividade negra, ressaltando suas tensões e ambivalências, decorrentes da socialização em práticas culturais distintas, como criadoras de novos modos de vida que podem, inclusive, revitalizar o cansaço resultante do desencantamento histórico do Ocidente. Argumentamos que a crítica de Ramos tem duas dimensões. A primeira é inverter o conceito de sobrevivências para pensar práticas descontextualizadas vindas do Ocidente, em especial, o culto à branquidão ou o racismo. Essa prática, para ele, embora viva, era arcaica e descontextualizada do mundo novo que surgia.

A segunda dimensão consiste em um abandono crítico do conceito, que não será mais usado para pensar as conexões dos povos de origem africana com a América, uma vez que ele descontextualiza práticas e identidades. Aqui, ele retoma a historicidade viva dos movimentos de luta coloniais para afirmar que a agência negra está sempre em movimento e não pode ser limitada pelas teorias racistas das ciências sociais. Isso deu na medida em que ele adota uma teoria inspirada nas lutas anticoloniais como paradigma para pensar as relações entre África e América.

## MELVILLE HERSKOVITS E O CONCEITO DE “SOBREVIVÊNCIAS AFRICANAS”

Melville Jean Herskovits foi um importante antropólogo norte-americano, nascido em 1885 em Bellefontaine, Ohio, filho de uma família de imigrantes judeus. Herskovits bacharelou-se em Filosofia

na Universidade de Chicago e, posteriormente, fez mestrado e doutorado em Antropologia na Universidade de Columbia, em Nova York, sob a orientação do também antropólogo judeu Franz Boas. Herskovits fez sua carreira como antropólogo na Northwestern University, onde trabalhou de 1927 até sua morte, em 1963.

Herskovits ficou conhecido por suas pesquisas sobre organização familiar dos africanos e descendentes nas Américas, por estudos de contato cultural e processos de aculturação<sup>78</sup>. Entre os locais em que ele realizou pesquisa de campo estão o atual Suriname, antiga Guiana Holandesa, entre 1928 e 1929; o Haiti em 1934; Trinidad e Tobago em 1939, bem como o Brasil (especificamente, a Bahia), entre 1941 e 1942, e a África Ocidental com passagens em 1931, 1953 e 1962.

Segundo Mintz (1964), após a abolição formal do tráfico de pessoas africanas por meio do oceano atlântico, as questões envolvendo esses povos são vistas como “resolvidas”, mesmo que elas não estivessem. Forma-se, no seio do pensamento sociológico estadunidense um mito de que o povo negro vivendo no chamado “Novo Mundo” não possuía um passado anterior ao processo de escravização. O autor leva em consideração três intelectuais que foram precursores no estudo da escravização de pessoas africanas: José Antonio Saco, historiador cubano que publicou *Historia de la Esclavitud*, em 1879; o sociólogo estadunidense W. E. B. Du Bois, que publicou sua tese de doutorado em Harvard, intitulada *The Suppression of the African Slave Trade to the United States of America*, em 1894; e, o oficial britânico Sir Harry H. Johnston, autor de *The Negro in the New World* de 1910, que influenciou significativamente a política colonial britânica.

78 O conceito de aculturação é bastante problemático, para compreender seus limites teóricos e políticos, pois, em geral, ele quase sempre supõe que a aculturação é a absorção dos mais variados grupos étnicos dentro da cultura ocidental. Para compreender essa crítica que Ramos faz a esse conceito, cf. (CALDAS; PALLISSER SILVA, 2024).

Todavia, somente a publicação de Herskovits *The Myth of the Negro Past*, de 1941, reelabora a importância da presença dos descendentes de africanos no "Novo Mundo", tornando-se questão central o lugar destes povos e abrindo uma nova agenda de pesquisa<sup>79</sup>. Esse livro é paradigmático em relação a seus antecessores, pois ele combate, com estudos comparativos sistemáticos, a ideia de que o povo negro não teria passado, tratando da questão das origens do negro escravizado, buscando situar as culturas de onde vem. W.E.B. Du Bois (1942, p. 115), em resenha desse livro, afirmou que: "O *The Myth of the Negro Past* do Dr. Herskovits está marcando época no sentido de que ninguém daqui em diante, escrevendo sobre as realizações culturais do negro americano, pode-se dar ao luxo de ignorar seu conteúdo e conclusões".

Particularmente sobre o trabalho de Du Bois, Mintz comenta que toda a raiva do sociólogo americano será vista somente em trabalhos posteriores. A tese em questão trata-se de uma retrospectiva fria e "correta", com a preocupação centrada nos Estados Unidos enquanto os demais países do chamado Novo Mundo eram pouco debatidos. Todavia, a relação entre W. E. B. Du Bois e Herskovits parece ter sido mais complexa do que nos apresenta Mintz (1964). Du Bois era um grande amigo de Frantz Boas, ao ponto de, em 1906, o sociólogo afro-americano convidá-lo para proferir uma palestra na Universidade de Atlanta, em que lecionava. Boas orientou Herskovits em sua tese de doutorado na Universidade de Columbia, intitulada *The Cattle Complex in East Africa* (1926); o trabalho, trata-se de "um estudo bibliográfico sobre áreas culturais e a importância do gado na região Leste da África" (YELINGTON, 2016, p. 346). Entre as fontes utilizadas para construção da tese, Herskovits valeu-se da biblioteca

79

É válido mencionar que o referido trabalho de Herskovits, *The Myth of the Negro Past*, foi produzido em cerca de um ano, com o apoio de sua esposa Frances S. Herskovits, por encomenda de Gunnar Myrdal. Myrdal havia sido contratado por Frederick P. Keppel, presidente da Carnegie Corporation, para coordenar um estudo sobre o negro estadunidense, por sua vez, o economista sueco contratou trinta e um pesquisadores para escrever memorandos sobre o assunto, que resultaram no livro *An American Dilemma*, de 1944 (YELINGTON, 2007).

pessoal de Du Bois. Posteriormente, quando Du Bois foi para Chicago, Herskovits o convidou para participar do Clube dos Professores da Northwestern. Tal gesto tratava-se de um "ato de muita coragem, pois convidar um negro para o clube de uma universidade não era comum naquela época", além disto, "o próprio Herskovits era apenas o segundo judeu do corpo docente da Northwestern e também sofria discriminação" (YELINGTON, 2016, p. 350). Contudo, ainda que Herskovits tenha "herdado" de Franz Boas a relação com Du Bois e à tenha mantido, em seu esforço por demarcar o campo de estudos sobre o negro nas Américas, o antropólogo se engajou de forma secreta em uma campanha para minar o projeto de Du Bois de uma "Enciclopédia do Negro"<sup>80</sup>. Ao ser consultado pelas instituições de financiamento as quais Du Bois solicitava recursos, o antropólogo judeu não o recomendava, alegando dúvidas sobre a cientificidade da pesquisa a ser realizada, "ainda que Du Bois fosse um grande pesquisador, receava que o projeto se tornasse obra de propaganda" (YELINGTON, 2016, p. 350).

Retornando ao ponto central de nosso trabalho, é válido destacar que a preocupação de Herskovits era com a sobrevivência de *africanismos* no comportamento cultural de negros no novo mundo. Segundo o autor, era possível, com base no conhecimento daquela época (década de 1940), fazer um gráfico indicando até que ponto os descendentes de africanos detiveram tais africanismos em seu comportamento (MINTZ, 1964). Arthur Ramos e outros pesquisadores — como Jean Prince-Mars, Fernando Ortiz e Gonzalo Aguirre Beltrán — serão responsáveis pela mudança de rumo nas pesquisas de Herskovits, antes preocupado com a assimilação de afro-americanos nos Estados Unidos e, posteriormente, centrado em documentar as sobrevivências africanas no Novo Mundo (YELVINGTON, 2007).

80

Du Bois sonhava com "a edição de um compêndio do conhecimento "científico" sobre a história, culturas e instituições sociais de pessoas de ascendência africana, isto é, daqueles que foram construídos como negros no Velho e no Novo Mundo" (SILVÉRIO; SANTOS; COSTA, 2020, p. 340).

Tal perspectiva teórico-metodológica será muito influente no Brasil pela presença do próprio autor em diversas atividades no país, sobretudo na Bahia, não só realizando pesquisa, mas também como palestrante. Além disso, também será influente pela proximidade que Herskovits construiu com Arthur Ramos. Tal influência também se fará presente nos rumos do Projeto UNESCO no Brasil, dos anos 1950, bem como em outras declarações públicas da agência internacional (MAIO, 1997; YELVINGTON, 2007).

No entanto, tão significativo quanto delinear o escopo de influência de Herskovits no Brasil é termos em mente que a metáfora das “sobrevivências” levanta a questão de para onde olhar e de que modo. De acordo com Matory (2020), o conceito de sobrevivências foi estabelecido originalmente pelo antropólogo evolucionista E. B. Tylor, no início do século XX. Para Tylor, as sobrevivências dizem respeito a resquícios culturais dos estágios primários da evolução humana, ou seja, a restos culturais que forneciam evidências de que as sociedades haviam atravessado determinado fase antes de atingir o estágio de desenvolvimento atual. O conceito permaneceu em Herskovits da mesma maneira que estava em Tylor, ou seja, como um descritor de práticas africanas antigas presentes nas populações negras do Novo Mundo.

Herskovits supõem a existência de “atemporais práticas africanas que remanescem — em qualquer população negra do Novo Mundo — após a aculturação na cultura euro-americana dominante” (MATORY, 2020, p. 974). Acerca das práticas culturais que “sobram” na vida cotidiana das pessoas descendentes de seres humanos escravizados no novo mundo, é válido observarmos as palavras do autor. Vejamos dois casos. No primeiro deles Herskovits está debatendo sobre como a liberdade das pessoas escravizadas era relativa, podendo se reunir para fazer suas danças e contar suas histórias, mas não podendo se organizar de uma forma política. Ocorre que essas práticas, aparentemente inofensivas (cantar, dançar, contar histórias) aos olhos dos senhores, era uma forma de organização política e, Herskovits visualiza que elas persistem no novo mundo:



A calma com que as histórias são contadas, mais o seu apelo aos brancos como histórias para crianças, *tornaram a retenção deste elemento da cultura africana tão omnipresente como é no Novo Mundo*. Os tipos de dança e canto africanos eram permitidos quando não interferiam no trabalho ou eram apresentados em feriados [...]. (HERSKOVITS, 1941, p. 138, grifo nosso)<sup>81</sup>.

Na passagem a seguir, o autor está discutindo sobre o desaparecimento de um estilo de arte africana, a escultura em madeira. Herskovits então pondera que o seu desaparecimento ocorre por uma questão econômica, isto é, em razão da distinção entre a estética europeia e a africana, não se construiu um mercado em torno das esculturas. Além disso, o autor pondera também que, como a pessoa escravizada era comprada para o trabalho braçal, não lhe era facultado tempo para dedicar-se a essa questão. Porém, a 'sobrevivência' desse tipo de arte no Brasil lhe chama a atenção. Vejamos o segundo exemplo:

Por que um estilo especial de escultura africana teria sobrevivido em uma parte do Novo Mundo, e somente lá, não sabemos, mas as circunstâncias especiais sob as quais a escultura iorubana sobreviveu no Brasil, caso estas fossem descobertas, esclarecerão por que sobrevivências semelhantes não são encontradas em outros lugares (HERSKOVITS, 1941, p. 138-139)<sup>82</sup>.

Nessa perspectiva, a África aparece como um objeto imutável, transcendente à história, que se incorpora inconscientemente nos afro-americanos e nas afro-americanas. Porém, essas lógicas

81 Tradução livre de: "The quiet with which tales are told, plus their appeal to the whites as stories for children, made the retention of this element of African culture as ubiquitous as it is in the New World. African types of dancing and singing were allowed when they did not interfere with work or were performed on holidays".

82 Tradução livre de: "Why one special style of African carving should have survived in one part of the New World, and there alone, we do not know, but the special circumstances under which Yoruban carving survived in Brazil, should these ever be discovered, will throw light on why similar survivals are not found elsewhere".

inscritas no corpo e na mente, herdadas de um passado africano, raramente exercem mudanças estruturais nas pessoas que as possuem, na medida em que estas continuam vivendo como pessoas que assimilaram a cultura dominante euro-americana (MATORY, 2020).

## A RECEPÇÃO DO CONCEITO DE "SOBREVIVÊNCIA AFRICANA" POR GUERREIRO RAMOS

Aproximadamente entre 1943 e 1953, no começo de sua carreira como sociólogo, Alberto Guerreiro Ramos esteve muito próximo da sociologia estadunidense, em especial, da sociologia da Escola de Chicago, em virtude da importância de Donald Pierson, discípulo de Robert Park, para o debate sobre relações raciais no país (CALDAS; PALLISSER SILVA, 2024). Em 1946, em uma entrevista concedida a Abdias Nascimento acerca da questão racial no Brasil, Guerreiro Ramos (1946) cita, entre outros autores, Herskovits como um daqueles que contribuíram para desacreditar o racismo científico.

O problema da relação do povo negro, de um lado, com a história europeia e, de outro, com a história africana começa a surgir no final da década de 1940, quando Ramos se aproxima do Teatro Experimental do Negro, liderado por Abdias Nascimento. É nesse momento, no qual Ramos produz enunciações acerca das relações raciais, muito embebido pela sociologia da Escola de Chicago, que o conceito de sobrevivência surge pela primeira vez. O que é bastante singular no manejo que Guerreiro Ramos faz desse conceito é direcioná-lo para a dimensão subjetiva, pensando a mencionada dupla historicidade como um problema de ambiguidade psicológica, guardando certa semelhança com o conceito de "dupla consciência" de Du Bois. Guerreiro Ramos afirma o seguinte:

O homem de côr viveu sempre tutelado no Ocidente. Introduziram-lhe ai e lhe deram alguns papéis para representar e até recentemente em tôda parte do Ocidente, êle permaneceu segregado em grandes aglomerados, imerso em sua mentalidade pré-lógica. Tendo êle próprio assimilado os padrões culturais do homem branco passou a ver-se a si mesmo inclusive e à sua herança cultural através dos padrões culturais do homem branco. Assim, o homem de côr, especialmente o pouco instruído, é vítima de uma profunda ambivalência psicológica que o faz hesitar entre as sobrevivências africanas e os traços culturais representativos do Ocidente (RAMOS; NASCIMENTO, 1950, p. 4).

Nessa utilização que Ramos faz do conceito há certos tensionamentos dignos de nota. O primeiro deles é a tematização do poder, já que essas duas historicidades (a dos povos africanos e a dos povos europeus) se cruzam na subjetividade do afro-americano e da afro-americana através do processo colonial. O segundo tensionamento, que fica mais perceptível no fragmento abaixo, é pensar os efeitos presentes dessa historicidade africana. Ou seja, enquanto Herskovits pensava uma África fora da história e, portanto, incapaz de influenciar os destinos futuros, Ramos vê nos africanismos possibilidades de reinvenção do Ocidente:

[...] esta ambivalência, embora dolorosa, é a matéria-prima da subjetividade negra. Ela tem sido para o homem de côr o aguilhão que o mantém vivo, esperto e criador. As forças da alma negra longamente represadas constituem atualmente a maior reserva de vitalidade de nossa civilização. Quando tudo nesta civilização, quasi inteiramente construída pelo esforço do branco, parece gasto, quando o impulso anímico desta civilização parece totalmente objetivado, quando tôda a cultura já se transformou em civilização ou em burocracia, reponta uma esperança de salvação, descobre-se neste mundo uma mina inusitada, a alma negra, a subjetividade negra. Esta é a hora do homem de côr (RAMOS; NASCIMENTO, 1950, p. 41).

A ambivalência da subjetividade negra decorreria do fato de ela ser obrigada a se expressar entre diversas culturas, a Ocidental e as de origem africana. Esses múltiplos processos de socialização resultariam numa subjetividade singular, capaz de compreender e ir além dos limites do mundo moderno, uma subjetividade que, ao mesmo tempo, é parte constituinte do mundo moderno e aponta para fora dele. Desse modo, as “forças da alma negra” constituem uma contranarrativa da modernidade, um repositório de práticas, afetos, sentimentos e linguagens com uma força primordial para a reconstrução do mundo humano. Nesse momento, início de 1950, mais do que os movimentos de descolonização que varreram o mundo nos anos posteriores, Guerreiro Ramos tinha como paradigma desse processo o Movimento de Negritude francófono, que usou a literatura para expressar essas “forças da alma negra”. Este tema da ambivalência psicológica da pessoa negra não aparecerá mais da mesma forma nos trabalhos posteriores de Ramos. Mais abaixo mostraremos como ele se modificará para pensar o racismo numa sociedade colonizada por pessoas brancas.

## CRÍTICA E SUPERAÇÃO DO PARADIGMA

Até o I Congresso do Negro, realizado em 1950, a *intelligentsia* do TEN procurou manter alianças com a intelectualidade acadêmica que estudava o então chamado “problema do negro”. Porém, uma série de acontecimentos, entre eles a recepção das teorias da negritude por parte de militantes do TEN, desencadeou a ruptura entre os dois grupos. Nesse Congresso, o militante Ironides Rodrigues propôs para discussão uma tese intitulada 'Uma estética da negritude'. Os cientistas sociais presentes no evento, Edson Carneiro e Costa Pinto, sobretudo, interpretaram que tal tese defendia uma tendência inata do negro para a sensibilidade e para as artes. Por outro lado, os militantes a interpretaram como uma forma de valorizar a

estética e a subjetividade negra, bem como reeducar o branco para esses elementos. No último dia, esses cientistas sociais produziram um documento que sugeria um “racismo às avessas” por parte dos militantes do TEN e fazia uma declaração de fé à distinção entre natureza e cultura. Guerreiro Ramos tentou uma política conciliatória assinando tanto a Declaração dos Cientistas quanto a Declaração Final do Congresso feita pelos militantes. Mais tarde, de modo radical, ele tomará partido da posição dos militantes do TEN (BARBOSA, 2004). Após esse período, o modo de teorização de Guerreiro Ramos também mudará radicalmente, ele abandonará os pressupostos da Escola de Chicago e sua teoria das relações raciais e irá assumir para si o modo weberiano de teorizar sobre o conflito de racionalidades (CALDAS, 2021).

A partir de uma revisão crítica dos trabalhos sobre relações raciais escritos no Brasil, ele demarcou uma vasta crítica aos fundamentos das teorias das relações raciais, sobretudo aquelas inspiradas pela Escola de Chicago e pelo culturalismo estadunidense (CALDAS; PALLISSER SILVA, 2024). Ramos acusava essas teorias sociais de terem abandonado a história em favor de uma perspectiva estática das relações sociais, perspectiva esta que se torna cúmplice do imperialismo, mumificando o passado, o presente e o futuro da população negra, de modo a tornar esse povo mero tema acadêmico.

O elemento negro se torna “assunto”, tema de especialistas, cujos estudos pormenorizados promoveram, entre nós, movimento de atenção de uma parcela de cidadãos para os chamados afro-brasileiros. Interessava-lhes o passado da gente de cor ou as sobrevivências daquele no presente. Enquanto a primeira corrente [a progressista] viu o elemento de cor preponderantemente em devenir, em processo, a última inclinava-se a adotar ponto de vista estático, acentuando minuciosamente o que na gente de cor a particularizava em comparação com os restantes contingentes étnicos da comunidade nacional (RAMOS, 1995, p. 169).

Adotando um paradigma historicista radical, Ramos dá uma guinada no uso do conceito de sobrevivência. Embora ainda mantenha a ideia de que a sobrevivência é uma reminiscência de outra totalidade histórica que não a presente, o autor sugere que o que está fora de seu tempo não é a subjetividade negra, mas o racismo. Afinal, o racismo seria fruto de um momento histórico em que o branco imperava, algo que já não mais acontecia.

O ideal da brancura, tal como o ilustramos anteriormente, nas condições atuais, é uma sobrevivência que embaraça o processo de maturidade psicológica do brasileiro, e, além disso, contribui para enfraquecer a integração social dos elementos constitutivos da sociedade nacional (RAMOS, 1995, p. 231).

A partir da segunda metade dos anos 1950, Ramos não utiliza mais o conceito de sobrevivência para pensar as relações raciais. Porém, ele não deixa de pensar o problema do cruzamento da historicidade africana com a historicidade europeia. Para isso, ele voltará para a história viva da África, para a história que se fazia no tempo presente, mais designadamente, para a história das lutas anticoloniais. De certo modo, ele acreditava que essas lutas mostrariam como as historicidades seriam amarradas dali para frente. E essas historicidades constituem algo que o conceito de sobrevivência, com seus elementos transhistóricos, jamais daria conta de abarcar. O autor aponta como os agentes desse processo de descolonização, assim como ele fez com diversos conceitos como assimilação e sobrevivência, aumentam a desconfiança com as categorias do humanismo europeu e mostram como elas falsificam a história. Nesse sentido, ele elogia a obra de um grande intelectual africano por desvelar esse processo:

Numa delas, *Nations nègres et culture*, Cheik Anta Diop denuncia o que chama de “falsificação da história”, devida, em grande parte, ao fato de que tem sido escrita do ponto de vista europeu. Seu livro, tentativa de rever um aspecto da história universal (as origens da civilização egípcia)

à luz do ponto de vista da África Negra, se inscreve na reação de autodefesa do “povo africano”, tendente a “eliminar o mal cotidiano que nos causam as terríveis armas culturais a serviço do ocupante” (RAMOS, 1996, p. 49).

A sociologia crítica de Guerreiro Ramos foi aos poucos constatando que muitas das categorias da sociologia euro-norte-americana retiravam a agência da pessoa negra. Todo seu trabalho foi no sentido de mostrar que o destino do povo negro não pode ser enquadrado dentro de nenhuma teoria que imobilize a história, retendo as relações de poder ao momento de hegemonia dos povos brancos. Em sentido contrário, para ele a história deve guardar sempre algo de um devir indeterminado, característica essencial de toda a luta:

O negro-vida é, entretanto, algo que não se deixa imobilizar; é despistador, protético, multiforme, do qual, na verdade, não pode dar versão definitiva, pois é hoje o que não era ontem e será amanhã o que não é hoje. Malformuladas as retratações verbais do negro no Brasil, elas já estão caducas ou já se revelam falsas, porque o negro-vida é como o rio de que fala Heráclito, em que não se entra duas vezes. Eis por que toda atitude de formalização diante do negro conduz a apreciações ilusórias, inadequadas, enganosas. E é uma atitude de formalização que está na raiz da quase totalidade dos estudos sobre o negro no Brasil, (RAMOS, 1995, p. 215-216).

Desta perspectiva, enquanto sujeitos da luta anticolonial, Ramos vê os povos negros sentando-se à mesa para repensar a cultura universal, uma conversa onde não interessam as escalas de pureza dos costumes, mas o diálogo e a hibridização de tradições. Isso fica evidente na passagem abaixo, com a qual fechamos esta seção:

Nas sociedades coloniais apareceram hoje quadros novos, empenhados num esforço de repensar a cultura universal na perspectiva da auto-afirmação dos seus respectivos povos. Não é um comportamento romântico que levaria esses povos ao enclausuramento, a se apegarem aos seus costumes sob a alegação realmente suicida, de

preservá-los em sua pureza; é antes uma atitude que não exclui o diálogo, pois contém a consciência de que, para ser historicamente válida, a auto-afirmação dos povos deve confluir para o estuário de todas as altas culturas da humanidade (RAMOS, 1996, p. 49).

O conceito de “sobrevivência africana” é forjado por Herskovits para pensar o passado dos povos negros como algo rico, diverso, ainda presente na vida dos povos da diáspora. Os rumos mudaram, contudo, a partir do encontro com Pierson e a possibilidade de cursar ciências sociais na ELSP. Dali em diante, Darcy foi percorrendo uma trajetória que, intermediada por Baldus e Rondon, o levou à prática de uma etnologia que, na dinâmica do seu pensamento, tornou-se sinônimo do que era – ou, ao menos, do que deveria ser – a antropologia naquelas circunstâncias históricas.

O movimento seguinte no SPI permitiu-lhe sistematizar suas pesquisas a partir da experiência de campo e da consolidação de uma tradição de estudos na área do indigenismo. Caberia ressaltar, ainda, que as pesquisas acerca das etnias indígenas mobilizaram o pensamento darcyniano pelas décadas seguintes, em sua busca pelas raízes da brasilidade. , essas sobrevivências não são produtoras de futuro, de descolonização e de uma nova humanidade. Guerreiro Ramos inicialmente mostra como a subjetividade negra pode ter recursos para superar o processo de instrumentalização da vida característico da história da civilização Ocidental. Posteriormente, ele radicaliza essa perspectiva, mostrando como os povos negros podem ajudar a ressignificar o que é ser humano. Para repensar esse devir, muitas vezes é preciso olhar para elementos políticos e sociais, e não para alguns poucos costumes de origem africana que são fossilizados pela análise das ciências sociais.



## CONCLUSÃO

Em trabalho anterior, mostramos em que medida noções-chaves da sociologia da Escola de Chicago, como, por exemplo, assimilação e aculturação, tendiam a retirar a agência da população negra, apontando o quanto faltava de cultura euro-norte-americana para ela assimilar e se integrar com igualdade nas sociedades da diáspora. Neste capítulo, concluímos que:

Enquanto a visão de Park e seus discípulos de que os descendentes de africanos nada traziam de culturalmente valioso, conduzia ao argumento de que esses povos deveriam assimilar a cultura de origem europeia para se civilizarem, intelectuais negros e negras da diáspora como W. E. B. Du Bois, Guerreiro Ramos, Abdias do Nascimento e muitos outros e outras, apostaram na capacidade dos descendentes de africanos reinventarem suas vidas a partir de sua herança cultural e, assim, darem grandes contribuições para a humanidade. Desse modo, as culturas negras não seriam dissolvidas na cultura europeia, mas, como argumentou Guerreiro Ramos, revitalizariam essa cultura com novos modos de ser e viver (CALDAS; PALLISSER, 2024, p. 27).

Como o conceito de sobrevivências aponta para práticas culturais de origem africana que estariam presentes no Novo Mundo, supostamente, esse conceito permitiria reforçar a agência daquelas pessoas envolvidas nessas práticas. No entanto, ao empreender um olhar mumificado sobre tais práticas culturais, o conceito leva, de fato, ao enclausuramento do negro a um passado idealizado, servindo unicamente como um registro histórico da evolução da humanidade e para a criação de peças de museus. Matory (2020, p. 974) explica que

para Herskovits, o termo sobrevivência descrevia as antigas e atemporais práticas africanas que remanescem – em qualquer população negra do Novo Mundo – após a

aculturação na cultura euro-americana dominante. Esta metáfora implica (e as investigações de Herskovits pressupõem) que a África é o passado do presente americano. O pressuposto é que a África é imutável e está [...] isolada do resto do mundo.

Desse modo, ao transformar a África num transcendental que é condição de possibilidade das práticas de origem africanas na América, Herskovits produz um enclausuramento dessas práticas já que, como transcendentais, elas estão fora do tempo e do espaço. A África se torna uma entidade mítica pensada fora dos processos históricos.

A elaboração empreendida por Guerreiro Ramos do conceito, antes de abandoná-lo, representou uma tentativa de pensar a subjetividade negra em movimento e as tradições africanas como um meio de criação de novos mundos. Porém, diante dos movimentos de descolonização, Ramos viu a necessidade de abandonar esse (e outros) conceitos. Nesse instante, o autor observou a necessidade de reformular novos conceitos capazes de repensar a relação entre os povos de origem europeia e os diversos outros povos antes colonizados. Um dos conceitos centrais dessa nova fase é o de "redução sociológica", que constitui todo um instrumental que ele desenvolve para explicar o processo de apropriação crítica, depurando os aspectos etnocêntricos, das tecnologias e conceitos.

Foi essa redução sociológica que Ramos fez de conceitos como o de aculturação, assimilação e sobrevivências africanas. Nesses casos, o aspecto ideológico, etnocêntrico e racista estava na essência lógica do próprio conceito. E por isso ele não viu outros meios senão descartá-los.

## REFERÊNCIAS

- BARBOSA, Muryatan Santana. **Guerreiro Ramos: o personalismo negro**. 2004. 296 f. Dissertação (Mestrado) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2004.
- CALDAS, Alan; SILVA, Nikolas Pallisser. A Crítica de Guerreiro Ramos à Escola de Chicago: Assimilação, Aculturação e Racismo. **Dados**, [s. l.], v. 67, n. 3, p.1-31, 2024. DOI: <https://doi.org/10.1590/dados.2024.673.322> Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0011-52582024000300201&tIng=pt](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0011-52582024000300201&tIng=pt). Acesso em: 17 set. 2023.
- CALDAS, Alan. **A teoria social de Guerreiro Ramos: a formação de um habitus sociológico na periferia do capitalismo**. 2021. - Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2021. Disponível em: <https://repositorio.ufscar.br/handle/ufscar/15041>. Acesso em: 28 mar. 2023.
- DU BOIS, W. E. B. Melville J. Herskovits, *The Myth of the Negro Past*. **The Journal of Negro History**, [s. l.], v. 27, n. 1, p. 115–118, 1942. Disponível em: <https://www.journals.uchicago.edu/doi/10.2307/2715101>. Acesso em: 9 abr. 2024.
- HERSKOVITS, Melville J. **The myth of the negro past**. Harper & Brothers Publishers. New York. London. 1941.
- MAIO, Marcos Chor. A História do Projeto UNESCO: estudos raciais e ciências sociais no Brasil. Tese (doutorado) Ciência Política. Instituto Universitário de Pesquisas do Estado do Rio de Janeiro, IUPERJ, Brasil. 1997.
- MAIO, Marcos Chor. O Projeto Unesco e a agenda das ciências sociais no Brasil dos anos 40 e 50. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 14, n. 41, p. 141–158, out. 1999. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0102-69091999000300009> . Disponível: <https://www.scielo.br/j/rbcsoc/a/QZnghFsznmKFLtHyMWpnwHk/?lang=pt>. Acessado em:
- MATORY, J. Lorande. O navio de volta para casa: tropos analíticos como mapas da e para a história cultural da diáspora africana. **Contemporânea**, v. 10, n. 3 p. 969-993 Set.-Dez. 2020. DOI: <https://doi.org/10.31560/2316-1329.v10n3.6>. Disponível em: <https://www.contemporanea.ufscar.br/index.php/contemporanea/article/view/1015/pdf>. Acessado em: 31/05/2024.
- DANTAS, José Alves *et al*. Regulação da auditoria em sistemas bancários: análise do cenário internacional e fatores determinantes. **Revista Contabilidade & Finanças**, São Paulo, v. 25, n. 64, p. 7-18, jan./abr. 2014. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/S1519-70772014000100002>. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1519-70772014000100002&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1519-70772014000100002&lng=en&nrm=iso). Acesso em: 20 maio 2014.

MINTZ, Sidney W. Melville J. Herskovits and Caribbean Studies: A Retrospective Tribute. **Caribbean Studies**, v. 4, n. 2, p. 42-51, jul.1964.

RAMASSOTE, Rodrigo. Melville J. Herskovits (1895-1963) e a antropologia do Caribe entrevista com Kevin A. Yelvington. **Cadernos de Campo**, São Paulo, n. 25, p. 343-364, 2016. DOI: DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v25i25p343-364> Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/118041>. Acessado em: 15/04/2024.

RAMOS, Alberto Guerreiro. Entrevista a Abdias do Nascimento. **Diário Trabalhista**, Rio de Janeiro, mar. 1946. Problemas e aspirações do negro brasileiro, p. 6.

RAMOS, Alberto Guerreiro; NASCIMENTO, Abdias do. **Relações de raça no Brasil**. Rio de Janeiro: Quilombo, 1950.

RAMOS, Alberto Guerreiro. **Introdução crítica à sociologia brasileira**. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1995 [1946].

RAMOS, Guerreiro. **A redução sociológica**. 3. ed. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1996.

SILVÉRIO, V. R.; DOS SANTOS, H. E.; OLIVEIRA DA COSTA, F. RACISMO ACADÊMICO E FORMAÇÃO DAS CIÊNCIAS SOCIAIS NA AMÉRICA: W.E.B. DU BOIS E A INTERSECCIONALIDADE ENTRE CIÊNCIA E POLÍTICA. **Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)**, [S. l.], v. 12, n. 32, p. 333-366, 2020. Disponível em: <https://abpnrevista.org.br/site/article/view/891>. Acesso em: 16 abr. 2024.

YELVINGTON, Kevin A. Melville J. Herskovits e a institucionalização dos Estudos Afro-Americanos. In.: PEREIRA, Cláudio e SANSONE, Livio (org.). **Projeto Unesco no Brasil: textos críticos**. EDUFBA, Salvador. 2007. p 149-172.

# 10

*Diogo Valença de Azevedo Costa*

## **FLORESTAN FERNANDES E O ESTILO *LUMPEN* DE PENSAMENTO:**

**UMA SOCIOLOGIA MARGINAL  
NA PERIFERIA DO CAPITALISMO<sup>83</sup>**

83

Versão ampliada do texto apresentado na mesa-redonda *(Re)leituras do Pensamento Social Brasileiro*, no dia 30 de agosto de 2022, durante o **I Colóquio (Re)leituras desde o Pensamento Social Brasileiro: um balanço crítico**, transmitido *on-line* pelo Instituto Humanitas de Estudos Integrados da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). O presente trabalho foi produzido no âmbito do projeto de pesquisa "O artesanato intelectual de Florestan Fernandes: uma perspectiva latino-americana sobre o desenvolvimento", financiado com recursos do Edital Universal 2021 do CNPq (Processo 4200043/2021-7).

DOI: [10.31560/pimentacultural/978-85-7221-177-2.10](https://doi.org/10.31560/pimentacultural/978-85-7221-177-2.10)

## INTRODUÇÃO

Propor uma (re)leitura do pensamento social brasileiro a partir do estudo sociológico da obra de Florestan Fernandes, o que tentarei fazer muito brevemente neste artigo, é uma das tarefas mais complexas e desafiadoras. A fortuna crítica sobre o autor já se apresenta bastante extensa, diversa e plural. Assim, minhas afirmações constituem um diálogo com parte significativa dessas reflexões anteriores. Mas deixarei implícitas as referências a elas, pois meu objetivo consiste em afirmar novos caminhos possíveis de interpretação da trajetória acadêmica e política de Florestan, bem como da importância de sua obra sociológica para o debate teórico e o enfrentamento prático dos dilemas contemporâneos das sociedades periféricas de capitalismo dependente na América Latina e, especificamente, no Brasil.

O resgate da noção *mannheimiana* de estilo de pensamento, tal como foi elaborada na sua tese sobre o conservadorismo alemão do século XIX e nas suas considerações sobre as mentalidades utópicas em *Ideologia e utopia* (MANNHEIM, 1986), nos ajuda a combinar interpretativamente a análise interna da obra e a explicação dos determinantes sociológicos da produção cultural. Pouca ou quase nenhuma atenção tem sido dada aqui, no Brasil, a essa potencialidade metodológica da sociologia *mannheimiana* do conhecimento. O pressuposto desse tipo de investigação é o de que as maneiras específicas de amarração lógica das categorias de pensamento revelam configurações ideológicas e políticas particulares. Já na própria leitura interna da obra é possível, por isso, se valer de critérios de análise especificamente sociológicos, os quais deverão ser combinados ao exame das mediações institucionais e culturais.

No caso de Florestan, muita tinta tem sido gasta para localizar sua posição no campo acadêmico das ciências sociais brasileiras, tecendo-se, com isso, ilações apressadas na caracterização de seus horizontes teóricos, metodológicos, políticos e epistemológicos.

Assim, por exemplo, ao opor-se ao estilo ensaísta, beletrista, bacharelesco, escolástico e “pré-científico”<sup>84</sup>, a sua sociologia passa a ser vista como a encarnação de uma linguagem cientificista, positivista, sociologista e presa à concepção da autonomia intelectual do especialista - que agiria politicamente na sociedade, mas, situado num patamar acima das perspectivas das diferentes classes, falaria somente em nome de sua profissão. Florestan, como exemplo do intelectual moderno *bourdieusiano*, seria o produto mais acabado das missões estrangeiras que fundaram a Universidade de São Paulo (USP) e suas inovações advêm apenas do aperfeiçoamento do padrão de trabalho científico e acadêmico que foi para cá transplantado. O sociólogo paulistano faria parte de um mito de origem da própria USP e seu nome expressaria a continuidade, numa espécie de reflexo invertido da realidade, do projeto científico e acadêmico original.

Essa leitura esquece as suas críticas precoces ao naturalismo nas ciências sociais, sua incorporação atenta do pensamento de Mannheim já a partir de 1942 e seu contato com a crítica ideológica marxista, estruturante das posições teóricas elaboradas na sua introdução de *A crítica da economia política*, de 1946, e na sua polêmica com o sociólogo baiano radicado no Rio de Janeiro, Luiz Aguiar da Costa Pinto, num seminal ensaio de 1947 intitulado *O problema do método na investigação sociológica*<sup>85</sup>. Aliás, Florestan nunca considerou que o intelectual pudesse estar acima das classes e, talvez, como alguns críticos marxistas sugerem, nem o próprio Mannheim, para quem a *intelligentsia* constituiria uma camada intersticial, “relativamente livre e flutuante” (*relativ freischwebende Intelligenz*), situada “entre as classes”, e não acima delas. No trabalho de aproveitamento acadêmico para a disciplina de Emílio Willems, na Escola Livre de Sociologia e Política, escrito em 1946, sobre a política como ciência

84 Utilizo o termo pré-científico porque Florestan o utiliza para caracterizar a produção sociológica localizada em fins do século XIX até a década de 1930.

85 Todos esses trabalhos podem ser consultados em Fernandes (1974; 1976).

em Karl Mannheim, as ideias de Florestan são muito diferentes do reducionismo cientificista e positivista que encontramos em algumas das interpretações de sua fase marcadamente acadêmica – estabelecida, em geral, a partir de seu ingresso como estudante na USP, em 1941, até sua aposentadoria compulsória em decorrência da ditadura civil-militar e do AI-5 em 1969 – nas ciências sociais.

Nos ensaios contidos em *A sociologia numa era de revolução social* (FERNANDES, 1963), livro representativo de seu pensamento durante início da década de 1960, também não encontramos a noção ilusória de um intelectual situado acima dos conflitos de grupos, categorias sociais e classes. Muito pelo contrário, o sociólogo Florestan estava diretamente imerso nesses conflitos, falando a partir da perspectiva particular de sua especialidade acadêmica, mas, ao mesmo tempo, assumindo uma posição política que julgava corresponder à defesa democrática dos interesses da maioria do Povo. Embora não vinculasse suas formulações sociológicas a nenhuma classe em particular, não entendia estar situado sobre os conflitos, mas em meio aos tensionamentos sociais. Assim, julgando extrair das correlações de forças políticas um equilíbrio provisório, instável, propunha soluções reformistas como ponto de partida para mudanças futuras de estrutura mais radicais na superação dos dilemas históricos, sociais e culturais brasileiros. Enquanto as diferentes camadas sociais aceitassem as premissas do desenvolvimento social, embora cada uma interpretasse e pretendesse aproveitar os benefícios desse desenvolvimento de acordo com suas aspirações subjetivas e interesses sempre limitados pelas possibilidades objetivas, a situação de equilíbrio instável, provisório e precário permitiria avanços democráticos e de participação ampliada. Essa foi a situação das experiências populistas da vida republicana brasileira, período no qual Florestan trilhou maior parte da sua carreira de professor universitário.

O reformismo radical de Florestan será substituído por uma perspectiva revolucionária na década de 1970, mas esse processo não ocorreu de maneira abrupta, da noite para o dia. Porém, a ruptura



entre um momento e outro se dá na continuidade de seu estilo *lumpen* de pensamento. O que caracteriza o estilo social de pensamento seria, sobretudo, a representação do tempo histórico e as formas particulares de combinação entre presente, passado e futuro. O pensamento conservador se volta para o passado, percebendo o presente e o futuro como uma reatualização desse passado histórico e utópico; já o pensamento liberal se direciona para o eterno presente, encarando o passado e o futuro como polos simétricos que se anulam; por fim, o estilo socialista de pensamento percebe o presente em suas potencialidades futuras e o passado como um elemento fundamental para compreender o tempo histórico presente como um campo de conflitos. Chamo atenção para o estilo *lumpen* na reflexão sociológica de Florestan Fernandes, pois, dada sua origem social precária e plebeia, os elementos de tensionamento que apontam para um futuro de transformações radicais, na perspectiva socialista, não admitem conciliações. Essa perspectiva radical, que não suporta a conciliação pelo alto, é um dos motivos do seu entusiasmo pela leitura de *Os condenados da terra*, de Frantz Fanon (1961), um elemento fundamental do processo de teorização política de suas categorias histórico-estruturais de *capitalismo dependente* e *autocracia burguesa*.

Esse conjunto de circunstâncias sintetiza-se numa palavra recorrente nos escritos sociológicos de Florestan, que sempre remete à *saturação* histórica dos seus conceitos e categorias de análise. Ele não se interessava diretamente por se projetar como um grande teórico no campo da sociologia *sistemática* ou *formal*, uma das seis subdivisões da sociologia que propôs durante certo período. Foi voltando-se para o cultivo das *sociologias comparada, descritiva e diferencial* ou *histórica* (esta última com muito mais intensidade), que iria reconstruir a formação social brasileira no plano de suas especificidades histórico-concretas e particulares, mas, ao mesmo tempo, propondo o seu modelo de capitalismo dependente como um *tipo extremo*, noção sociológica que irá desenvolver a partir das

sugestões metodológicas de Karl Marx, em *Fundamentos empíricos da explicação sociológica* (FERNANDES, 1978). Não é certo que Florestan tenha abandonado a ambição teórica de trazer grandes contribuições para a sociologia sistemática, deixando esse campo de trabalho livre para os colegas sociólogos das nações de capitalismo central. A grande teoria, se lembrarmos o termo irônico cunhado por Wright Mills para se referir à teorização *parsoniana*, não deveria apenas ser produzida nos centros para ser aplicada nas periferias.

Na verdade, ele compreendeu que sua posição marginal – no sentido social, graças à sua origem *lumpen*, e geopolítica, devido à sua perspectiva de um sociólogo situado numa das periferias do sistema capitalista mundial – seria relevante para formular críticas às teorias gerais do desenvolvimento capitalista forjadas nos centros imperialistas a partir do caso concreto que se propôs a analisar e, num movimento de retorno, quando se apropriou da “síntese de múltiplas determinações”, avançar numa proposta teórica mais compreensiva, abarcadora e inclusiva de diferentes formações sociais. Assim, sua noção de capitalismo dependente não diz respeito apenas ao Brasil e à América Latina, mas apanha, também, os dinamismos mais globais do capitalismo em escala mundial. Há uma dialética entre o universal e o particular na interpretação de Florestan sobre o capitalismo dependente que precisa ser enfatizada. Com isso, quero dizer que não podemos compreender o capitalismo contemporâneo sem passar pela leitura atenta de sua obra sociológica e de outras vertentes, como a chamada teoria marxista da dependência na América Latina. Sem dúvida, serão necessários novos esforços de mediação histórica e reatualizações de seu pensamento, pois há processos que o sociólogo brasileiro não poderia jamais ter imaginado, e seus trabalhos estão vinculados às circunstâncias históricas de sua época. Porém, devemos ficar atentos às breves sugestões de seus últimos escritos sobre as possibilidades de regressão neocolonial, as constituições de periferias internas nos centros imperialistas e, portanto, a exacerbação e a generalização de características do capitalismo dependente.

A maioria dos trabalhos sobre o autor vincula sua produção sociológica à história das ciências sociais brasileiras, e pouco falam de sua inserção latino-americana. Acredito que isso acarreta certo viés na compreensão exata do significado e da importância de sua obra. É desconhecida, por exemplo, sua troca de correspondência com Sergio Bagú, intelectual argentino radicado no México que ele considerou ser um pioneiro, ao lado de José Carlos Mariátegui e Caio Prado Jr., na compreensão das especificidades das formações coloniais latino-americanas e da transição para o capitalismo dependente. Ao mesmo tempo, nosso autor foi considerado por Aldo Solari (sociólogo uruguaio que projetou um estudo sociológico comparado das universidades na América Latina, buscando a colaboração de seu colega brasileiro, Florestan) e dois de seus colaboradores, no livro *Teoría, acción social y desarrollo en América Latina* (SOLARI *et al.*, 1976), um dos representantes da sociologia científica na América Latina, ao lado de José Medina Echavarría e Gino Germani. Nesse sentido, uma (re)leitura atual da obra de Florestan e de sua inserção no pensamento social brasileiro deve questionar o seu lugar na América Latina. Nas páginas a seguir, abordarei, em linhas gerais, seu estilo *lumpen* de pensamento e sua inserção latino-americana, como uma forma de (re)pensar suas contribuições ao pensamento social brasileiro.

## O ESTILO *LUMPEN* DE PENSAMENTO

Nascido em 22 de julho de 1920, filho de Dona Maria Fernandes, uma imigrante portuguesa, lavadeira e empregada doméstica analfabeta, Florestan viveu os anos iniciais de sua infância na casa da família Bresser de Lima, onde sua mãe trabalhava. A escolha de seu nome se deve a uma homenagem ao motorista dos Bresser, um alemão chamado Florestan, que ajudara Dona Maria a enfrentar algumas dificuldades durante a gestação, em especial

cedendo seu café da manhã para que a colega grávida pudesse se alimentar em condições melhores. O *choffeur*, então, procurava tomar sua primeira refeição do dia numa padaria próxima ao emprego.

O elemento biográfico que mais nos interessa quanto à escolha do nome Florestan, no singelo reconhecimento de sua mãe a seu colega de trabalho pela ajuda solidária, diz respeito a uma situação existencial compartilhada pelas camadas populares brasileiras. Quase quatrocentos anos de violência colonial e neocolonial direta, depois mais de um século de vida republicana sem a universalização de direitos sociais e de cidadania, reforçaram uma objetificação e despersonalização das pessoas que representam o povo brasileiro, o negro, o indígena, a mulher, o trabalhador do campo e da cidade, os despossuídos e condenados do Terceiro Mundo. Antes de se afirmarem politicamente, “os de baixo”, como costumava falar nosso autor, precisavam lutar pelo direito a serem identificados pelo próprio nome. Nas lutas antirracistas, os militantes dos movimentos negros brasileiros se recusam a serem chamados de “este negro” ou “este preto” e afirmam possuir nome e sobrenome. Numa postura mais radical de reapropriação de sua herança cultural, assumem nomes africanos.

A madrinha do menino, Dona Hermínia Bresser de Lima, considerava que seu nome não seria adequado para alguém com suas origens sociais e o chamava de Vicente. Florestan-Vicente vivencia sua primeira infância no confronto entre dois mundos: de um lado, o da opulência, no qual conhece a cultura ilustrada e de imitação dos padrões europeus, típica das elites econômicas brasileiras representadas pela família de sua madrinha; de outro, o da pobreza, proveniente de uma história de deslocamento, desenraizamento e desagregação familiar, característica das condições de mobilidade espacial, itinerância e migração das camadas populares. Serão as confrontações entre esses dois mundos, complementares, mas, ao mesmo tempo, antagônicos, os elementos constituintes das experiências pré-teóricas do sociólogo paulistano. As marcas profundas que lhe foram aí impressas irão estar presentes no seu modo posterior de praticar e pensar as ciências sociais.

Os choques entre as realidades da mãe e da madrinha talvez tenham alcançado o ponto máximo quando Hermínia propôs a Dona Maria que ela lhe desse seu filho. É possível que os conflitos cotidianos entre o universo camponês, popular, comunitário e de trabalhadora doméstica, de sua mãe, e o aristocrático, elitista, individualista de uma das famílias quatrocentonas de ex-senhores de escravos, em São Paulo, explique o afastamento do afilhado da casa de seus padrinhos. O menino Florestan continuará a manter contato com os Bresser de Lima, mas a firmeza e dignidade de Dona Maria, bem como sua ética e visão de mundo tão particular, de raiz popular, alimentavam como valor um apego aos laços de sangue e ao compartilhar da convivência humana. Estava inteiramente fora de cogitação que seu filho fosse criado por outra família. O menino Florestan-Vicente, vivendo com sua mãe nos cortiços de São Paulo, passa a trabalhar aos seis anos de idade, ganhando a vida em serviços típicos das camadas subalternas.

O contraste entre os dois mundos, os da riqueza e da pobreza, pululava na sua imaginação. De um lado, as agruras, durezas e decepções de uma criança ingressa precocemente no mundo adulto do trabalho e, de outro, a solidariedade de diferentes pessoas dos dois mundos que conhecera durante sua infância, adolescência e juventude. Essas pessoas iriam lhe ajudar a superar a condição subalterna, *lumpen*, e conquistar a situação de classe média. O dilema político e existencial de Florestan será, contudo, o de sempre se manter fiel ao seu grupo social de origem. Mesmo o socialismo marxista, que depois irá incorporar, não deixará de lado essa marca *lumpen*, pois não procurava imitar e copiar o padrão da análise de classes sociais tipicamente europeu. Ele pensou as possibilidades de uma transformação socialista no Brasil sempre incluindo as grandes massas, o povo negro, o indígena, e não apenas as classes trabalhadoras no sentido clássico.

Os percalços cotidianos de uma criança precocemente jogada no mundo laboral dos adultos e as redes de relações construídas nos vários empregos pelos quais passou, a partir das quais

se começou a estruturar sua consciência social *lumpen* proletária, representam a sua primeira grande fonte de aprendizagem sociológica. Essa sociologia recebida das duras lições da vida iria manter vivo, dentro de si, o menino Vicente, um *alter ego* que simbolizava sua origem social. Não há dúvidas de que o próprio Florestan assumiu o seu lado Vicente como parte de seus horizontes éticos. Assim, numa entrevista, em 1984, ao programa televisivo *Vox Populi*, irá responder à pergunta do seu filho, o jornalista Florestan Fernandes Jr.:

[...] Vicente era meu nome quando criança. Meu nome de batismo é Florestan. Então existia uma dualidade de nomes e Vicente é uma figura que me acompanha até um certo momento da minha vida, porque, para os familiares e para conhecidos, eu não era Florestan. E passei a ser conhecido como Florestan depois que, na carreira intelectual, o nome pegou e ninguém me chamava de Vicente, porque, naturalmente, ninguém conhecia esse apelido. É claro que, como Vicente, eu tive uma vida sofrida, vida de criança de origem muito pobre, praticamente *lumpen*, que começa a trabalhar com seis anos, que conhece junto com sua mãe as piores privações, que sofria frustrações e ansiedades típicas das crianças pobres. Portanto, o Vicente sofreu muito e teve de abrir o seu caminho com muita dificuldade. Entretanto, o Florestan também encontrou um caminho difícil. Eu não saberia dizer qual das figuras foi mais difícil para mim ao longo da vida. É claro que às vezes as privações são terríveis de enfrentar. Não é agradável ser uma criança de seis anos e estar ansiosa esperando, quem sabe, se a madrinha me traz um presente no fim do ano. De outro lado, era desagradável vestir um paletó velho, de adulto, e andar com ele da Rua Major Diogo até a Rua José Bonifácio, esquina com a Quintino Bocaiúva. Era realmente ridículo, trágico... [Pergunta do apresentador do programa *Vox Populi*: "E qual foi exatamente a influência do Vicente nas ideias socialistas de Florestan?]. O Vicente não teve influência no plano das ideias, teve influência no plano do caráter. Eu nunca deixei de ser Vicente nesse plano. Quer dizer, o que há de bom em mim é o Vicente que não morreu.

Embora eu não tenha um duplo, eu não tenha um desdobramento de personalidade, eu não tenha o problema que muitos apresentam de uma dupla personalidade. Mas, na medida em que eu sou uma pessoa que foi apresentada aqui como um rebelde [*no começo do programa, o apresentador caracteriza o entrevistado como um intelectual rebelde*], esse rebelde nasce do passado que eu enfrentei. E eu sou leal a ele quando me identifiquei com o socialismo revolucionário e com o marxismo. De modo que, para resumir, eu diria que o Florestan sofreu decepções mais graves e profundas, que não vinham dele, vinham das impossibilidades da sociedade brasileira e que não afetam propriamente a mim, porque depois eu me tornei um professor, uma pessoa de classe média que tem muito mais do que deveria ter. É vergonhoso que alguém tenha coisas demais. Então, realmente me pesa o fato de que acabei adquirindo uma posição diversa. Mas o que pesa, o que é difícil para mim, é a situação média: o fato de haver tanta miséria no Brasil e de não termos saída, de não conseguirmos criar uma situação na qual os que são privados de meios de sobrevivência, de subsistência, de educação, logrem transformar a sociedade e criar para si próprias condições de felicidade humana (FERNANDES, 1984)<sup>86</sup>.

Os tensionamentos conceituais internos de sua obra sociológica refletem aspirações profundas de transformações coletivas das pessoas de origem popular. Essas tensões construtivas passam a se traduzir numa autoexigência intensiva, no plano ético da formação da personalidade, constitutivas das análises sociológicas de Florestan. Suas categorias de pensamento não só estavam eivadas do ponto de vista dos grupos colonizados, subalternizados e despossuídos, mas profundamente imbuídas de um sentido histórico voltado ao futuro. Assim, ao examinar os conflitos das forças sociais do tempo presente, a partir da análise dos impasses das lutas políticas passadas

86

A entrevista se encontra disponível no *youtube*. A parte transcrita se inicia aos seis minutos e oito segundos (6:08) e termina aos dez minutos e dezoito segundos (10:18). Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=0u\\_x-6m\\_mQI](https://www.youtube.com/watch?v=0u_x-6m_mQI). Acesso em: 21 de julho de 2022.

e das possibilidades atuais de transformação, Florestan enxerga os dilemas das nossas sociedades como caminhos alternativos, potencialmente realizáveis no futuro, mas nunca determinações impassivelmente fatalistas ou inexoráveis.

Quem almeja incansavelmente por mudanças sociais profundas, radicais e estruturais, em sua própria sociedade, compreendida em termos de incorporação dos mais pobres e construção de horizontes mais justos e igualitários para as classes trabalhadoras, não se contenta com soluções paliativas e provisórias, mas enxerga o futuro como possibilidades em transformação. A institucionalização do ensino e da pesquisa das ciências sociais em São Paulo, fruto das missões estrangeiras, em particular francesa, que fundaram a USP, não encontrarão, por isso, em Florestan, apenas o seu produto mais acabado. A ciência que irá praticar não será simplesmente uma reprodução ou cópia, como mera aplicação da linguagem e dos critérios acadêmicos, transplantados para o Brasil.

A linguagem científica – que tanto diferencia nosso autor dos estilos beletistas, bacharelescos e ensaístas da tradicional cultura colonizada das elites brasileiras – também supera seus horizontes culturais originários, pois irá realizar sínteses próprias das tradições clássicas e modernas das ciências sociais europeias e norte-americanas, em face das tentativas precedentes (mais ou menos situadas entre fins do século XIX e os anos 1930) de elaborar novas interpretações da realidade brasileira. No seu processo de construção intelectual autônoma, em que passa a ressignificar as matrizes de pensamento ocidental num contexto ideológico bastante diverso, a perspectiva *lumpen* de futuro irá orientar, em primeiro lugar, sua auto-exigência sociológica de uma interpretação fundamentada empírica e teoricamente. Em segundo, sua reaproximação com o estilo ensaísta, numa reconstrução histórica de larga duração, mas que não o vincula de maneira provinciana à sua sociedade nacional, indo além, numa tentativa de abarcar as formações sociais latino-americanas.



O livro *A revolução burguesa no Brasil* (1975), não por acaso visto pelo autor como um *ensaio de interpretação sociológica*, representa uma reapropriação política original do velho *ensaísmo* histórico brasileiro, mas, agora, sob a ótica do *lumpen* como camada social potencialmente produtora de conhecimentos.

Abordarei a visão conjunta de Brasil e América Latina de Florestan como uma tentativa de sinalizar para novos rumos de interpretação de sua obra sociológica, para além das nossas fronteiras nacionais e mais atentos ao contexto latino-americano de sua produção intelectual. Por fim, procuro vincular a síntese teórica do autor sobre Brasil e América Latina a seu estilo de pensamento *lumpen*, radical-popular e socialista.

## O BRASIL EM PERSPECTIVA LATINO-AMERICANA

Três livros sintetizam a visão teórica de Florestan sobre Brasil e a América Latina: *A integração do negro na sociedade de classes* (1964), *A revolução burguesa no Brasil* (1975) e *Da guerrilha ao socialismo: a revolução cubana* (1979)<sup>87</sup>. Esses trabalhos revelam um esforço de compreensão conjunta, desvelando as raízes do passado que atuam no presente em ebulição e sinalizam alternativas futuras.

Não seria possível abordar todo o conteúdo de cada um dos livros, por isso me dedicarei a apresentar os elementos essenciais que os tornam trabalhos entre si solidários na construção de uma imagem do Brasil e da América Latina.

87 Os anos correspondem às datas originais de publicação das obras. As referências efetivamente consultadas no presente trabalho, exceto a última, não coincidem com as respectivas primeiras edições. De agora em diante, os títulos serão referidos, simplificada e genericamente, como *A integração do negro*, *A revolução burguesa* e *Da guerrilha ao socialismo*.

A categoria *dilema racial*, que emerge em *A integração do negro*, assume um sentido latino-americano compreensivo. Não apenas o Brasil, mas outros países se deparam com o *racismo* na consolidação do modo de produção capitalista. A exploração econômica sempre foi acompanhada de combinações históricas dos sistemas de estratificação por *castas* e *estamentos*, com forte conteúdo racial. Assim, formas de exploração e dominação por *classes* se misturam com o racismo. Um marxismo desvinculado dessa determinação histórico-concreta alimenta uma visão eurocêntrica dos países latino-americanos, sem considerar que essa visão homogeneizadora, em termos do passado europeu, também seria ilusória. O internacionalismo proletário sempre sofreu a oposição das diferenciações étnicas e nacionais, se julgarmos pela cisão de 1914, causada pelo apoio do Partido Social-Democrata da Alemanha (SPD), de Karl Kautsky, à concessão dos créditos de guerra para ingresso da Alemanha no conflito mundial. A partir de fins do século XIX, ao se espraiar para países semifeudais como a Rússia e o Terceiro Mundo colonizado, o marxismo deparou-se ainda mais intensamente com as questões nacionais, étnicas e raciais associadas à expansão imperialista.

Nos países da América Latina, como Bolívia, Peru, Equador, Colômbia, Chile, Argentina e México, dentre outros, o racismo configura-se como uma prática histórica genocida contra os povos originários, que representam contingentes expressivos, mas, também, contra a população minoritária afrodescendente. Nesse sentido, podemos dizer que a análise do dilema racial brasileiro possui uma dimensão latino-americana.

Tomando o exemplo concreto de São Paulo, “uma das comunidades industriais em que o regime de classes sociais se desenvolveu de modo mais intenso e homogêneo no Brasil”, afirma Florestan que o dilema racial “se caracteriza pela forma fragmentária, unilateral e incompleta com que esse regime consegue abranger, coordenar e regular as relações raciais”. Tais relações “não são totalmente absorvidas e neutralizadas, desaparecendo atrás das relações de classes”.

As relações raciais irão se sobrepor a estas últimas, as relações de classes, “mesmo onde e quando as contrariam, como se o sistema de ajustamentos e de controles sociais da sociedade de classes não contivesse recursos para absorvê-las e regulá-las socialmente” (FERNANDES, 2008, p. 571). O dilema racial se define como um “fenômeno estrutural de natureza dinâmica”, em que o atraso cultural de relações raciais assimétricas será constantemente recomposto no contexto da modernidade capitalista. A situação ambígua apontada por ele é a de que, a partir dos valores sagrados da ordem social competitiva, todos os indivíduos deveriam dispor de certa igualdade de oportunidades ou que essas disparidades não fossem, pelo menos, das mais perversas. Contudo, os padrões assimétricos de relações raciais – herdados do antigo regime senhorial, que se prolongaram no Brasil Império e nas primeiras décadas da República - permaneceram quase intactos, sofrendo algumas impulsões igualitárias apenas em meados do século XX, quando o negro consegue se classificar no sistema de classes, ainda que nas posições menos prestigiadas. Aqueles padrões, portanto, não entram em colapso - como supostamente deveriam entrar, se a história se realizasse num plano ideal - com a emergência do capitalismo. Esse círculo vicioso só poderia ser quebrado por um amplo e autêntico movimento antirracista, para além das linhas divisórias da estratificação racial entre negros e brancos.

As reflexões de Florestan sobre o dilema racial constituem o ponto de partida para sua análise do Brasil como um *caso extremo* de capitalismo dependente. Nos termos de sua sociologia *diferencial* ou *histórica*, o *caso* ou *tipo extremo* se aproximaria da construção de um modelo analítico capaz de caracterizar determinada estrutura social nas suas etapas mais integradas e diferenciadas de desenvolvimento. Por exemplo, a Inglaterra, como forma mais avançada de capitalismo, utilizada como modelo, por Marx, em *O capital* (1867). A comparação implícita com outros países da América Latina está presente na noção de *caso extremo*, pois o Brasil sinalizaria os dilemas históricos futuros de outras formações sociais de origem colonial, periféricas, dependentes e submetidas à dominação imperialista.

Nos textos de Florestan escritos após *A integração do negro*, as conexões de sentido entre dilema racial, subdesenvolvimento, capitalismo dependente, contrarrevolução e autocracia burguesas se tornarão mais explícitas. O dilema racial atua não apenas como fundamento do subdesenvolvimento dependente, pois os tipos de exploração e dominação associados ao racismo permitem a constituição de uma “massa marginal” funcional à extração extra de mais-valia (nas formas *absoluta* e *relativa*) das classes trabalhadoras; mas, também, como efeito de reforço ao aprofundamento dos nexos coloniais, neocoloniais e imperialistas externos. A dinâmica interna das classes sociais nas sociedades brasileira e latino-americanas pauta-se pela dialética das contradições de classe no plano internacional, externo. Esses foram os primeiros passos da formulação de Florestan de suas contribuições mais específicas ao debate sociológico sobre a dependência. Alguns dos trabalhos reunidos em *O negro no mundo dos brancos*, livro publicado em 1972, sugerem sua compreensão teórica da retroalimentação entre dilema racial e capitalismo dependente. No ensaio *Os aspectos políticos do dilema racial brasileiro*, diz:

[...] embora não exista, para a estrutura econômica da sociedade de classes brasileira, qualquer interesse em evoluir para o padrão sistemático de preconceito e de discriminação raciais (como o que existe nos Estados Unidos ou na África do Sul), o tipo de capitalismo dependente e subdesenvolvido imperante não pode prescindir da concentração racial da renda e do poder (e, em consequência, das formas pré ou subcapitalistas de exploração e de expropriação econômicas e de dominação política que ela envolve). (FERNANDES, 2007, p. 305)

A formação social brasileira combina, de modo historicamente particular, relações de exploração especificamente capitalistas com formas não capitalistas, emergentes do passado colonial, mas recompostas em novas configurações, assemelhadas ao trabalho escravo e a outras modalidades personalistas e semi-servis. Ao invés de serem incompatíveis com o capitalismo dependente,

essas formas extremamente perversas de exploração e dominação das forças de trabalho representam uma dimensão normal do tipo de desenvolvimento capitalista estabelecido nas periferias do sistema mundial. Nesse sentido, foi a problemática da questão racial que conduziu Florestan ao questionamento das revoluções burguesas em países de origem colonial e das etapas históricas do capitalismo dependente, com o qual passou a refletir comparativamente em termos mais amplos latino-americanos.

O processo de descolonização no Brasil e em outros países da América Latina teria sido interrompido nos mais diversos níveis da política, cultura e economia. Tais revoluções inconclusas não seriam exceções, mas a regra geral sob o capitalismo dependente.

Os tempos históricos das *revoluções interrompidas* são entre si dissociados, dado que a aceleração da modernização econômica não corresponde a correlatas democratização política e socialização da esfera cultural. Assim, os fenômenos de *demora cultural* não seriam passageiros, mas histórica e estruturalmente reversíveis, criando situações de reconfiguração permanente de desigualdades sociais incompatíveis com padrões de desenvolvimento capitalista autônomo. A ruptura com a situação de dependência, fosse ela de tipo colonial, neocolonial ou capitalista dependente, seria a condição *sine qua non* para superar os dilemas do subdesenvolvimento. Florestan irá formular essa síntese teórica de explicação do Brasil e da América Latina de uma maneira mais completa em *A revolução burguesa*. Não é à toa que seus intérpretes consideram esse trabalho sua maior obra, mas o livro provavelmente jamais teria sido escrito sem que ele tivesse se dedicado anteriormente a interpretar o sentido histórico das relações raciais inseridas na emergência e na consolidação da sociedade de classes no Brasil.

As circunstâncias políticas que fizeram eclodir o golpe civil-militar de 1964 são os motivos mais imediatos para a redação de *A revolução burguesa*, mas a interpretação nele contida não se limita

a aspectos conjunturais. As categorias de *capitalismo dependente* e *autocracia burguesa* assumem uma dimensão histórico-estrutural, com variações específicas adequadas à diversidade latino-americana. Como argumentado anteriormente, a caracterização da *revolução burguesa no Brasil* como um caso extremo de capitalismo dependente, capaz de expressar os traços essenciais de um tipo histórico particular de estrutura social, com seus padrões próprios de desenvolvimento e dinâmicas singulares, implica uma comparação implícita com outros países latino-americanos.

A teorização contida em *A revolução burguesa* vai além do Brasil, assim como em *Da guerrilha ao socialismo* o exemplo cubano foi interpretado como uma possibilidade de ruptura revolucionária também potencial em outras nações da América Latina. O representamento das tensões neocoloniais e do capitalismo dependente – intensificado pela interação dialética entre a dominação das burguesias internas, o capital financeiro internacional e o imperialismo das nações capitalistas centrais e sua superpotência, os Estados Unidos – vincularia as “revoluções dentro da ordem” em direção a um desenvolvimento nacional autônomo que, graças à resistência sociopática das forças conservadoras e reacionárias das elites das classes dominantes, terminaria por conduzir a uma “revolução contra a ordem”, nos marcos da transição socialista. Assim, em termos aproximativos *A integração do negro* corresponde ao passado latino-americano, *A revolução burguesa* ao presente e *Da guerrilha ao socialismo* a uma alternativa histórica futura. A concretização de uma ou outra via societária (capitalismo dependente, capitalismo nacional autônomo de Estado, socialismo e outras soluções intermediárias) dependeria, contudo, das correlações de força entre as classes, do contexto internacional e da capacidade de organização popular.

A posição débil da burguesia brasileira como sócia menor das grandes burguesias internacionais, representantes das frações financeiras do capital imperialista, dissociou os tempos históricos da modernização econômica de suas transformações políticas

e culturais correlatas. O regime democrático representativo nos países de capitalismo dependente corresponde a uma “democracia restrita” às classes burguesas e seus funcionários subalternos dos setores médios, isto é, a uma sociedade civil fechada para uma participação ampliada das classes trabalhadoras e das camadas populares. O *pacto populista* de conciliação de classes, anterior ao golpe civil-militar de 1964, representava espécie de manipulação demagógica das aspirações dos grupos subalternos, cujo equilíbrio precário iria se esfacelar pela incorporação do Brasil aos dinamismos internacionais do capitalismo monopolista e consequente internalização da dependência nos níveis econômico, político, cultural e social. Mesmo com todos os seus limites históricos, o *populismo* instilava nas massas o desejo de aprofundar as reformas estruturais de base, e isso representava sério risco para as posições de poder da burguesia, seu autoprivilegiamento quase estamental, seu monopólio cultural, seu controle ideológico da educação e, por fim, sua ultraconcentração de riquezas. As elites da grande burguesia brasileira negociaram a soberania nacional pela manutenção de sua vantajosa inserção internacional no cenário do capitalismo monopolista.

O padrão de acumulação de capital sob o capitalismo dependente seria constantemente solapado pelo seu mecanismo histórico de expropriação dual, com uma parte do excedente econômico sendo drenado para o exterior e a outra retida pelas burguesias internas, cujo discurso nacionalista seria meramente retórico. No entanto, os vínculos de dependência não permaneceram sempre os mesmos, havendo diferenças históricas marcantes entre as etapas de evolução da sociedade brasileira. Florestan divide o processo de emergência da sociedade capitalista de classes no Brasil entre as seguintes fases: a) “emergência e expansão de um mercado capitalista especificamente moderno”, correspondente ao período de controle neocolonial indireto (*indirect rule*) pela Inglaterra, que vai da Independência, em 1822, até os anos 60 do século XIX; b) “formação e expansão do capitalismo competitivo”,

caracterizada pela “consolidação da economia urbano-comercial” e pelo primeiro impulso industrial mais significativo no Brasil, a exemplo das fábricas têxteis, indo até meados do século XX; c) “irrupção do capitalismo monopolista”, cujo marco seria a “reorganização do mercado e do sistema de produção por meio das operações comerciais, financeiras e industriais da ‘grande corporação’ (predominantemente estrangeira, mas também estatal ou mista)”, com início na década de 1950, mas consolidando-se após o golpe de 1964 (FERNANDES, 2006, p. 264). Os nexos heteronômicos e de dependência entre o Brasil, as nações capitalistas hegemônicas e a superpotência imperialista mantiveram-se intactos, porém intensificaram sua capacidade tentacular de interferir nas diversas esferas sociais, econômicas, políticas, culturais, militares e ideológicas dos países de capitalismo dependente. Aqui, despontam as principais contribuições teóricas de Florestan para o refinamento das teses marxistas da lei do *desenvolvimento desigual e combinado*, a partir do ponto de vista de um cientista social situado num país de capitalismo dependente.

No final de *A revolução burguesa*, ele sintetiza as características históricas específicas da dominação política nos países de origem colonial, subdesenvolvidos, periféricos e dependentes. A noção de autocracia confunde-se com a “contrarrevolução preventiva” acionada pelas frações hegemônicas das burguesias internas e externas, sob a forma de um golpe civil-militar. Florestan caracteriza a ditadura ao mesmo tempo como civil e militar justamente para designar sua sustentação pelas classes burguesas e grandes grupos empresariais, nacionais e estrangeiros. Nas circunstâncias históricas do conflito mundial de vida ou morte entre capitalismo e socialismo, o golpe preventivo foi a solução encontrada para manter o Brasil submetido ao arco de influência econômica, política, ideológica e militar dos Estados Unidos. O mesmo processo se reproduziu em outros países do Cone Sul, como Chile, Argentina, Uruguai e Paraguai. A estrutura autocrática de dominação política assume o papel de garantir a expropriação dual do excedente econômico, via formas extensivas e intensivas de *superexploração* dos trabalhadores do Terceiro Mundo,



no momento de consolidação do capitalismo monopolista em escala internacional. Essa estrutura não se limita, por isso, ao âmbito nacional das burguesias internas e suas tecnoburocracias estatais, civis e militares, mas se estende em direção às frações imperialistas das burguesias externas. Os grandes conglomerados internacionais passam a assumir influências diretas nas decisões de rumos das políticas econômicas dos países subdesenvolvidos e dependentes. Tal situação acarreta não apenas uma alta dose de manipulação de massas, mas um Estado capaz de agir de maneira ultraviolenta nos momentos de crise hegemônica.

Nesse sentido, as ditaduras militares na América Latina passam a receber um constante apoio técnico, logístico, econômico, político, militar e ideológico da superpotência capitalista, os Estados Unidos, e de outras nações imperialistas. A imagem do Estado *Behemoth*, evocada por Franz Neumann (1943) em sua clássica análise da ascensão do nazismo na Alemanha, foi aproveitada por Florestan para caracterizar o poder burguês sob o capitalismo dependente. Essa face violenta não se vincula a uma conjuntura particular. Antecipando os primeiros sinais de esgotamento político da ditadura, o sociólogo brasileiro desvela as raízes históricas e estruturais da autocracia burguesa nos fundamentos oligárquicos e restritos de uma democracia limitada às classes situadas no tope da sociedade civil ou, no máximo, a seus estratos intermediários subalternos. A democracia *restrita* ou de *cooptação* convive harmonicamente com graus extremos de violência política institucionalizada, voltada localizadamente contra as camadas populares – negros, povos originários, trabalhadores do campo e da cidade, sem-teto, sem-terra etc., enfim, a totalidade dos “condenados do sistema” – nos momentos de aparente normalidade, mas que se torna generalizada nos momentos das crises de recomposição do poder burguês.

A autocracia burguesa, como sistema de dominação de classe, não seria exclusiva das áreas periféricas do capitalismo mundial. Mas talvez na periferia a face autocrática do poder burguês

se revele com maior violência devido à imbricação entre formas de exploração e dominação capitalistas e a reatualização dos mecanismos de opressão política e espoliação econômica do passado colonial e neocolonial. No ensaio *A sociedade escravista no Brasil*, de 1976, um escrito que completa análises inacabadas contidas em *A revolução burguesa*, Florestan demonstra como o “escravismo colonial” atuou como plataforma econômica, social, política e cultural para a emergência, formação e consolidação da sociedade capitalista brasileira, alimentando seu processo de “acumulação primitiva” como uma verdadeira espoliação das populações negras escravizadas traficadas da África e dos povos originários anteriores à conquista portuguesa (FERNANDES, 2010, p. 37-95). O capitalismo que resulta de todas essas transformações históricas só poderia ser, nas palavras do próprio autor, um *capitalismo selvagem*. A violência com que tal modelo autocrático de transformação capitalista se reproduziu de maneira generalizada nos países da América Latina explica a eclosão história da Revolução Cubana.

Não podemos, por isso, dissociar a explicação sociológica de Florestan Fernandes da transição socialista em Cuba sem nos referirmos a suas teorizações anteriores sobre o capitalismo dependente e sua correspondente autocracia burguesa.


O livro *Da guerrilha ao socialismo* sistematiza anotações de aulas ministradas pelo nosso autor em 1979. Apesar de ter sido elaborada com uma finalidade didática, a obra constitui um dos seus trabalhos mais densos política e teoricamente, encerrando sua trilogia de interpretação das formações sociais brasileira e latino-americanas. Cuba representaria, a seu ver, as possibilidades futuras de uma América Latina liberada da dominação imperialista. Irei me ater apenas à primeira parte do livro, *Introdução ao estudo de Cuba socialista*, pois nela encontramos a caracterização da Revolução Cubana como um *caso extremo* da transição de processos de “revolução dentro da ordem” para uma “revolução contra a ordem” nas formações sociais de capitalismo dependente da América Latina. Ao explicitar

as contradições e dilemas da revolução cubana, a perspectiva sociológica de futuro de Florestan se expressa como um exercício rigoroso de reflexão da história do tempo presente ou, como costumava dizer, da "história em processo", *in flux*:

Diante de *revoluções burguesas em atraso, a revolução em avanço* procede do socialismo, o que quer dizer que temos de estudar Cuba se pretendemos desvendar o futuro e conhecer a história de ritmos fortes, que se abre para frente e assinala uma "nova época de civilização" no solo histórico da América Latina (FERNANDES, 1979, p. 3).

Como o meu trabalho principal se voltava para o estudo sistemático da contrarrevolução burguesa no Brasil [*referência direta do autor a seu livro A revolução burguesa*], a revolução *in flux*, em escala latino-americana, configurava-se historicamente em termos de Cuba ou de movimentos socialistas que pareciam em ascensão (como o do Chile e os que se vinculavam à guerrilha). A revolução cubana aparecia-me, finalmente, à luz dos contrastes fortes que fazem dela um marco político crucial, o *único ponto de referência* que possuímos para embasar historicamente o pensamento socialista revolucionário na América Latina (FERNANDES, 1979, p. 5-6).

Os horizontes utópicos socialistas, em sentido *mannheimiano*, orientam as análises sociológicas de Florestan como alternativas históricas que poderão ou não se concretizar, a depender das correlações de força entre classes sociais, frações de classe e conjunturas político-econômicas internacionais. Os dinamismos internos da sociedade cubana são analisados em suas relações dialéticas com os conflitos antagônicos entre os blocos capitalista e socialista então existentes. Ao contrário de muitos enfoques reducionistas, Cuba não é percebida como uma simplificação do modelo burocrático e centralista de tipo *stalinista*, mas investigada nas condições históricas reais e concretas de sociedades latino-americanas que lutam contra o subdesenvolvimento. A opção socialista só se realiza efetivamente depois que os interesses imperialistas dos Estados Unidos e de outras nações centrais, aliados aos setores burgueses



internos, opuseram limites ao processo de descolonização em Cuba e procuraram barrar uma revolução que se propôs inicialmente objetivos de autonomização nacional. O socialismo foi uma imposição da história latino-americana e não uma exportação do modelo soviético. Assim, as contradições do processo revolucionário cubano são analisadas em seu caráter histórico aberto (FERNANDES, 1979, p. 10) de uma tentativa original de construção do socialismo numa sociedade latino-americana, partindo de duras condições neocoloniais. A primeira parte do livro foi utilizada por Florestan como uma necessária limpeza de terreno contra os preconceitos ideológicos no estudo da Revolução Cubana, os quais se baseiam no modelo único da democracia ocidental. As novas formas de poder popular sinalizavam a institucionalização de práticas democráticas de participação direta, atuantes na sociedade cubana, que em diversos momentos funcionariam como fatores corretivos dos excessos de centralismo burocrático e do Estado planejado. A “análise concreta de situações concretas” não é substituída ideologicamente por conceitos formais.

No estudo do passado colonial e neocolonial, ele desvenda os fatores sociológicos explicativos da eclosão revolucionária em Cuba: a dissolução do pacto colonial com a Espanha resultou – ao contrário do que pretendiam as forças anticoloniais e suas lideranças políticas e militares – na frustração dos sonhos de libertação nacional dos setores sociais mais radicalizados, de origem popular, vinculados às guerras de Independência de 1868 a 1878 e de 1895 a 1898, dada a intervenção direta da superpotência imperialista então nascente, os Estados Unidos. A contemporização dos estratos sociais retrógrados, comprometidos com a expropriação colonial do excedente econômico e com os interesses imperialistas estadunidenses, teve como consequência inevitável o prolongamento indefinido do desenvolvimento capitalista, agora sob condições neocoloniais.

Esse desfecho desastroso das históricas Guerras de Independência, em Cuba, intensificou de tal forma a íntima imbricação entre a aceleração do crescimento capitalista e a ordem social

neocolonial, com todos seus efeitos nefastos como desemprego, fome, miséria, analfabetismo, doenças, corrupção, violência policial colonialista etc., que uma revolução inicialmente de libertação nacional, democrática e anti-imperialista, desembocaria quase naturalmente numa revolução anticapitalista e socialista. Na América Latina, dadas as características do capitalismo dependente e seu passado neocolonial, o desencadeamento de autênticas “revoluções dentro da ordem” pode conduzir a novos e mais avançados patamares históricos de “revoluções socialistas contra a ordem”. Assim, Florestan não explica de maneira reducionista a Revolução Cubana por fatores impositivos externos, mas, sem desprezar as determinações históricas internacionais, a partir de sua interpretação das formações sociais capitalistas da América Latina.

## À GUIA DE CONCLUSÃO: NOVOS CAMINHOS DE INTERPRETAÇÃO DA OBRA DE FLORESTAN FERNANDES

A grande maioria dos intérpretes da obra sociológica de Florestan situa seus trabalhos no plano específico da história das ciências sociais no Brasil. Os estudos assim delimitados trouxeram contribuições imprescindíveis e devem ser utilizados como pontos de partida para o conhecimento de sua produção acadêmica e política. No entanto, já se encontram em andamento pesquisas que vinculam o pensamento do sociólogo paulistano à história mais geral das ciências sociais latino-americanas. O presente trabalho limita-se a propor aqui, nos marcos de uma perspectiva latino-americana e não apenas brasileira, o início de uma reinterpretação de livros fundamentais de Florestan, a serem analisados em suas possíveis conexões históricas, políticas, conceituais, teóricas e epistemológicas.

Assim, os três livros mencionados – *A integração do negro*, *A revolução burguesa* e *Da guerrilha ao socialismo* – representam, em conjunto, os traços essenciais de uma nova interpretação do Brasil e América Latina. Essa interpretação não pode ser dissociada da visão de mundo *lumpen*, radical-popular e socialista de Florestan. A originalidade da teoria social da América Latina construída pelo sociólogo brasileiro se deve justamente a seu esforço político de partir da perspectiva social dos sujeitos subalternos, os povos originários, o negro, o imigrante, os trabalhadores do campo e da cidade, as massas despossuídas e, como disse certa vez, de todos os “condenados do sistema” em geral.

*A integração do negro* focaliza a emergência do “povo” na história brasileira, desvelando como as relações capitalistas incorporaram e ressignificaram as formas de dominação baseadas na estratificação racial, por *castas* e *estamentos*, uma situação que seria comum aos demais países latino-americanos de origem colonial e dependentes.

*A revolução burguesa* analisa tais processos de outro ângulo, abordando as configurações das classes dominantes e argumentando pelo caráter selvagem do poder burguês sob o capitalismo dependente, de modo que os tempos históricos para uma ampla participação democrática das classes trabalhadoras e camadas populares se tornam restritos ou mesmo fechados em algumas circunstâncias políticas, como nos casos das ditaduras militares.

Por fim, *Da guerrilha ao socialismo* revela como a história nunca se fecha e o represamento das pressões populares por uma “cidadania igualitária” são capazes de encadear processos de “revolução dentro da ordem” com a “revolução contra a ordem”. Essa é uma alternativa histórica inscrita nas contradições internas das sociedades latino-americanas. Sem desprezar as alianças com os setores explorados dos países desenvolvidos, Florestan Fernandes produz uma teoria social comprometida com as lutas das classes trabalhadoras e das massas despossuídas do Brasil, da América Latina e do Terceiro Mundo.

## REFERÊNCIAS

FANON, Frantz. **Les damnés de la terre**. Paris: François Maspero, 1961.

FERNANDES, Florestan. **A sociologia numa era de revolução social**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1963.

\_\_\_\_\_. **Elementos de sociologia teórica**. 2ª Ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1974.

\_\_\_\_\_. **Ensaio de sociologia geral e aplicada**. 3ª Ed. São Paulo: Pioneira, 1976.

\_\_\_\_\_. **Fundamentos empíricos da explicação sociológica**. 3ª Ed. Rio de Janeiro: LTC, 1978.

\_\_\_\_\_. **Da guerrilha ao socialismo: a revolução cubana**. São Paulo: T. A. Queiroz, 1979.

\_\_\_\_\_. Entrevista ao programa televisivo *Vox Populi* da TV Cultura. **Vox Populi**, 1984. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=0u\\_x-6m\\_mQI](https://www.youtube.com/watch?v=0u_x-6m_mQI). Acesso em: 22 mar. 2024

\_\_\_\_\_. **O negro no mundo dos brancos**. 2ª Ed. São Paulo: Global, 2007.

\_\_\_\_\_. **A revolução burguesa no Brasil: ensaio de interpretação sociológica**. 5ª Ed. São Paulo: Globo, 2006.

\_\_\_\_\_. **A integração do negro na sociedade de classes**. Vol. 2. 5ª Ed. São Paulo: Globo, 2008.

\_\_\_\_\_. **Circuito fechado**. São Paulo: Globo, 2010.

MANNHEIM, Karl. **Ideologia e utopia**. 6ª Ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1986.

NEUMANN, Franz. **Behemoth: pensamiento y acción en el nacionalsocialismo**. México: Fondo de Cultura Económica, 1943.

SOLARI, Aldo *et al.* **Teoría, acción social y desarrollo en América Latina**. México-DF: Siglo XXI, 1976.

# 11

*Lucas Trindade*

## UM FLORESTAN PARA ALÉM DA “TESE DA SINGULARIDADE BRASILEIRA”<sup>88</sup>

88

Texto publicado pela primeira vez em *Terceiro Milênio: Revista Crítica de Sociologia e Política*, v. 18, n. 01, 2022, integrado ao dossiê “A atualidade do pensamento social e político brasileiro”, organizado por Marcos Abraão Ribeiro, Roberto Dutra e Maro Lara Martins. Nesta publicação, o texto passou por mínimas alterações de forma, sem qualquer mudança em seu conteúdo e principais argumentos.

DOI: [10.31560/pimentacultural/978-85-7221-177-2.11](https://doi.org/10.31560/pimentacultural/978-85-7221-177-2.11)



## INTRODUÇÃO

Pretendo aqui elaborar de forma sistemática uma questão que levantei em artigo anterior (ver SILVA, 2020), a saber: refletir sobre a obra de Florestan Fernandes, em particular sua interpretação sobre os padrões e dilemas (COHN, 1986) brasileiros, pelo crivo da tese da singularidade brasileira, chave de leitura formalizada por Sergio Tavolaro para a análise crítica de amplamente reconhecidos intérpretes do Brasil.

Primeiramente, buscarei sintetizar a leitura de Tavolaro do pensamento social brasileiro pelo prisma da tese da singularidade brasileira. Darei ênfase, por um lado, à relação intrínseca entre essa tese e o discurso sociológico hegemônico sobre a modernidade; por outro lado, à forma como Tavolaro aponta tanto os limites (conceituais e metodológicos) como as potencialidades (quando lidas pelas lentes dos debates contemporâneos em teoria social) dos autores enquadrados naquela tese. No sentido preciso de exprimir fragilidades e potencialidades, buscarei apontar em quais termos específicos Florestan é tomado como um pensador da singularidade brasileira.

Em uma segunda seção, reforçarei, em parte, o argumento de Tavolaro, defendendo a plausibilidade de pensar um período significativo da obra de Florestan como uma reflexão sobre a singularidade brasileira como desviante e inautêntica frente a modelos “plenos” de capitalismo e modernidade, sobretudo quando tomamos como material de análise os seus textos dos anos 1950 e início dos anos 1960. Diferentemente de Tavolaro, argumentarei que nos textos mais amplamente citados por este — *Sociedade de Classes e Subdesenvolvimento* (1968) e *A Revolução Burguesa no Brasil* (1975) —, são perceptíveis importantes deslocamentos: por um lado, a singularidade brasileira (como situação heteronômica ou capitalismo dependente) se desatrela do imaginário do desvio e da inautenticidade; por outro lado, a segunda obra, ao tempo que endossa

e formaliza a singularidade brasileira (modelo autocrático-burguês em contraste com o modelo democrático-burguês), também sugere elementos conceituais e heurísticos *para além da singularidade*, principalmente quando identifica tendências de generalização global das formas autocráticas de dominação burguesa. Tais tendências ganham notoriedade e reflexão sistemática em *Apointamentos sobre a "Teoria do Autoritarismo"*, publicação original de 1979 a partir de um curso oferecido em 1977.

Concluirei sintetizando os principais resultados alcançados e apontando, rapidamente, como há em Florestan aspectos que dialogam com as ricas proposições de Tavolaro (2005, 2014) para irmos além dos impasses essencializantes de um pensamento organizado a partir dos dualismos universalidade/singularidade, autenticidade/inautenticidade, norma/desvio.

## A TESE DA SINGULARIDADE BRASILEIRA

Em 2005, Sergio Tavolaro publica na Revista Brasileira de Ciências Sociais o artigo *Existe uma modernidade brasileira? Reflexões em torno de um dilema sociológico brasileiro*. Nele, Tavolaro realiza um trabalho notável de sistematização de atributos transversais à heterogeneidade de abordagens e resultados teórico-conceituais do chamado pensamento social brasileiro. Um trabalho inspirado na arqueologia foucaultiana de fazer salientes *regularidades dispersivas* ou a *episteme* (no léxico de *As palavras e as coisas* problematizado em *A arqueologia do saber*) que transpassa consagrados intérpretes do Brasil, alcunhados assim sobretudo pela sina em conferir inteligibilidade aos caminhos particulares da (não, semi ou parcial) modernidade brasileira.

Como será uma tônica até os seus trabalhos mais recentes, a busca de demarcação das regularidades dispersivas que traçam os limites do pensamento social brasileiro, tomado como uma episteme ou formação discursiva, é feita em um rigoroso trabalho simultâneo de demarcação do discurso sociológico hegemônico sobre a modernidade em autores e obras de indiscutível relevância na teoria sociológica clássica e contemporânea.

Em seus textos, vê-se de forma cada vez mais enriquecida esse trabalho de formalização *pari passu* do discurso sociológico hegemônico, de um lado, e de atributos transversais ao pensamento social brasileiro, de outro. Em geral, aponta-se como aquilo que é afirmação naquele — a proposição de um conjunto de características típicas da modernidade ou dos processos de modernização — aparece como negação ou aparição parcial, tímida, canhestra neste — a ausência ou falta de vigor daquelas características ao pensar a singular modernidade brasileira. “A sociologia clássica e a nossa sociologia da inautenticidade operam, então, como profecias que se autorrealizam: ao tentar explicar o ‘centro’, confirma a ‘margem’ como um desvio do primeiro e vice-versa, sem qualquer espaço para questionamentos”, escreve Tavolaro (2005, p. 12-3).

Em alguns dos seus trabalhos (TAVOLARO, 2005, 2007, 2011a), o *discurso sociológico hegemônico* sobre a modernidade é pensado em uma tríade de atributos: (1) diferenciação/complexificação social; (2) secularização/racionalização societal; (3) separação entre público e privado. Em trabalhos posteriores (TAVOLARO, 2011b, 2013, 2014, 2017a, 2017b), esse conjunto de atributos vai sendo gradativamente ampliado, incorporando (TAVOLARO, 2017a, p. 120-2, grifos do autor): (4) uma concepção específica de “*agenciamento*”, na qual “o agente exemplar da modernidade” aparece como “dotado” de uma “estabilidade subjetiva” que garante “não apenas capacidade de autocontrole e domínio emocional sobre si mesmo como também condições de possibilidade para a adoção de um padrão de conduta metódico e racional, seja em sua vida social,

seja em relação ao mundo objetivo a seu redor”; (5) “a imagem de *ruptura radical entre a cultura e a natureza*”, fundamento para o domínio técnico sobre a natureza externa e interna; e (6) uma “*estrutura espaço-temporal igualmente singular*”, na qual, de forma crescente, “o espaço é imunizado de condicionamentos contextuais” e o tempo, homogêneo e abstrato, ganha uma “*conotação predominantemente linear e progressiva*”.

Por certo, à ampliação da grade hegemônica que põe a modernidade em discurso segue-se uma complexificação das nuances de caracterização do pensamento social brasileiro, compreendido como um discurso sobre a singularidade brasileira que a concebe amplamente como uma modernidade faltosa, parcial ou distorcida no que diz respeito ao conjunto de atributos acima indicados. Discurso este que se desdobra em concepções da cidadania entre nós como desviante (TAVOLARO e TAVOLARO, 2010) ou como uma excepcional “*cidadania à brasileira*” (TAVOLARO, 2009).

Muito além dessa dupla e produtiva arqueologia de formações discursivas desigualmente reconhecidas na comunidade das ciências sociais — não fortuitamente o discurso sociológico hegemônico é pensado como “teoria” e o pensamento social brasileiro mantém-se como “pensamento” —, Tavolaro também aponta, a partir de uma ampla apropriação dos debates globais contemporâneos em teoria social e sociológica, para as fragilidades das tendências essencializantes de ambas as formações discursivas — hegemônicas ou não. Nesse intento, o autor busca, me parece, levar ao limite a crítica aos hábitos dualistas de pensar a modernidade, exigindo uma reflexão fundamentalmente agonística, antiessencialista, contingente e histórica dos processos globais interconectados de modernização, contra todo traço de nacionalismo metodológico. Em outro flanco de reflexão, igualmente ousado, Tavolaro escava — como tem feito em profundidade com a obra de Freyre (TAVOLARO, 2016, 2017b) e Holanda (TAVOLARO, 2020) — as potencialidades heurísticas e conceituais presentes no que chama de retratos

não-hegemônicos ou não-modelares da modernidade, a exemplo das tensões com a *temporalidade moderna* presentes nos intérpretes do Brasil (TAVOLARO, 2021).

Como se evidencia da discussão precedente, é perceptível como, ao lado da arqueologia de inspiração foucaultiana, Tavolaro se inspira na crítica de Jessé Souza (2000) à sociologia brasileira da inautenticidade, embora acertadamente, a meu ver, aponte como Souza, ao pensar a modernização seletiva, se mantém enredado nas armadilhas do mesmo tipo de sociologia que critica. Se no capítulo sétimo de *A Modernização Seletiva*, Souza (2000) critica um imaginário da modernidade inautêntica perpassando os trabalhos de autores como Freyre, Holanda, Faoro e DaMatta, pensadores das continuidades ibérico-luso-brasileiras e do vigor de forças pré-modernas (personalistas, patriarcais, patrimonialistas) em nossa formação, Tavolaro aponta para a operação de uma lógica discursiva semelhante em uma tradição que explicitamente buscava superar os limites daquela abordagem culturalista ou, mais rigorosamente, de uma "*sociologia da herança patriarcal-patrimonial*" (TAVOLARO, 2005, p. 5, grifo do autor).

Autores de uma "*sociologia da dependência*" como Caio Prado Jr., Florestan Fernandes, Fernando Henrique Cardoso e Octávio Ianni — embora evidentemente a partir de pressupostos, métodos e fins distintos — não estariam tão distantes daqueles quando se trata de pensar o Brasil como uma modernidade faltosa e de certa essencialização das características que definiriam as experiências originárias ou centrais e as experiências tardias ou periféricas de modernidade. Como traços comuns portanto às duas sociologias — da herança patriarcal-patrimonial e da dependência —, "uma notável resistência em equiparar a sociedade brasileira contemporânea e as chamadas 'sociedades modernas centrais'" e, no que se refere à primeira, a "mesma imagem de 'desvio'" (TAVOLARO, 2005, p. 7).

Como já anunciado na introdução, é do interesse deste artigo reconstruir os traços principais do enquadramento da sociologia da dependência, mais particularmente do trabalho de Florestan Fernandes, no interior de uma sociologia da inautenticidade, do desvio e da singularidade brasileira, uma sociologia que revelaria “forte suspeição quanto à equidade entre Brasil e as chamadas ‘sociedades modernas centrais’” (TAVOLARO, 2005, p.8). Em Prado Jr.<sup>89</sup>, Tavolaro aponta principalmente o argumento perpassado pela marcada distinção ou dicotomia entre as experiências de colonização estadunidense e brasileira, aquela assentando as bases para uma modernidade capitalista plena e hegemônica, esta, como sabemos, exprimindo uma contínua reconfiguração do seu *sentido* originário de colônia.

Em Ianni<sup>90</sup>, Tavolaro (2005, p. 9) aponta o vínculo entre a persistência da “dependência estrutural” e a não prevalência, no caso brasileiro, das “mesmas condições que permitiram aos países capitalistas centrais consolidarem instituições e valores burgueses e estendê-los para a maior parte da população”. De modo semelhante, também Cardoso<sup>91</sup> salientaria os laços entre as formas de articulação da dependência ao longo da história brasileira e a dificuldade de consolidação, por aqui, da “democracia representativa, grupos civis e demais formas de sociabilidade vivenciadas plenamente pelas sociedades capitalistas centrais” (TAVOLARO, 2005, p. 9).

Enfim, o que mais nos interessa aqui, em Florestan<sup>92</sup>, Tavolaro (2005, p. 8-9) aponta os seguintes aspectos principais que

89 *História econômica do Brasil, The colonial background of modern Brazil e Evolução política do Brasil* são citados por Tavolaro (2005).

90 *Estado e planejamento econômico no Brasil (1930-1970) e O colapso do populismo no Brasil* são citados por Tavolaro (2005).

91 *O modelo político brasileiro, As ideias e seu lugar: ensaios sobre as teorias do desenvolvimento e*, em coautoria com Faletto, *Dependency and development in Latin American* são citados por Tavolaro (2005).

92 *Sociedade de classes e subdesenvolvimento e A revolução burguesa no Brasil* são citados por Tavolaro (2005).

enquadrariam a sua sociologia em uma compreensão do Brasil por sua inautêntica e singular modernidade: (a) em contraste com o “continente europeu”, a vitalidade de traços estamentais em nossa “configuração social” devido ao peso da “combinação inicial de grande lavoura, escravidão e expropriação colonial”; (b) uma incorporação superficial, “em suas linhas mais gerais”, dos “padrões sociais, políticos e econômicos vivenciados pelas sociedades capitalistas hegemônicas”; e (c) a “condição de dependência estrutural”, caracterizada pela articulação entre “setores econômicos modernos e supermodernos” e “setores arcaicos”, como “razão pela qual uma porção significativa da população brasileira permaneceu alheia à universalização legal do trabalho-livre” e como fundamento explicativo para o fato de que, aqui, “certas instituições políticas vivenciadas pelas sociedades capitalistas centrais não conseguiram vingar”.

Logo, a modernização brasileira — Tavolaro cita diretamente o Florestan de *A revolução burguesa no Brasil* —, “dissociada do modelo de civilização operante nas nações hegemônicas”, seria marcada pela negligência ou secundarização dos “(...) requisitos igualitários, democráticos e cívico-humanitários da ordem social competitiva” (FERNANDES, 1976, p. 256 *apud* TAVOLARO, 2005, p. 9). No caso brasileiro, em claro contraste com as “nações hegemônicas e centrais”, a transição para o capitalismo monopolista seria singularmente marcada por um grau elevado de selvageria e pela impossibilidade de “qualquer conciliação concreta, aparentemente a curto e longo prazo, entre democracia, capitalismo e autodeterminação” (FERNANDES, 1976, p. 256 *apud* TAVOLARO, 2005, p. 9).

Na sociologia da herança patriarcal-patrimonial de Freyre, Holanda, Faoro e DaMatta, é essa exata herança que funciona como “variável independente” para pintar “a imagem da sociedade brasileira” como um tipo que, “a despeito de ter passado por processos de complexificação e modernização (...), jamais atingiu o grau e a extensão da *diferenciação social*, da *secularização* e da *separação entre público e privado* observados nas ‘sociedades modernas centrais’”;

o que explicaria “o *status semimoderno* da sociedade brasileira contemporânea” (TAVOLARO, 2005, p. 10, grifos do autor).

Diferentemente, embora com resultados afins, na sociologia da dependência de Prado Jr., Fernandes, Cardoso e Ianni, é “a insuperada condição de dependência estrutural, marcando a economia brasileira desde os momentos primeiros de sua formação, que acaba por assumir o papel de ‘variável independente’, supostamente capaz de explicar a pretensa particularidade do padrão de sociabilidade que se consolidou entre nós” (TAVOLARO, 2005, p. 10). É a dependência estrutural o fator explicativo fundamental para compreender a singularidade inautêntica da “nossa” modernidade em comparação com os processos de modernização típicos dos “países centrais”, tais como França, Estados Unidos e Inglaterra.

Enquanto a sociologia da herança patriarcal-patrimonial conformaria a imagem do Brasil contemporâneo como “*semimoderno*”, a sociologia da dependência cristalizaria a imagem da modernidade brasileira como “uma modernidade *periférica*” (TAVOLARO, 2005, p. 11, grifo do autor). Embora faça questão de salientar essa importante diferença, a Tavolaro importa sobretudo, como já vimos, apontar para as semelhanças subjacentes às nuances:

Ora, quando consideradas do ponto de vista da *episteme* do discurso sociológico hegemônico da modernidade, as duas abordagens comumente tidas como diametralmente opostas chegam a um diagnóstico bastante similar, ainda que partam de perspectivas bastante diferentes: *diferenciação social, racionalização da normatividade e separação entre o público e privado* — os três pilares da sociabilidade moderna, de acordo com esse discurso — não teriam se consolidado no Brasil tal e qual o fizeram nos chamados “países modernos centrais”. No interior desse terreno cognitivo, pois, nossa condição moderna não seria outra senão uma espécie de *desvio* em relação às ditas “sociedades centrais da modernidade”. Mantendo-se intocada a *episteme* daquele discurso sociológico hegemônico, não parece restar outra alternativa interpretativa para além de “semi-” e “periférica” (TAVOLARO, 2005, p. 11, grifos do autor).



Ao revisitar a *"tese de singularidade brasileira"*, "ideia-força mais poderosa e penetrante do nosso pensamento social" que, em nossos dias, "parece permanecer irresistivelmente hegemônica", Tavolaro (2014, p. 633-4, grifo do autor) reitera as balizas de sua abordagem: não é possível falar da tese da singularidade brasileira sem pensá-la como uma enunciação que parte de um imaginário hegemônico sobre a modernidade; é a partir desta norma discursiva que casos singulares e desviantes são indicados.

A desestabilização e interpelação crítica deve ser, portanto, dupla: ao que se concebe, no interior e a partir de um discurso hegemônico, como modelo e como desvio da modernidade. Remetendo diretamente ao trabalho de Maria Sylvia de Carvalho Franco (1976), o "interesse prioritário" da arqueologia crítica da tese da singularidade brasileira é questionar o "'pressuposto de uma diferença essencial' entre 'nações metropolitanas' e 'povos coloniais'" ou, nas suas próprias palavras, "entre o Brasil e outros contextos ditos 'centrais' da experiência moderna" (TAVOLARO, 2014, p. 642, grifo do autor).

No texto de 2014 é explicitado um elemento marcante da produção intelectual de Sergio Tavolaro: a ideia de que "é possível identificar nas mais célebres obras interpretativas da 'peculiaridade brasileira' — as mesmas que esposam elementos centrais daquela tese — antecipações a críticas contemporâneas ao discurso da modernidade" (TAVOLARO, 2014, p. 635). Após uma sucinta apresentação das "críticas contemporâneas ao discurso da modernidade" — em particular as perspectivas das modernidades múltiplas, da globalização e da modernidade global, de um lado, e as perspectivas pós-colonial e decolonial, de outro —, Tavolaro (2014, p. 654, grifo do autor) questiona: "como é que a *tese da singularidade brasileira* se posta diante dos desafios àquele discurso da modernidade lançados por essas elaborações teóricas contemporâneas?"

Para Tavolaro (2014, p.656), "ao versar sobre uma realidade classificada como 'não modelar'" pelos critérios do discurso sociológico hegemônico, os intérpretes da singularidade brasileira

puderam trazer “à luz aspectos da própria ‘realidade modelar’ que escaparam ao campo de visão daquele quadro de referência hegemônico”. Esse ângulo de abordagem — que mais nitidamente busca indicar tanto os limites como as potencialidades da tese da singularidade brasileira — permite adicionar importantes nuances à leitura dos pensadores enquadrados nesta tese.

No que se refere ao objeto deste artigo, isso permite salientar na obra de Florestan Fernandes: (a) a sensibilidade, em trabalhos como *Sociedade de classes e subdesenvolvimento* e *A revolução burguesa no Brasil*, para a “coexistência de temporalidades distintas — arcaicas e modernas” (TAVOLARO, 2014, p. 657); (b) em contraste com o imaginário hegemônico sobre a racionalização e o agenciamento modernos, a alusão em *A integração do negro na sociedade de classes* “à existência de hiatos de natureza psicodinâmica que teriam dificultado sobremaneira a plena integração de certos segmentos marginalizados à ordem social racional-competitiva” (TAVOLARO, 2014, p. 657); (c) também a “resiliência de relações de produção dadas por extintas nas ditas ‘sociedades centrais’” (TAVOLARO, 2014, p. 657), apontada por Prado Jr. e Fernandes, ofereceria subsídios para um questionamento da suposta separação entre público e privado e de uma plena autonomização das esferas sociais no discurso sociológico hegemônico sobre a modernidade; (d) citando *Sociedade de classes e subdesenvolvimento*, Tavolaro (2014, p. 659-660) enfatiza a exigência de Fernandes quanto a uma necessária revisão e “adequação” dos instrumentos teórico-conceituais da sociologia, geneticamente ligados aos contextos europeu e norte-americano, para dar conta das situações de subdesenvolvimento.

Elementos como esses, se endossam o enquadramento de Fernandes na tese da singularidade brasileira (inautêntica e desviante em relação a um modelo de modernidade), também podem ser “revisitados”, reitera Tavolaro (2014, p. 660), “à luz dos debates contemporâneos” “como desafios que lugares de enunciação não hegemônicos suscitam” ao discurso sociológico hegemônico da modernidade, “flagrando-o em seus próprios limites e fragilidades”.

Elaborada esta síntese da tese da singularidade brasileira e de como Fernandes é nela enquadrado, tenho elementos para um retorno direto ao trabalho do saudoso sociólogo uspiano. Ao longo do texto buscarei demonstrar como Fernandes apresenta aspectos tanto de endosso da tese da singularidade brasileira como de superação, numa dinâmica de tensão e ambivalência, desse imaginário: primeiro ao desatrelar a ideia de singularidade das imagens de desvio e inautenticidade; depois, ao realizar um consistente movimento para além da singularidade, em particular ao pensar as relações entre capitalismo e autocracia.

## FLORESTAN FERNANDES E A TESE DA SINGULARIDADE BRASILEIRA: COM ELA E PARA ALÉM

### BRASIL: SINGULAR, INAUTÊNTICO E DESVIANTE

Não são escassos nem pontuais os indícios que permitem enquadrar Florestan no interior de uma sociologia da inautenticidade (Jessé Souza), do desvio e da singularidade (Sergio Tavolaro) quando o Brasil é pensado em contraste com um determinado modelo de capitalismo e de modernidade. Há, inclusive, elementos ainda mais flagrantes do que aqueles apontados textualmente por Tavolaro (2005, 2014). É sobretudo em textos escritos por Florestan nos anos 1950 e início dos anos 1960 que, a meu ver, podemos encontrar de maneira transparente o imbricamento das imagens da *inautenticidade*, do *desvio* e da *singularidade* para pensar a formação social brasileira.

Em *Existe uma crise da democracia no Brasil?*, conferência realizada em junho de 1954, encontramos um Florestan particularmente

influenciado pela hipótese da *demora cultural* (BRASIL JR., 2013; PORTELA JR., 2013; SILVA, 2021) e que, por isso, responde àquela pergunta da seguinte forma: “o que parece a muitos uma ‘crise’ da democracia no Brasil é, antes, efeito da lentidão com que se vem operando a substituição dos antigos hábitos e práticas (além do mais, deformados) de vida política, por outros novos, ajustados à ordem legal democrática em elaboração” (Fernandes, 2008a, p. 100). O núcleo do problema não seria, portanto, uma democracia em crise (como se um dia tivesse existido de maneira plena), mas condições sociológicas que favorecem a “perpetuação” daqueles “antigos hábitos e práticas (além do mais, deformados)” e a prevalência, “ao longo da moderna evolução política do país”, dos “móveis egoístas das elites dirigentes” “sobre necessidades muito mais urgentes e graves” (FERNANDES, 2008a, p. 100).

Haveria, assim, entre nós, um “desequilíbrio variável” no desenvolvimento e integração das “esferas culturais e institucionais” (FERNANDES, 2008a, p. 101). Uma “inércia cultural” (FERNANDES, 2008a, p. 102) coexistiria com a inegável transformação do “sistema econômico” e do sistema político, ao menos em seus marcos formais. Em clara assimetria com esse quadro estariam as “experiências bem-sucedidas de países europeus e dos Estados Unidos” (FERNANDES, 2008a, p. 102) e a presença, nestes, de uma “maior harmonia entre a organização política e as condições nacionais de existência social” (FERNANDES, 2008a, p. 103).

Em texto de 1959 — *Relações culturais entre o Brasil, o Ocidente e o Oriente* —, o contraste é ainda mais categórico. Ao realizar uma síntese dos “traços da dinâmica da civilização ocidental do Brasil”, Fernandes (2008b, p. 172) escreve que essa dinâmica se caracteriza, por um lado, pela “seleção de modelos ideais de comportamento, de nível de vida, de organização das instituições, de aspirações intelectuais ou morais e de reforma social de países como a França, a Inglaterra, os Estados Unidos, a Alemanha, a Itália etc.”

No entanto, percebe-se “a realização quase sempre parcial, incompleta ou deformada desses modelos, em virtude de as bases econômicas, sociais ou culturais de vida não oferecerem, no meio brasileiro, as principais condições requeridas pelo pleno desenvolvimento normal daqueles modelos” (FERNANDES, 2008b, p. 172).

O mesmo contraste encontra uma formulação lapidar em 1962, nas *Reflexões sobre a mudança social no Brasil*: “Nós nos modernizamos por fora e com frequência nem o verniz aguenta o menor arranhão. É uma modernidade postiça, que se torna temível porque nos leva a ignorar que os sentimentos e os comportamentos profundos da quase totalidade das ‘pessoas cultas’ se voltam contra a modernização” (FERNANDES, 1976, p. 205, grifo do autor).

Como se vê, o uso de palavras e expressões como “desequilíbrio”, “parcialidade”, “incompletude”, “deformação”, “modernidade postiça” exprime, repetidamente, uma elaboração conceitual que se faz em contraste com referenciais cognitivos de experiências de modernidade harmônicas, plenas, completas e bem formadas. O cristalino enquadramento daquelas passagens no interior da tese da singular modernidade brasileira implica, também, concebê-la como uma modernidade inautêntica e desviante (repetamos: deformada), que assim perdura no tempo em razão da persistência das condições que permitem a perpetuação de hábitos, disposições, práticas e representações incongruentes com certos requisitos (teóricos e normativos) do que seria uma experiência moderna normal.

De modo semelhante, em *A integração do negro na sociedade de classes* (doravante INSC), de 1964, o instrumento analítico “demora cultural” continua recorrente; constantemente Florestan nos fala de uma “ordem social competitiva” que não alcançou a “plena vigência na motivação, na coordenação e no controle” das “relações raciais” (FERNANDES, 2021, p. 826), de um “desenvolvimento” daquela ordem que “encontrou um obstáculo, está sendo barrado e sofre deformações estruturais na esfera das relações

raciais" (FERNANDES, 2021, p. 827). Trata-se de algo considerado como uma "anomalia" (FERNANDES, 2021, p. 827) com consequências dramáticas para negros e negras, mas, de modo amplo, "para o próprio equilíbrio do sistema, ou seja, para a normalidade do funcionamento e do desenvolvimento da ordem social como um todo" (FERNANDES, 2021, p. 827).

Ao lado desses aspectos indicadores da operação de uma concepção linear, ascendente e homogênea de mudança social, que permite falar em "demora", ausência de "plena vigência", "deformação" e "anomalia"; a INSC também sugere argumentos nos quais a marca do antigo no novo começa a ser pensada, numa agonística interna ao pensamento do autor, não só como um sôfrego processo transitório de ruptura com um passado que insiste em permanecer, mas como uma articulação possível do presente tendente ao futuro. Uma das últimas passagens da INSC sugere essa coexistência de duas lógicas de concepção do tempo histórico-social, uma progressiva e homogeneizante e outra, digamos, sobredeterminada e irreduzivelmente heterogênea. Frente ao "fato de a desigualdade racial ser percebida, explicada e aceita socialmente como *algo natural, justo e inevitável*", Florestan escreve, nas mesmas páginas finais da INSC acima citadas, que a

única fonte dinâmica de influência corretiva irrefreável vem a ser, portanto, a própria expansão da ordem social competitiva. Mas isso faz com que a homogeneização do sistema social dependa de influxos espontâneos que são, por sua própria natureza, demasiado lentos e instáveis. Acresce que há um risco evidente e, por isso, previsível. As tendências descobertas não excluem a possibilidade de uma conciliação entre as formas de desigualdade inerente à sociedade de classes e os padrões herdados de desigualdade racial (FERNANDES, 2021, p. 827, grifo do autor).

Na passagem são perceptíveis elementos que tanto reforçam o imaginário que entrelaça singularidade, inautenticidade e desvio, como apontam para uma outra forma de pensar a singularidade brasileira.

Esta é colocada nos mesmos termos contrastivos: é a partir de um modelo de “ordem social competitiva” — modelo elaborado como uma organização conceitual de experiências históricas concretas, os contextos “originais” de emergência daquela ordem — que é possível analisar os impasses de uma formação social em transição como a brasileira.

Formação na qual a ordem social competitiva se expande e se intensifica, mas em ritmo lento, sem sobressaltos disruptivos e revolucionários, fortemente marcada por práticas e representações típicas de um Antigo Regime estamental-escravocrata, de modo que, na dialética entre contínuo e descontínuo nos processos de mudança social, o primeiro termo tende a firmar-se como momento preponderante. No entanto, nesse quadro, não estaríamos apenas frente à persistência do arcaico como desvio inautêntico e da consequente esperança de que algum dia o caminho certo da modernização seja (re)encontrado, mas diante de uma forma de *conciliação* particular entre os dois tipos (estamental-escravocrata e competitivo, raça e classe)<sup>93</sup> no interior de uma formação social refratária a rupturas e mudanças drásticas.

## UMA SINGULARIDADE PARA ALÉM DO DESVIO E DA INAUTENTICIDADE

É essa outra forma de pensar a singularidade brasileira que, a meu ver, se consolida em um texto como *Sociedade de classes e subdesenvolvimento* (doravante SCS), original de 1967, no qual, a partir dos conceitos de *dupla polarização*, *capitalismo dependente* e *situação heteronômica*, elabora-se uma “teoria sociológica do subdesenvolvimento econômico” (FERNANDES, 1976, p. 377) fortemente

antieconomicista<sup>94</sup> e antiteleológica, dado que o subdesenvolvimento é compreendido não como etapa, desvio ou anomalia do desenvolvimento, mas como possibilidade normal de formação no interior das dinâmicas globais do capitalismo.

Pouco se altera no raciocínio contrastivo. O modelo “clássico” de desenvolvimento autônomo é sobretudo os Estados Unidos da América. Lá, as forças engendradas pela emancipação política e a tendência à universalização dos “princípios capitalistas de organização do comportamento econômico” (FERNANDES, 2008c, p. 34) levaram à “neutralização e a superação definitiva das estruturas coloniais pela ordem social competitiva emergente” (FERNANDES, 2008c, p. 35). Aqui, os processos de descolonização e incorporação do *espírito* capitalista

se revelaram insuficientes para promover o mesmo efeito, o que redundou na formação de uma economia nacional duplamente polarizada: um setor de exportação de produtos primários, no qual a vigência dos princípios capitalistas só é plena, em regra, no nível da comercialização e no qual se concretiza ao máximo a dependência em relação ao exterior; e um setor interno de produção, circulação e consumo de bens, ainda sujeito a fortes influxos externos, mas impulsionado por tendências irreversíveis de consolidação da economia de mercado capitalista existente (FERNANDES, 2008c, p. 35).

Não há dúvidas de que se trata do moderno capitalismo: “uma sociedade subdesenvolvida, que se encontre no estágio do capitalismo dependente, não só possui uma economia de mercado capitalista, no sentido moderno. A sua própria ordem econômica é capitalista” (FERNANDES, 2008c, p. 36); no entanto, “destituída de autossuficiência e possuidora, no máximo, de uma autonomia limitada” (FERNANDES, 2008c, p. 36). Isso “suscita uma realidade

94

O capitalismo é entendido como “uma complexa realidade sociocultural, em cuja formação e evolução histórica concorreram vários fatores extraeconômicos (do direito e do Estado nacional à filosofia, à religião, à ciência e à tecnologia)” (FERNANDES, 2008c, p. 23).



histórica nova e inconfundível” (FERNANDES, 2008c, p. 36): “uma economia de mercado capitalista que, ao crescer, corre o risco de se tornar ainda mais dependente” (FERNANDES, 2008c, p. 37).

Logo após tal enunciação exemplar da tese da singularidade brasileira, Florestan escreve: “Vistos à luz do modelo original”, ou seja, dos modelos clássicos de gênese e desenvolvimento do capitalismo,

esses fatores (estruturas e dinamismos condicionados pela situação heteronômica das economias nacionais dependentes) podem parecer “distorções”, “carências” ou “deficiências”. Encarados em função dos dados, de fato, porém, eles traduzem exatamente o que as coisas são e devem ser: fenômenos normais, que nascem da conjugação do ‘capitalismo moderno’ com o ‘mercado mundial’ a que ele deu origem (FERNANDES, 2008c, p. 37).

O mesmo ponto é reforçado páginas à frente:

a sociedade capitalista subdesenvolvida não é uma redução patológica daquele tipo social [avançado, desenvolvido], considerado em determinado estágio do seu desenvolvimento. Ao contrário, ela constitui, através de suas diversas variantes, o que se poderia entender como manifestação normal daquele tipo, nas condições que deram origem e mantiveram o capitalismo dependente (FERNANDES, 2008c, p. 51).

Tal compreensão do capitalismo dependente ou heteronômico como um fenômeno normal — quando pensado a partir das dinâmicas globais do capitalismo e das diferenças e assimetrias produzidas e mantidas em seu bojo — leva também, como amplamente salientado pela fortuna crítica, a uma outra forma de pensar a relação entre o antigo e o novo que, como vimos, já começava a ser sugerida na INSC: diferente de uma deformação ou uma anomalia, a presença e persistência de atributos e relações ditos pré-modernos ou pré-capitalistas passa a ser visto sob o prisma de seus papéis no interior da reprodução do próprio capitalismo dependente. A passagem é consagrada:

o *arcaico* e o *moderno* nem sempre entram em choque decisivo, que termine com a eliminação das estruturas repudiadas; estabelecem-se várias espécies de fusões e de composições, que traduzem os diferentes graus de identificação dos homens com a herança tradicional e com a modernização (FERNANDES, 2008c, p. 53, grifos do autor).

Os trechos acima evidenciam uma inflexão importante no pensamento de Florestan Fernandes no que diz respeito ao problema deste artigo: se a singularidade brasileira (e de alguns países latino-americanos) continua a ser pensada a partir de um contraste com modelos “clássicos” de capitalismo e modernização, tal contraste não é mais exatamente concebido como norma e desvio, autêntico e inautêntico. A rigor, há elementos nessa obra que apontam para a compreensão da “modernidade central” como tão singular como a “modernidade periférica”, sendo cada uma dessas singularidades tão “normal” quanto a outra e uma existindo em uma relação fundamental com a outra. O que se depreende do texto são as dinâmicas de uma modernidade capitalista global com padrões estruturais distintos e hierarquizados.

Evidentemente, é um certo modelo de *autonomia* que é utilizado para definir a *heteronomia*, mas esse dualismo não é mais concebido à maneira de desvio, inautenticidade e falta. A razão dualista (OLIVEIRA, 2013), que deixa de operar ao pensar a relação entre antigo e novo, arcaico e moderno, no interior de uma formação social específica como a brasileira, é projetada para pensar dinâmicas globais — não mais o arcaico/moderno no Brasil, mas centro/periferia, autonomia/dependência no globo. No entanto, esses dois últimos dualismos não são articulados nos termos do primeiro (pois o capitalismo heteronômico e periférico é tão moderno quando o capitalismo desenvolvido dos países centrais), nem são pensados como boa formação/deformação, plenitude/ausência, normalidade/anomalia.

Sem de modo algum pretender reduzir a riqueza e as inovações trazidas por uma obra como *A revolução burguesa no Brasil* (doravante RBB), eu diria que os aspectos teóricos acima salientados se mantêm e ganham maior amplitude investigativa: não se trata apenas de pensar os atributos do capitalismo dependente e subdesenvolvido em um permanente contraste com um modelo de capitalismo autônomo e desenvolvido (a razão dualista projetada em nível global), mas de contrapor explicitamente, aprofundando os interesses de uma sociologia histórico-comparativa, um “modelo democrático-burguês” (FERNANDES, 2006, p. 340), “liberal-democrático” ou “clássico” (FERNANDES, 2006, p. 380, grifo do autor), que refletiria os processos históricos inglês, francês e estadunidense, ao “modelo autocrático-burguês” (FERNANDES, 2006, p. 337, p. 374, p. 424), formulado a partir da experiência brasileira. Este, como “reflexo invertido” (FERNANDES, 2006, p. 382) do primeiro modelo, se caracterizaria pela “forte dissociação *pragmática* entre desenvolvimento capitalista e democracia” ou, em fórmula positiva, pela “forte associação *racional* entre desenvolvimento capitalista e autocracia” (FERNANDES, 2006, p. 340, grifos do autor).

No modelo democrático-burguês conforma-se um modelo de transformação capitalista que se mostra capaz de incorporar a mudança social e as pressões das classes subalternas à sua dinâmica intrínseca e aos marcos institucionais, permitindo certa universalização de direitos, liberdades e serviços, e normalizando o dissenso e o conflito entre correntes ideológicas amplamente heterogêneas nos marcos consensuais do jogo plural e democrático. No modelo autocrático-burguês, temos, conforme a síntese de Gabriel Cohn, um modelo de transformação capitalista caracterizado pela “concentração exclusiva e privatista do poder”, um

regime... marcado pela concentração de poder numa classe, que no limite converte ‘o Estado *nacional e democrático* em instrumento puro e simples de uma ditadura de classe preventiva’ após tê-lo desvinculado da ‘clássica

*democracia burguesa*' e atrelado a uma 'versão tecnocrática da democracia restrita' que funciona como uma 'democracia de cooptação' (COHN, 2004, p. 404, grifos do autor).

De modo semelhante à chamada dupla polarização em SCS, a conformação do capitalismo dependente e do modelo autocrático-burguês repousa, em última instância, na posição específica que o Brasil vai assumindo nas dinâmicas e fases do capitalismo global. Mais precisamente, o capitalismo dependente é um capitalismo duplamente articulado: com as "economias capitalistas centrais" por meio da especialização primário-exportadora e internamente pela "articulação do setor arcaico ao setor moderno" (FERNANDES, 2006, p. 283).

Logo, a articulação interna entre arcaico e moderno é pensada como a outra face da articulação à economia global mais "avançada". Não se trata definitivamente de uma modernidade capitalista faltosa ou parcial, anômala ou deformada, inautêntica ou desviante. Como em SCS, o capitalismo dependente e o modelo autocrático-burguês são tomados como um padrão normal de "desenvolvimento" capitalista no interior de um sistema global que, por fundamento, produz padrões diferenciados e hierarquizados de interrelação entre setores (econômicos, regionais e nacionais).

Tomando em conjunto SCS e RBB, uma implicação fundamental da compreensão do subdesenvolvimento, da dependência e do modelo autocrático-burguês como manifestações normais no interior do capitalismo como sistema global é, ecoando Rosa Luxemburgo, a inteligência teórica, desde a periferia, de que o capitalismo não sobrevive sem "acumulação originária" ou, falando com Harvey (2005), sem expropriação e despossessão, sem ampliar continuamente o seu circuito de contradições através de práticas espoliativas e de pilhagem. Implica também, na contramão das experiências de "capitalismo democrático" (STREECK, 2011) e de "compromisso keynesiano" nos países centrais, apontar como padrões autocráticos e violentos, diretamente coercitivos de expropriação e exploração, são meios típicos e normais do capitalismo, para além do seu contexto genético ou primitivo.

Ainda sobre SCS e RBB, gostaria de chamar atenção não só para a amplamente enfatizada superação da razão dualista, ao conceber arcaico e moderno não como um dualismo, mas como uma articulação estrutural; parece-me que Fernandes sugere silenciosamente mais do que isso. Sugere, eu diria, uma detida reflexão sobre se a própria terminologia do “arcaico” e do “moderno” é útil; se o uso desses termos ainda não ressoa pressupostos teleológicos, lineares, progressivos, etapistas de temporalidade histórico-social. Afinal, como pode ser arcaico aquilo que é central na estruturação e ativação de processos sociais presentes e tendentes a permanecer? Se estamos tratando da “contemporaneidade” de elementos da realidade que têm uma emergência histórica heterogênea, por que continuamos a chamar essa “contemporaneidade” em termos que evocam uma concepção linear de tempo?<sup>95</sup>

Há um amplo programa de pesquisa em torno do que Florestan (2015, p. 37) chama, em texto original de março de 1971, de “contemporaneidade de situações históricas não coetâneas”. Algo que, me parece, nos permitiria ir além da terminologia e do imaginário da “persistência do passado”, do “peso do atraso” etc.

## UM FLORESTAN PARA ALÉM DA TESE DA SINGULARIDADE BRASILEIRA

Como propus acima, tanto em SCS como em RBB a crítica da razão dualista de um ponto de vista interno à formação social brasileira é feita através de uma projeção do dualismo ao nível global:

95 Sugestão que também atravessa o clássico ensaio de Francisco de Oliveira publicado em 1972: “o processo real mostra uma simbiose e uma organicidade, uma unidade de contrários, em que o chamado ‘moderno’ cresce e se alimenta da existência do ‘atrasado’, se se quer manter a terminologia” (OLIVEIRA, 2013, p. 32).

centro/periferia, autonomia/heteronomia, modelo democrático/modelo autocrático são dualismos complementares para pensar experiências sociais que se configuram relacionalmente na constituição do mercado mundial, mas que são conceitualizadas como uma assimetria, como em um “reflexo invertido”, para utilizar novamente a plástica expressão de Fernandes (2006, p. 382).

Ao mesmo tempo que exemplifica a hipótese de uma crítica interna da razão dualista através de sua projeção no cenário global, a RBB também traz elementos que tensionam e relativizam tal dualização do mundo. Se a mão de ferro da ditadura empresarial-militar foi utilizada em 1964 para consolidar o capitalismo monopolista no Brasil sem o “perigo” da pressão popular e da demanda por reformas “clássicas” vindas de um ensaio natimorto de social-democracia ao sul do Equador, os anos 1970 (mais particularmente 1973, quando Florestan escreve os capítulos finais da RBB) já apontavam como a autocracia burguesa não era uma degradante peculiaridade periférica.

Não estamos na era das ‘burguesias conquistadoras’. Tanto as burguesias nacionais da periferia quanto as burguesias das nações capitalistas centrais e hegemônicas possuem interesses e orientações que vão noutra direção. Elas querem: *manter a ordem, salvar e fortalecer o capitalismo, impedir que a dominação burguesa e o controle burguês sobre o Estado nacional se deteriore*. Semelhante reciprocidade de interesses e de orientações faz com que o caráter político do capitalismo dependente tenha duas faces, na verdade interdependentes. E, ainda, com que a Revolução Burguesa ‘atrasada’, da periferia, seja fortalecida por dinamismos especiais do capitalismo mundial e leve, de modo quase sistemático e universal, a ações políticas de classe profundamente reacionárias, pelas quais se revela a essência autocrática da dominação burguesa e sua propensão a salvar-se mediante a aceitação de formas abertas e sistemáticas de ditadura de classe (FERNANDES, 2006, p. 343, grifo do autor).

Logo, se Florestan sustenta o dualismo entre “modelo democrático-burguês” e “modelo autocrático-burguês” para analisar a longa duração que é o desenvolvimento desigual e combinado do capitalismo no colossal palco do mercado mundial, a passagem indica um cessar daquela assimetria cognitiva que perpassa toda a RBB. Assim, não se trata mais, naquele contexto, de um “reflexo invertido” ou de um dualismo que opõe modelos de transformação capitalista segundo qualidades ou essências irreduzíveis.

Após ser preso e compulsoriamente aposentado como desdobramento do Golpe de 1964, após a experiência de exílio no Canadá e escrevendo sobre o Brasil da primeira metade dos anos 1970, Fernandes sugere uma tendência de generalização global das formas autocráticas de dominação. A autocracia burguesa no Brasil, e sua explícita manifestação como uma ditadura de classe sustentada pela caserna, não mais aparece como o avesso da democracia burguesa nos países centrais (como uma diferença qualitativa essencial), mas como um “a mais”, como uma sobreposição autoritária presente em uma burguesia que visa não só “consolidar vantagens de classe relativas” ou “manter privilégios de classe”, mas que “luta, simultaneamente, por sua sobrevivência e pela sobrevivência do capitalismo” (FERNANDES, 2006, p. 345).

Assim, se SCS e RBB desatrelam a singularidade brasileira (que continua a ser pensada a partir de dualismos projetados em nível global) do imaginário da inautenticidade e do desvio, a última obra apresenta elementos que permitem um movimento teórico para além da própria tese da singularidade brasileira. Isso é feito quando é apontada, na conjuntura dos anos 1970, uma tendência de generalização global das formas autocráticas de dominação burguesa. O que é uma sugestão pontual, e um tanto intempestiva, no interior de uma obra que opera continuamente com o contraste entre modelos de revolução burguesa (democrático-burguês e autocrático-burguês), ganha um caráter sistemático e central em *Apontamentos sobre a “Teoria do Autoritarismo”*, “opúsculo” das “anotações de um curso sobre a ‘Teoria do Autoritarismo’” oferecido na PUC-SP “em parte do último trimestre de 1977” (FERNANDES, 2019, p. 33) e publicado originalmente em 1979.

O próprio mote do curso, e do livro, é a crítica a um tipo de razão dualista que saturava a ciência política de então<sup>96</sup>. Mais precisamente, certa compulsão a enquadrar a realidade a partir de uma “tipologia dicotômica”, plena de “inconsistências”, que opõe “sistemas autoritários” e “sistemas democráticos”, “democracia (liberal)” e “democracia (autoritária)”, “democracia” e “totalitarismo” (FERNANDES, 2019, p. 44-45)<sup>97</sup>. Um conceito de *autoritarismo* que se baseie em tal tipologia dicotômica “circunscreve o horizonte intelectual do analista político”, pois rejeita, *a priori*, premissas básicas: a compreensão de que “a democracia típica da sociedade capitalista é uma *democracia burguesa*, ou seja, uma democracia na qual a representação se faz tendo como base o regime eleitoral, os partidos, o parlamentarismo e o Estado constitucional”; de que a esta democracia burguesa “é inerente forte desigualdade econômica, social e cultural com uma alta monopolização do poder pelas classes possuidoras-dominantes e por suas elites”; de que nesta democracia a “liberdade e a igualdade são meramente formais, o que exige, *na teoria e na prática*, que o elemento autoritário seja intrinsecamente um componente estrutural e dinâmico da preservação, do fortalecimento e da expansão do ‘sistema democrático capitalista.’” (FERNANDES, 2019, p. 45, grifos do autor).

96 Embora o arsenal crítico também se volte para um passado mais distante (E. Cassirer; V. Pareto, Ortega y Gasset, H. Rickert, R. Michels, entre outros), os alvos de Florestan são sobretudo autores e obras dos anos 1950, 1960 e 1970: *Totalitarian dictatorship and totalitarianism*, de Carl J. Friedrich e Zbigniew K. Brzezinski; *The case of Spain*, de J. Linz, incluído na coleção *Regimes and oppositions*, organizada por R. Dahl; *Uma teoria de política comparada*, de G. A. Almond e C. Bingham Powell Jr.; *Power and society: a framework for political inquiry*, de Harold D. Lasswell e Abraham Kaplan; *Uma teoria da análise política*, de David Easton. A contundente crítica ao trabalho de Gabriel A. Almond (e Powell Jr.) sugere um profundo incômodo de Florestan com a chamada *teoria da cultura política*, que se baseia em um “modelo liberal democrático de cidadania” (RENNÓ, 1998, p. 73) para analisar/tipificar os sistemas políticos e as ditas transições para a democracia. Teoria essa que tem como marco fundador a obra *The civic culture*, de G. Almond e Sidney Verba, publicada em 1963 (para um balanço, ver RENNO, 1998).

97 Para um esforço recente — inspirado na teoria dos sistemas sociais e em diálogo com o trabalho de Sergio Tavolaro — de pensar o autoritarismo como constitutivo da modernidade política global, ver Dutra e Ribeiro (2021).



Sob citada influência dos trabalhos de Georg Lukács, Franz Neumann, Herbert Marcuse, Theodor Adorno, Max Horkheimer e em polêmica frontal com uma ciência política que sob a bata da cientificidade “confere um caráter *racional, definitivo e eterno* ao modelo de democracia que resultou do capitalismo” e condena toda “democracia *popular*” como “intrinsecamente aberrante e corrompida”, Florestan (2019, p. 48-9, grifos do autor), do seu modo, aponta como os regimes democrático-liberais são não só saturados, mas sustentados por formas de sociabilidade e marcos institucionais autoritários.

A crítica ao dualismo entre sistemas autoritários (toda e qualquer experiência social distinta da democracia liberal) e sistemas democráticos (cujos fundamentos autoritários, hierarquizantes e desiguais são tosca ou sutilmente borrados) implica, a meu ver, uma não explicitada mas significativa (auto)crítica em relação ao dualismo dos modelos de transformação capitalista presente na RBB (democrático-burguês no centro e autocrático-burguês na periferia).

Do *micro* ao *macro*, a sociedade capitalista contém toda uma rede de relações autoritárias, normalmente incorporadas às instituições, estruturas, ideologias e processos sociais, e potencialmente aptas a *oscilar* em função de alterações do contexto (ou, mesmo, de conjunturas adversas), tendendo a exacerbar-se como uma forma de autodefesa dos interesses econômicos, sociais e políticos das classes possuidoras e dominantes (ao nível institucional ou ao nível global) (FERNANDES, 2019, p. 51-52, grifos do autor).

No contínuo do argumento, Fernandes (2019, p. 52-53, grifos do autor) salienta “dois aspectos que incrustam o autoritarismo na normalidade da *vida burguesa* e em suas crises”: não há dominação burguesa sem “uma mão de ferro para impor a obediência nas ‘condições normais da ordem’ e, em especial, para dar labilidade ao Estado capitalista, que não pode enfrentar as ‘condições de emergência’ sem um enrijecimento rápido e crescente”. É sobretudo em tais condições de emergência que a latência autoritária da dominação burguesa, garantida por meio do Estado capitalista,

se manifesta, revelando “que ao monopólio da dominação burguesa corresponde um monopólio do poder político estatal: sem nenhuma mágica, o Estado de exceção brota do Estado democrático, em que está embutido” (FERNANDES, 2019, p. 52-53). Tal oscilação entre latência e manifestação de tendências autoritárias intrínsecas ou o “contraste entre autoritarismo e democracia”, porém, não se vincula de modo algum “à pressão burguesa”, enfatiza Fernandes (2019, 53), para quem a expansão do “elemento democrático” se ampara, pelo contrário, “nos interesses e situações de classe da maioria”, quando “as forças antiburguesas ganham saliência”.

Enfatizar, com um martelo, a normalidade do autoritarismo em qualquer quadrante onde há capitalismo e dominação burguesa, não faz o Florestan de fins dos anos 1970 abandonar uma caracterização das periferias, em especial na América Latina, como uma forma exacerbada de autoritarismo. O “subproduto essencial” da “*revolução burguesa em atraso*”, escreve Florestan (2019, p. 82-83, grifo do autor), é “uma ditadura de classes aberta e um Estado autocrático-burguês (o qual não é apenas uma imagem invertida do Estado democrático-burguês, porém a forma que ele deve assumir como instrumento de dominação externa e de um despotismo burguês reacionário)”.

Essa passagem é de particular importância, quando lida a partir da crítica à tipologia dicotômica entre sistemas autoritários e sistemas democráticos, pois revela não só que formas autocráticas e democráticas de dominação burguesa se constituem *em relação* no nível global, algo amplamente enfatizado na literatura sobre imperialismo e dependência, mas também revela que a autocracia burguesa, como venho argumentando, não é uma qualidade essencial, ou melhor, uma *singularidade* irreduzível das revoluções burguesas periféricas ou da revolução burguesa no Brasil, mas a manifestação de tendências latentes à própria ordem social capitalista.

O que gostaria de enfatizar é que, em fins dos anos 1970, Florestan revê de forma incisiva a sua caracterização mais acentuadamente dualista das formações modernas/capitalistas do centro e da periferia.

A partir de uma crítica da ciência política, o seu interesse é de, pelo contrário, acentuar as tendências autoritárias intrínsecas à dominação burguesa (formalmente democrática ou não) e, como já vinha fazendo desde a RBB, apontar uma tendência de escancaramento ou generalização de um padrão autocrático de dominação a nível global.

Como bem se sabe, a virada dos anos 1970 para os anos 1980 é fortemente marcada pela Guerra Fria, pela crítica dos aparatos burocráticos do Estado-Providência, pelos ecos das lutas anticoloniais, de 1968, da contracultura, pela ressaca e ampla crítica à carnificina fracassada dos EUA no Vietnã e pela persistência de ditaduras militares ao Sul. É também ao olhar aquela virada de décadas que, alguns bons anos depois, autores como Duménil e Lévy, Chesnais e David Harvey vão indicar um ponto de inflexão de uma perspectiva global. Para o último, os anos 1978-1980 — entenda-se Paul Volcker no FED ainda no governo Carter, Margaret Thatcher como primeira-ministra do Reino Unido e Ronald Reagan eleito presidente nos EUA — podem ser pensados “como um ponto de ruptura revolucionário na história social e econômica do mundo” (HARVEY, 2008, p. 11).

Tamanha importância é dada a tal virada porque é nesse período que o chamado neoliberalismo, que já vinha de longe acumulando forças teóricas, ideológicas e práticas, conforma-se, frente à crise do *Welfare State* e o declínio acelerado do socialismo realmente existente, como forma hegemônica de regulamentação e disciplinamento de organismos internacionais, Estados, empresas e indivíduos ou, a partir do marco foucaultiano, como *nova razão do mundo* (DARDOT e LAVAL, 2016).

E, brevemente, como esses autores concebem o neoliberalismo? “Pode-se definir o neoliberalismo como uma *configuração de poder* particular dentro do capitalismo, no qual o poder e a renda da classe capitalista foram restabelecidos depois de um período de retrocesso” (DUMÉNIL e LÉVY, 2007, p. 2, grifo dos autores).

Para Harvey (2008, p. 26), “a neoliberalização foi desde o começo um projeto voltado para restaurar o poder de classe”, “os dados sugerem vigorosamente que a virada neoliberal está de alguma maneira e em algum grau associada à restauração ou reconstrução do poder das elites econômicas”. “Nascida da liberalização e da desregulamentação, a mundialização liberou... todas as tendências à polarização e à desigualdade que haviam sido contidas, com dificuldades, no decorrer da fase precedente” (CHESNAIS, 2001, p. 12).

Ao ler a literatura crítica sobre o neoliberalismo escrita a partir da Europa e dos Estados Unidos, é perceptível um significativo consenso ao concebê-lo como um projeto econômico, político, ideológico e estratégico que busca desatrelar os processos de valorização e de geração de lucro de qualquer restrição material (por meio da financeirização), social (por meio do desmonte das organizações do trabalho) e política (por meio do ataque às regulamentações de corte keynesiano). O neoliberalismo aparece simultaneamente como *reação* contra as restrições e os “custos” do *Welfare* e como *afirmação* de processos diversos que favorecem processos de privatização, monopolização, elevação da taxa de lucros (catapultados por meio da desregulamentação, ampliação e intensificação das dinâmicas de valorização do capital portador de juros e fictício) e extrema concentração de riquezas nas mãos de poucos.

Tal *reação afirmativa* encontraria uma boa definição — e não creio que os críticos do neoliberalismo a isto se oporiam — nas fórmulas do modelo autocrático-burguês: “forte dissociação *pragmática* entre desenvolvimento capitalista e democracia”, “forte associação *racional* entre desenvolvimento capitalista e autocracia” (FERNANDES, 2006, p. 340, grifos do autor), “concentração exclusiva e privatista do poder” (COHN, 2004, p. 404). O conhecido Relatório da Comissão Trilateral de 1975, *The crisis of democracy*, não é precisamente um manifesto sobre a intolerância do capitalismo em relação à democracia engendrada pelo liberalismo embutido?<sup>98</sup>

98

Para uma excelente análise crítica do Relatório *The crisis of democracy*, ver especialmente o capítulo sexto de *A sociedade ingovernável* (CHAMAYOU, 2020).

Também me parece plausível afirmar que o neoliberalismo se enquadraria bem no que Florestan chama, ao falar do Brasil sob botas a partir de 1964, de “reação societária às pressões dentro da ordem” motivada por “uma forma ultravulnerável de temor de classe” (FERNANDES, 2006, p. 383). No caso brasileiro, aquela “reação societária” se deu visando garantir a consolidação do capitalismo monopolista industrial sufocando, precoce e preventivamente, os descontroles possíveis da organização popular e um ensaio de keynesianismo nos nossos tristes trópicos. No chamado “neoliberalismo”, que segundo Duménil e Lévy (2007, p. 3) foi “um golpe político cujo objetivo era a restauração” dos “privilégios” políticos e econômicos da classe capitalista, a “reação societária” teve que de fato atacar uma experiência de quase 30 anos de efetivo poder, em limites nacionais, das classes trabalhadoras por meio de sindicatos, partidos social-democratas, socialistas, trabalhistas, comunistas e no interior do próprio Estado. Em outras palavras, a autocracia neoliberal teve que efetivamente desvirtuar e suprimir as estruturas do “capitalismo democrático” (STREECK, 2011), enquanto a autocracia burguesa brasileira conceituada por Florestan é, em primeiro plano, uma aborteira de pulsões democráticas.

Ao apontar afinidades e diferenças entre autocracia e neoliberalismo, não se trata apenas, mais uma vez, de colocar o dedo na “fratura brasileira do mundo” (ARANTES, 2004) e defender a acuidade dos conceitos de Fernandes para ler o tempo presente, mas de indicar como o próprio Fernandes estava atento para aquela transição epocal, o que o leva a superar o que podemos chamar de *razão welfarista*<sup>99</sup>, operante quando a singularidade autocrática do capitalismo dependente era pensada em um contraste decisivo e assimétrico com o modelo democrático-burguês. Em síntese, entre a RBB e os *Apontamentos*, Florestan deixa de ver o padrão autocrático de dominação capitalista como uma excepcionalidade.

99

A crítica da razão welfarista é um mote central das inquietações compartilhadas e das conversas com os queridos amigos Alexandre Pimenta e Edemilson Paraná.

É digno de nota que certa idealização do capitalismo hegemônico/desenvolvido ou do modelo democrático-burguês (a partir do qual é desenhado o reflexo invertido do capitalismo dependente e da autocracia burguesa) se faça presente principalmente em textos dos anos 1950, 1960 e início dos 1970. Exatamente os anos em que o *Welfare State* e um significativo desenvolvimento da tríade de direitos civis, políticos e sociais (MARSHALL, 1967) mostravam-se consolidados como um caminho de controle das forças socialmente desagregadores dos mercados, se deixados à própria sorte.

Trata-se de um desafiador problema de sociologia do conhecimento compreender como uma experiência social particularmente excepcional de um ponto de vista temporal (na longa duração do capitalismo) e espacial (restrita a um conjunto exíguo de países, sobretudo europeus, se comparado à população e à diversidade de estados-nação ao redor do globo) pôde converter-se em marco cognitivo e mesmo em modelo teórico para pensar padrões de desenvolvimento do capitalismo e das formas de sociabilidade modernas.

Aquém dessa ampla agenda de pesquisa, o que se busca enfatizar em específico neste artigo é que, na obra de Florestan, a sua localização no interior da “tese da singularidade brasileira” e o seu ir além desta envolve, ao longo dos anos 1970, uma consciência aguda do elemento autoritário intrínseco à dominação burguesa e da generalização das tendências autocráticas imanentes — latentes ou manifestas — ao capitalismo. Isso implica o correlato abandono de qualquer traço de idealização do padrão de transformação capitalista nos países de revolução burguesa “originária”.

Inclusive os frágeis fundamentos do *Welfare State* e sua possível derrocada são explicitamente trabalhados por Florestan em *Apontamentos*. Isso aparece em um momento do texto em que se discute um endurecimento generalizado da dominação burguesa ameaçada por si mesma — “ao atingir o máximo de poderio,

condena-se à extinção” (FERNANDES, 2019, p. 98) — e por forças anticapitalistas. O império do capital acossado é o império da “contrarrevolução em escala mundial”, o que faz com que “os mecanismos de *defesa da ordem*” tornem-se “igualmente repressivos e opressivos — ao nível da empresa, da sociedade global e das relações internacionais entre nações capitalistas desiguais” (FERNANDES, 2019, p. 98-99, grifo do autor). Florestan então escreve, como quem responde a uma possível objeção:

Ao que parece, o chamado “pluralismo” é possível no centro e permite conciliar a democracia constitucional, representativa e parlamentar com o “emburguesamento”, a cooptação institucionalizada direta e indireta das demais classes. Essa corrupção organizada e profunda possui limites e eles se acham no próprio eixo elementar da propriedade privada e do capitalismo privado. Uma oscilação maior na direção do *Welfare State* e das funções de legitimação do Estado capitalista forçará, sem dúvida, um desequilíbrio fatal entre os dois tipos de função (FERNANDES, 2019, p. 99, grifo do autor).

Tamanha lucidez novamente dá ensejo a um cotejamento com a literatura crítica do neoliberalismo, para a qual este novo regime de acumulação, que emerge a partir da completa ruptura e esgarçamento do chamado pacto capital-trabalho em seletos países do Norte, significa algo muito próximo da predominância violenta do “eixo elementar da propriedade privada e do capitalismo privado”, e a reorientação radical dos Estados a partir do mesmo. A citação também é suficientemente clara para ilustrar uma tomada de consciência aguda, no trabalho de Florestan, de que não se pode tomar o capitalismo democrático (modelo democrático-burguês, em suas palavras) como norma (histórica ou conjuntural) a partir da qual seria possível traçar exceções. Em última análise, a partir de um recorte mais compreensivo (temporal e espacial) da história do capitalismo, os laços entre capitalismo e autocracia mostram-se bem mais recorrentes e nada excepcionais.

## CONCLUSÃO

Quando lido através das lentes da “tese da singularidade brasileira”, pode-se dizer que Fernandes passa por três momentos fundamentais:

I) Um primeiro momento compreende textos dos anos 1950 e início dos 1960, nos quais uma terminologia do “desequilíbrio”, da “parcialidade”, da “incompletude”, da “deformação” e da “anomalia” para caracterizar a “modernidade postiça” brasileira indica um pleno enquadramento no imaginário que compreende o Brasil como uma singularidade inautêntica e desviante, quando comparada a modelos originários e plenos de modernidade.

II) Um segundo momento, que tem *A integração do negro na sociedade de classes* como uma obra de transição e que se consolida em *Sociedade de classes e subdesenvolvimento* e *A revolução burguesa no Brasil*, é caracterizado tanto por uma forma peculiar de pensar a singularidade brasileira como por tensões e sugestões para além da singularidade.

Por um lado, a formulação dos conceitos de capitalismo dependente, de situação heteronômica, de dupla polarização/articulação e de modelo autocrático-burguês continuam a exprimir esforços de demarcar a singularidade do capitalismo e da modernidade no Brasil. Essa singularidade, em um significativo deslocamento, deixa, contudo, de ser pensada a partir de uma semântica da falta, da inautenticidade e do desvio, mas como um padrão de transformação capitalista no interior de um sistema global produtor de diferenças, assimetrias e hierarquias setoriais, nacionais e regionais: subdesenvolvimento e desenvolvimento, autonomia e heteronomia, hegemonia e dependência são pares complementares, e a articulação entre “arcaico” e “moderno” no interior de situações heteronômicas nada mais é do que a outra face, interna, de uma integração subordinada ao mercado mundial. No entanto, como se vê, a busca de superar a “razão dualista” para pensar os dilemas nacionais (e regionais)



é realizada através de uma projeção do dualismo para o contexto global, consolidando certo léxico binário da dependência/autonomia, modelo autocrático/modelo democrático, periferia/centro.

Por outro lado, notavelmente em *A revolução burguesa no Brasil*, Florestan sugere, pensando o mundo nos anos 1970, uma tendência de generalização de formas autocráticas de dominação burguesa no centro e na periferia.

III) Em *Apontamentos sobre a "Teoria do Autoritarismo"*, aquela sugestão converte-se em mote central e objeto de detida reflexão. Em um estreito diálogo com a teoria crítica, mas também com pensadores radicais como Frantz Fanon, Florestan se concentra em demonstrar, a partir de uma crítica da ciência política do seu tempo, como o autoritarismo é um elemento intrínseco a toda e qualquer dominação burguesa, que se retrai a um estado de latência quando o elemento democrático ganha expansão por meio da organização e pressão de forças antiburguesas, e que se manifesta em toda a brutalidade como reação a essa pressão e em momentos de crise. Escrevendo em fins dos anos 1970, é principalmente a manifestação das formas autocráticas de dominação burguesa em todo o globo que são salientadas por Florestan, que inclusive aponta para uma possível derrocada dos arranjos históricos que permitiram a configuração de um capitalismo democrático de *Welfare* em países da Europa e, de forma mitigada, nos Estados Unidos.

Nesse terceiro momento, são lançados elementos não só de crítica aos dualismos (internos e globais), mas também de crítica do que chamamos acima de *razão welfarista*, aquela que permite elevar à forma de modelo teórico a excepcionalidade do compromisso entre capitalismo e democracia nas experiências de Estado de bem-estar social na Inglaterra e França e de *New Deal* nos Estados Unidos<sup>100</sup> — não por acaso, a tríade de países que Florestan, e não só ele, pensava como modelos clássicos de revolução democrático-burguesa.

100

"Modelos" de democracia que em plenos "anos dourados" mantinham domínios coloniais e, no caso estadunidense, a segregação racial garantida por lei.

Sugeri ainda, sem pretensão exaustiva, que o movimento *para além da singularidade* em Florestan parece guardar íntima relação com as mudanças do capitalismo nos anos 1970. Em fins dessa década, os fortes indícios de crise do regime de acumulação keynesiano-fordista em seletos países da Europa Ocidental e nos EUA e o ascenso dos processos globais da chamada neoliberalização fizeram ruir qualquer possibilidade de identificação estável, pelo pensamento crítico, entre capitalismo e democracia como uma norma — ou um *a priori* analítico — a partir da qual seria possível apontar processos históricos e estruturais desviantes.

A tendência à generalização global de formas autocráticas de dominação apontada por Florestan em fins dos anos 1970 sugere importantes afinidades com os atributos do regime de acumulação com dominância financeira (CHESNAIS, 2002), da acumulação via espoliação (HARVEY, 2005) ou simplesmente neoliberalismo (DUMÉNIL e LÉVY, 2004), o que, a meu ver, parece atestar — em uma via distinta à proposta por Tavolaro — a potencialidade heurística da obra de Florestan. Ao longo do texto, reforçando argumentos presentes em Tavolaro (2014) e Cohn (2015)<sup>101</sup>, também pontuei como podemos encontrar em Florestan nuances diversas que permitem problematizar certos enunciados do discurso sociológico hegemônico ou modelar sobre a modernidade. Em especial, entre aquelas nuances, uma compreensão sofisticada do tempo social e a sensibilidade para captar a “contemporaneidade de situações históricas não coetâneas” (FERNANDES, 2015, p. 37).

Após ter defendido, no curso do texto, que há em Florestan uma progressiva crítica aos hábitos dualistas e essencialistas de pensar a modernidade (primeiro a crítica do dualismo interno entre “arcaico” e “moderno”, depois a crítica da “tipologia dicotômica” que opõe “demo-

101

Gabriel Cohn, a partir de outro ângulo, capta da seguinte forma a sofisticação do tempo social para Florestan: “o passado aparece como complexo de oportunidades (ganhas ou perdidas), o presente se configura como campo de forças e o futuro como conjunto de alternativas a serem (seletivamente) ‘dinamizadas’. O passado não é um jogo de memória (como em Gilberto Freyre), mas um inventário de desafios e obstáculos” (COHN, 2015, p. 16).

cracia” e “autoritarismo” em nível global), gostaria de enfatizar, retomando o diálogo com as proposições de Tavolaro (2005, 2014) para pensar além da singularidade, como Florestan oferece significativos elementos para uma concepção agonística, contingente e fundamentalmente histórica dos processos globais de modernização capitalista.

De modo amplo e sugestivo, o argumento aqui se direciona no sentido de apontar como proposições conceituais como “capitalismo dependente”, “dupla articulação”, “modelo autocrático-burguês” etc. não necessariamente implicam um enrijecimento essencializante. Salientando a importância da perspectiva global (portanto relacional e avessa ao nacionalismo metodológico inerente a tais conceitos) e, principalmente, a importância atribuída às lutas sociais (em Florestan, os dilemas sociais de classe e raciais são focalizados<sup>102</sup>), às desigualdades e assimetrias de recursos entre os agentes coletivos e ainda às vitórias e derrotas nos processos de consolidação de padrões e estruturas específicos de determinadas situações (regionais e nacionais), aquelas contribuições podem ser utilizadas em favor de uma perspectiva que valorize a contingência dos acontecimentos, eventos e processos sócio-históricos.

No entanto, da perspectiva da “sociologia da dependência” de Fernandes, a não identificação entre *contingência* e *aleatoriedade* (TAVOLARO, 2005) passa pela solução presente na velha tradição em teoria social que pensa a ação, individual e coletiva, a partir do imenso peso constrangedor das camadas históricas. Peso esse que, da perspectiva da história global do capitalismo e da sua violência originária (constantemente presentificada, conforme OLIVEIRA, 2013; HARVEY, 2005; FEDERICI, 2019; VERGÈS, 2020), parece particularmente sufocante e espesso — e o real é uma estratificação de espessuras, como o Capibaribe ensinou a João Cabral — para países marcados pela colonialidade (QUIJANO, 1992).

Como se vê, diferente de negar a importância da tese da singularidade brasileira como chave analítica para pensar o pensamento social brasileiro em suas fragilidades e potencialidades, busquei aqui demonstrar, pelo contrário, a sua força e pertinência. Neste artigo, foi a formalização crítica da tese da singularidade brasileira que permitiu um esforço de releitura de um autor como Florestan Fernandes, buscando salientar, em sua ampla contribuição intelectual, os aspectos que vão além de formas rígidas e dualistas, nas quais ele mesmo por vezes se enredou, de pensar a modernidade e o capitalismo no Brasil e no mundo.

## REFERÊNCIAS

- ALVES, Ana Rodrigues Cavalcanti. Apontamentos sobre o conceito de classe social em Florestan Fernandes. **Estudos de Sociologia** (Recife), v. 2, p. 197-230, 2020.
- ARANTES, Paulo. A fratura brasileira do mundo. *In*: ARANTES, Paulo. **Zero à esquerda**. São Paulo: Conrad Editora do Brasil, 2004.
- BRASIL JR., Antonio. **Passagens para a teoria sociológica**: Florestan Fernandes e Gino Germani. São Paulo: Hucitec, 2013.
- CHAMAYOU, Grégoire. **A sociedade ingovernável**: uma genealogia do liberalismo autoritário. São Paulo: Ubu Editora, 2020.
- CHESNAIS, François. Mundialização: o capital financeiro no comando. **Revista Outubro**, edição 5, p. 7-28, 2001.
- CHESNAIS, François. A teoria do regime de acumulação financeirizado: conteúdo, alcance e interrogações. **Economia e Sociedade**, Campinas, v. 11, n. 1 (18), p. 1-44, 2002.
- COHN, Gabriel. Padrões e dilemas: o pensamento de Florestan Fernandes. *In*: MORAES, Ricardo; ANTUNES, Ricardo; FERRANTE, Vera (orgs.). **Inteligência brasileira**. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- COHN, Gabriel. Florestan Fernandes: A revolução burguesa no Brasil. *In*: MOTA, Lourenço Dantas (org.). **Introdução ao Brasil**: um banquete no trópico, vol. 1. 4. Ed. São Paulo: Editora SENAC São Paulo, 2004.

COHN, Gabriel. A margem e o centro. Travessias de Florestan Fernandes. **Sinais Sociais**, v. 10, n. 28, p. 11-28, 2015.

COSTA, D. V. A. ; ALVES, A. R. C. ; PORTELA JUNIOR, A. ; SOARES, E. V. ; SILVA, L. T. ; MUTZENBERG, R. Florestan Fernandes e o dilema racial brasileiro. *In*: SOARES, Eliane Veras; COSTA, Diogo Valença (Org.). **Florestan Fernandes: trajetória, memórias e dilemas do Brasil**. 1ed. Chapecó, SC: Marxismo 21, 2021.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. **A nova razão do mundo**: ensaio sobre a sociedade neoliberal. São Paulo: Boitempo, 2016.

DUMÉNIL, Gérard.; LÉVY, Dominique. **Capital resurgent**. The roots of the neoliberal revolution. Harvard: Harvard University, 2004.

DUMÉNIL, Gérard; LÉVY, Dominique. Neoliberalismo – Neo-imperialismo. **Economia e Sociedade**, Campinas, v. 16, n. 1 (29), p. 1-19, 2007.

DUTRA, Roberto; RIBEIRO, Marcos Abraão. Existe um autoritarismo brasileiro? Uma interpretação alternativa à tese da singularidade política nacional. **Revista Brasileira de Sociologia**, v. 9, n. 22, p. 246-273, 2021.

FEDERICI, Silvia. **Calibã e a Bruxa**: mulheres, corpos e acumulação primitiva. São Paulo: Editora Elefante, 2019.

FERNANDES, Florestan. Reflexões sobre a mudança social no Brasil. *In*: FERNANDES, F. **A sociologia numa era de revolução social**. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.

FERNANDES, Florestan. **A revolução burguesa no Brasil**. São Paulo: Globo, 2006.

FERNANDES, Florestan Existe uma crise da democracia no Brasil?. *In*: FERNANDES, Florestan. **Mudanças sociais no Brasil**. São Paulo: Global Editora, 2008a.

FERNANDES, Florestan Relações culturais entre o Brasil, o Ocidente e o Oriente. *In*: FERNANDES, Florestan. **Mudanças sociais no Brasil**. São Paulo: Global Editora, 2008b.

FERNANDES, Florestan. **Sociedade de classes e subdesenvolvimento**. São Paulo: Global Editora, 2008c.

FERNANDES, Florestan. Notas sobre o fascismo na América Latina. *In*: FERNANDES, Florestan. **Poder e contrapoder na América Latina**. São Paulo: Expressão popular, 2015.

FERNANDES, Florestan. **Apontamentos sobre a “Teoria do Autoritarismo”**. São Paulo: Expressão Popular, 2019.

- FERNANDES, Florestan. **A integração do negro na sociedade de classes**. São Paulo: Editora Contracorrente, 2021.
- FRANCO, Maria Sylvia de Carvalho. As ideias estão no lugar. **Cadernos de Debates**, n.1. São Paulo: Brasiliense, 1976.
- HARVEY, David. **O novo imperialismo**. Rio de Janeiro: Edições Loyola, 2005.
- HARVEY, David. **O neoliberalismo: história e implicações**. São Paulo: Edições Loyola, 2008.
- MARSHALL, T. H. Cidadania e classe social. *In*: MARSHALL, T. H. **Cidadania, Classe social e Status**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1967.
- OLIVEIRA, Francisco de. **Crítica à razão dualista, O ornitorrinco**. São Paulo: Boitempo, 2013.
- PORTELA JR., Aristeu. **A problemática da democracia brasileira no pensamento de Florestan Fernandes**. Dissertação de mestrado defendida no PPGS/UFPE, 2013.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidad y Modernidad-Racionalidad. *In*: BONILLA, Heraclio. **Los Conquistados: 1492 y la población indígena de las Américas**. Bogotá: Tercer Mundo, 1992.
- RENNÓ, Lúcio. Teoria da cultura política: vícios e virtudes. **BIB**, n. 45, p. 71-92, 1998
- SILVA, Lucas Trindade da. Governamentalidade autocrática: repensando as racionalidades de governo em diálogo com Florestan Fernandes. **Revista Brasileira de Sociologia**, v. 8, p. 254-291, 2020.
- SILVA, Lucas Trindade da. O CESIT: a elaboração de uma teoria sociológica do subdesenvolvimento. *In*: SOARES, Eliane Veras; COSTA, Diogo Valença. (Orgs.). **Florestan Fernandes: trajetória, memórias e dilemas do Brasil**. Chapecó, SC: Marxismo21, p. 279-296, 2021.
- SOUZA, Jessé. **A modernização seletiva: uma reinterpretação do dilema brasileiro**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000.
- STREECK, Wolfgang. The crises of democratic capitalism. **New left review**, 71, p. 5-29, 2011.
- TAVOLARO, Sergio B. F. Existe uma Modernidade Brasileira? Reflexões em torno de um dilema sociológico brasileiro. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 20, p. 5-22, 2005.
- TAVOLARO, Sergio B. F. Variações no interior de um discurso hegemônico? Sobre a tensão "ação - estrutura" na sociologia contemporânea. **Teoria & Pesquisa**, v. XVI, p. 97-125, 2007.
- TAVOLARO, Sergio B. F. Para além de uma "cidadania à brasileira": uma consideração crítica da produção sociológica nacional. **Revista de Sociologia e Política**, v. 17, p. 95-120, 2009.

TAVOLARO, Sergio B. F.; TAVOLARO, Lília G. M. A cidadania sob o signo do desvio: para uma crítica da 'tese de excepcionalidade brasileira'. **Sociedade e Estado**, v. 25, p. 331-368, 2010.

TAVOLARO, Sergio B. F. **Cidadania e modernidade no Brasil (1930-1945)**: uma crítica a um discurso hegemônico. São Paulo: Annablume, 2011a.

TAVOLARO, Sergio B. F. Freyre, DaMatta e o lugar da natureza na "singularidade brasileira". **Lua Nova**, v. 83, p. 517-557, 2011b.

TAVOLARO, Sergio B. F. Gilberto Freyre e nossa 'modernidade tropical': entre a originalidade e o desvio. **Sociologias**, v. 15, p. 282-317, 2013.

TAVOLARO, Sergio B. F. A Tese da Singularidade Brasileira Revisitada: Desafios Teóricos Contemporâneos. **Dados - Revista de Ciências Sociais**, v. 57, p. 633-673, 2014.

TAVOLARO, Sergio B. F. Imagens de uma outra modernidade: Gilberto Freyre e o espaço-tempo latino-americano. **Revista Política e Sociedade**, v. 15, p. 196-231, 2016.

TAVOLARO, Sergio B. F. Retratos não-modelares da modernidade: hegemonia e contra-hegemonia no pensamento brasileiro. **Civitas**, v. 17, p. 115-141, 2017a.

TAVOLARO, Sergio B. F. Gilberto Freyre e o tempo-espaço brasileiro: uma crítica ao cronótopo da modernidade. **Sociedade e Estado**, v. 32, p. 411-438, 2017b.

TAVOLARO, Sergio B. F. Stasis, motion and acceleration: The senses and connotations of time in Raízes do Brasil and Sobrados e Mucambos (1936). **Revista Sociologia e Antropologia**, v. 10, p. 243-266, 2020.

TAVOLARO, Sergio B. F. Interpretações do Brasil e a temporalidade moderna: do sentimento de descompasso à crítica epistemológica. **Sociedade e Estado**, 36(03), p. 1059-1082, 2021.

VERGÈS, Françoise. **Um feminismo decolonial**. São Paulo: Ubu editora, 2020.



# 12

*Matheus de Carvalho Barros*

## **O SIGNIFICADO DO PROTESTO NEGRO:**

**COLONIALISMO, CAPITALISMO  
DEPENDENTE E QUESTÃO RACIAL  
EM FLORESTAN FERNANDES**



## INTRODUÇÃO

O objetivo do presente trabalho é analisar a articulação entre raça e classe no pensamento de Florestan Fernandes. A intenção é examinar a forma como o sociólogo paulistano relaciona a questão racial aos dilemas históricos do subdesenvolvimento, do capitalismo dependente e da revolução burguesa. Ou seja, pretendemos demonstrar como Fernandes relaciona raça e classe, não apenas como uma chave interpretativa da realidade latino-americana, mas também como um imperativo fundamental para se pensar os processos emancipatórios.

É importante deixar claro que toda a dimensão sócio-histórica do “dilema racial brasileiro” não se resume a um único texto ou obra de Florestan Fernandes<sup>103</sup>. Todavia, nos limites desse trabalho, baseamos algumas de nossas conclusões nos seguintes textos: *O dilema racial brasileiro*, do último capítulo de *A Integração do Negro*; *A persistência do passado* e o já citado *Aspectos políticos do dilema racial brasileiro*, publicados em *O negro no mundo dos brancos* (1972); a obra *Capitalismo dependente e classes sociais na América Latina* (1973) e, por fim, alguns ensaios reunidos em *O Significado do Protesto Negro* (1989). Acreditamos que através desses textos podemos ter um panorama geral das construções teóricas e políticas mais densas de Florestan sobre a relação entre questão racial e capitalismo no Brasil.

103

Como nos apontam os autores do texto *Florestan Fernandes e o dilema racial brasileiro*, para se atingir uma visão compreensiva desse dilema, seria necessário reler passo a passo toda obra pertinente do sociólogo paulistano sobre o assunto. Um trabalho dessa envergadura demandaria uma releitura diacrônica e de reconstituição cronológica do conjunto de sua produção sobre o negro, desde a Pesquisa Unesco, passando pela *Integração do Negro*, até chegar nas suas conclusões mais “maduras” das décadas de 1970 e 1980, para demonstrar como seus conceitos foram sendo formulados, redefinidos e ressignificados (COSTA; ALVES; PORTELA JR; SOARES; SILVA; MUTZENBERG, 2021).

Todavia, é necessário enfatizar também que nem sempre os vínculos conceituais entre racismo e as caracterizações sociológicas sobre o subdesenvolvimento e o capitalismo dependente estão devidamente estabelecidos em todos os trabalhos de Florestan que versam sobre as classes sociais. A articulação entre essas categorias se intensifica na medida em que a posição política e sociológica de Florestan assume uma postura mais radicalizada e aprofunda sua relação com a teoria marxista.

Se em *A Integração do Negro* (1965) já é possível localizar a ideia de que o racismo poderia se tornar uma realidade estrutural e permanente da ordem social competitiva estabelecida no Brasil, em *O Negro no Mundo dos Brancos* (1972) Florestan já visualiza os nexos intrínsecos entre racismo, capitalismo dependente e subdesenvolvimento. Entretanto, será em *O Significado do Protesto Negro*, publicado originalmente em 1989, que Florestan apresentará suas conclusões mais radicalizadas sobre a questão racial no âmbito político. Na coletânea de artigos Fernandes apresenta, numa perspectiva dialética e marxista, a imbricação entre dominação racial e exploração capitalista.

Portanto, objetivamos demonstrar como Fernandes passa a conceber a interação dialética entre racismo/colonialismo e capitalismo dependente. Consideramos que, ao compreender – através de uma perspectiva marxista – o racismo como uma característica intrínseca e indissociável da realização do capitalismo na periferia, a noção de “dilema racial” assume novas dimensões e sentido qualitativamente novos em sua obra.

Entretanto, antes deste empreendimento, consideramos fundamental examinarmos o modo pelo qual Fernandes constrói o conceito de “capitalismo dependente” e analisa as particularidades da revolução burguesa brasileira. Acreditamos que esse movimento se configura como uma etapa imprescindível para compreendermos como o sociólogo marxista passa a conceber o racismo como um elemento estrutural e intrínseco do capitalismo periférico.

## CAPITALISMO DEPENDENTE E REVOLUÇÃO BURGUESA NO BRASIL

Analisando as particularidades da transformação capitalista na periferia, em 1975, Florestan Fernandes publica umas de suas obras mais importantes que, segundo Carlos Nelson Coutinho (2000), é o primeiro texto onde o marxismo é assumido explicitamente como ponto de vista metodológico pelo sociólogo paulistano. Refiro-me aqui à obra *A Revolução Burguesa no Brasil*.

Para José de Souza Martins (2006), o livro em formato de ensaio ganha sentido no ambiente intelectual do debate brasileiro sobre o tipo de sociedade capitalista que estava se desenvolvendo no Brasil. Desta forma, *A Revolução Burguesa* poderia ser visto como o último grande estudo do ciclo de reflexões históricas e sociológicas abrangentes sobre o destino histórico do Brasil.

Segundo Martins (2006), *A Revolução Burguesa no Brasil* equivale, em certo sentido, ao *O Desenvolvimento do Capitalismo na Rússia* de Lenin, um marco nos estudos sobre o desenvolvimento do capitalismo em sociedades diferentes da Europa Ocidental. Martins (2006) argumenta que a interpretação de Florestan sobre o processo da lenta e complicada revolução burguesa no Brasil tem como um dos seus aspectos mais positivos o distanciamento de um marxismo determinista e engessado. Em outras palavras, o marxismo de Florestan Fernandes se contrapôs a todo de tipo de vulgarização da tradição oriunda de Marx que propõe uma concepção de história regida por "etapas inexoráveis, segundo um modelo abstrato de processo histórico" (MARTINS, 2006, p. 18). Modelo esse que corresponderia a um etapismo mecanicista e a uma visão anti-dialética da realidade.

Entretanto, em meados dos anos de 1960, ou seja, antes mesmo da publicação de *A Revolução Burguesa*, já era possível visualizar algumas alterações fundamentais na forma com que Florestan concebia o desenvolvimento sócio-histórico brasileiro. Uma dessas mudanças pode ser visualizada na maneira como Fernandes passa a relacionar os termos “sociedade de classes” e “subdesenvolvimento”, a partir da construção do conceito de “Capitalismo Dependente”.

Segundo Antônio Brasil Jr. (2013), ao passar a conceber uma conjunção crônica entre “sociedade de classes” e “subdesenvolvimento” a partir do construto “capitalismo dependente”, Florestan Fernandes realiza uma verdadeira guinada em sua análise sociológica em pelo menos três aspectos. O primeiro aspecto seria a necessidade de articular elementos “internos” e “externos” às sociedades, com ênfase nos dinamismos socioeconômicos. Essa articulação específica também levaria a uma imbricação entre elementos ditos “arcaicos” com elementos “modernos”. Em um segundo plano estaria a requalificação da atuação limitada da burguesia brasileira diante das condições do “capitalismo dependente”. Por fim, estaria a caracterização da natureza autocrática da transformação capitalista engendrada pelas condições de dependência.

A despeito de já utilizar a noção de “dependência” em seus textos desde a década de 1950, como nos aponta Brasil Jr. (2013), ela só assume real importância na obra de Florestan a partir do artigo *Sociedade de Classes e subdesenvolvimento*, escrito no final de 1967. Chamando a atenção para a importância deste artigo, Felipe Demier (2008) destaca que Fernandes foi o intelectual acadêmico que inaugurou as pesquisas científicas referentes à realidade brasileira nitidamente estruturadas pela “lei do desenvolvimento desigual e combinado”. Para o historiador, Florestan teria sido o principal combatente do dogmatismo stalinista nas ciências sociais do país.

No ensaio de 1967 Fernandes afirma que:

A natureza e os ritmos da transformação capitalista sob as grandes corporações "multinacionais" criaram a realidade histórica de nossa época. Os países retardatários são comensais desprezíveis ou simples repasto para os demais. Não há como fazer coincidir os tempos da história: as estruturas sócio-econômicas, culturais e políticas dos países capitalistas hegemônicos absorvem estruturas dos países subcapitalistas, semicapitalistas ou de capitalismo dependente, submetendo-as a seus próprios ritmos e subordinando-as aos interesses que lhe são próprios (...). O capitalismo selvagem (a forma assumida pelo capitalismo nos países dependentes) não reproduz o passado; e se nele há lugar para a "revolução burguesa", esta se apresenta de outra forma e com outros objetivos fundamentais. Sem dúvida, o desenvolvimento capitalista pressupõe muitos mecanismos econômicos, sócio-culturais e políticos que se repetem. Mas eles se repetem em tais condições e sob tais fundamentos, que apontam para uma realidade econômica, sócio-cultural e política específica, típica de uma situação histórica e de uma condição inexorável de dependência tecnoeconômica (FERNANDES, 1968, p. 64-65).

Demier (2008) aponta que a partir deste trecho, é possível observar como a noção de "desenvolvimento combinado" orientou a interpretação de Florestan Fernandes acerca da estrutura sócio-econômica brasileira. Nessa perspectiva, o "arcaico" não aparece como resquício de outra temporalidade que entrava o desenvolvimento do capital. Pelo contrário, para o sociólogo paulistano, seria justamente a presença de elementos "anticapitalistas" e "semicapitalistas" que produziria funcionalidade ao capitalismo na periferia. Portanto, "o arcaico não seria antípoda do moderno, e sim seu complemento histórico e necessário" (DEMIER, 2008, p. 74).

Para Brasil Jr. (2013), a partir do ensaio de 1967, há uma maior sistematização entre os elementos "internos" e "externos" nas análises de Florestan. Desta forma, passa a se impor uma necessidade de articular num mesmo andamento explicativo as condições locais e globais, com o objetivo de avaliar o peso dessa articulação para o dinamismo do sistema social.

Florestan começa o sétimo capítulo de *A Revolução Burguesa no Brasil* ressaltando que a relação entre a modernização capitalista e dominação burguesa é altamente variável. Nesse sentido, o sociólogo paulistano está se contrapondo a uma visão eurocêntrica que supõe a existência de um único modelo básico de transformação capitalista. Fernandes (2020) argumenta que as maiorias das interpretações teóricas só aceitam como revolução burguesa as manifestações que se aproximavam dos “casos clássicos”, caracterizadas por uma associação entre desenvolvimento capitalista e conquistas democráticas. Entretanto, essas análises partiam de uma

posição unilateral, que perdia de vista o significado empírico, teórico e históricos dos “casos comuns”, nos quais a revolução burguesa aparece vinculada a alterações estruturais e dinâmicas condicionadas pela irradiação externa do capitalismo maduro, ou dos “casos atípicos”, nos quais a revolução burguesa apresenta um encadernamento bem diverso daquele que se pode inferir através do estudo de sua eclosão na Inglaterra, França e nos EUA (FERNANDES, 2020, p. 288).

Sendo assim, o objetivo central de Florestan no capítulo sete de sua obra é investigar, do ponto de vista teórico, a relação entre transformação capitalista e dominação burguesa nos países de economia dependente. Segundo Fernandes (2020), na periferia do capitalismo a revolução burguesa constitui uma realidade histórica peculiar. Aqui não há possibilidade da “repetição da história” ou do desencadeamento automático dos pré-requisitos do modelo democrático-burguês dos países hegemônicos. Muito pelo contrário. Para Florestan (2020), o que se visualiza na periferia é, na verdade, uma forte dissociação entre desenvolvimento capitalista e democracia; “ou, usando-se uma notação sociológica positiva: uma forte associação racional entre desenvolvimento capitalista e autocracia” (FERNANDES, 2020, p. 290).

Nesse contexto, Florestan Fernandes argumenta que a extração dual do mais-valor – de um lado pela burguesia nacional e de outro pelas burguesias estrangeiras – acaba provocando uma “hipertrofia” dos fatores políticos da dominação burguesa.

A condição de dependência faz com que o capitalismo na periferia seja “selvagem e difícil, cuja viabilidade se decide, com frequência, por meios políticos e no terreno político” (FERNANDES, 2020, p. 291).

Fernandes está apontando para uma aparente contradição. A falta de autonomia da burguesia nacional em relação ao capital estrangeiro, não implica necessariamente em uma “fraqueza” dessa classe no plano interno. Ao contrário, Florestan (2020) argumenta que quanto mais se aprofunda o desenvolvimento capitalista, mais as nações hegemônicas precisam de “aliados sólidos” na periferia dependente. Ou seja, é necessário que as burguesias nacionais sejam fortes e capazes de saturar as funções repressivas da dominação burguesa, reprimindo brutalmente até as mais leves manifestações de insatisfação dos trabalhadores.

Florestan está chamando a atenção para a característica profundamente reacionária da dominação burguesa no Brasil e sua propensão “a salvar-se mediante a aceitação de formas abertas e sistemáticas de ditadura de classe” (FERNANDES, 2020, p. 292). Ou seja, na periferia do capitalismo todo ideal burguês de caráter emancipatório foi posto de lado. O que nos coloca diante do poder burguês mais extremo e brutal, onde o Estado é convertido em um “instrumento puro e simples de uma ditadura de classe preventiva” (FERNANDES, 2020, p. 294).

## CAPITALISMO DEPENDENTE, SUBDESENVOLVIMENTO E QUESTÃO RACIAL

Analisando os nexos entre a questão racial e os dilemas do subdesenvolvimento e do capitalismo dependente, em uma importante passagem do texto *Aspectos políticos do dilema racial brasileiro*,

escrito provavelmente entre 1971 e 1972 – e publicado em *O negro no mundo dos brancos*<sup>104</sup> –, o sociólogo paulistano deixa clara a vinculação entre a “questão do negro” e os dilemas do capitalismo periférico. Segundo Fernandes,

Embora não exista, para a estrutura econômica da sociedade de classes brasileira, qualquer interesse em evoluir para o padrão sistemático de preconceito e de discriminação raciais (como o que existe no Estados Unidos ou na África do Sul), o tipo de capitalismo dependente e subdesenvolvido imperante não pode prescindir da concentração racial da renda e do poder (e, em consequência, das formas pré ou subcapitalistas de exploração e de expropriação econômicas e de dominação política que ela envolve) (FERNANDES, 2007, p. 305).

Esse pequeno trecho demonstra a compreensão teórica da estruturação racista do capitalismo periférico e dependente brasileiro, cuja particularidade sócio-histórica foi ordenada pelo amálgama entre as formas de exploração tipicamente capitalistas baseadas na extração do mais-valor relativo, com as formas de exploração arcaicas ligadas à reatualização dos padrões colonialistas de poder (COSTA *et al*, 2021).

Em *O dilema racial brasileiro* – seção do último capítulo de *A Integração do Negro na sociedade de classes* – o sociólogo paulistano vai definir o dilema racial como um fenômeno dinâmico e de natureza sociopática:

Ele [o dilema racial] se produz, de forma recorrente, porque o “negro” sofre persistentes e profundas pressões assimilacionistas e, apesar de responder a elas através de aspirações integracionistas ainda mais profundas e persistentes, não encontra vias adequadas de acesso às posições e aos papéis sociais do sistema societário global. Para que sucedesse o contrário, seria preciso que ambas as pressões se combinassem, pelo menos, a uma equiparação social



progressiva entre “negros” e brancos”. Isso nos ensina, pois, algo muito importante. O dilema racial brasileiro constitui um fenômeno social de natureza sociopática e só poderá ser corrigido por meio de processos que removam a obstrução introduzida na ordem social competitiva pela desigualdade racial (FERNANDES, 2021, p. 826).

Após delinear o dilema racial como um fenômeno sociopático que estaria obstruindo o desenvolvimento da ordem social competitiva, Fernandes indica que a “única fonte dinâmica de influência corretiva irrefreável” das desigualdades raciais seria “a própria expansão da ordem social competitiva” (FERNANDES, 2021, p. 827). Ora, olhando isoladamente para esta passagem, poderíamos dizer que, na visão do nosso autor, o próprio capitalismo eliminaria as desigualdades raciais. Contudo, logo em seguida, Florestan afirma que tais transformações espontâneas são extremamente lentas e instáveis e, portanto, podem ser anuladas. Na esteira desse argumento, o sociólogo paulistano vai afirmar que existe, na verdade, a possibilidade de uma conciliação entre as desigualdades raciais e as de classe: “As tendências descobertas não excluem a possibilidade de uma conciliação entre as formas de desigualdade inerente à sociedade de classes e os padrões herdados de desigualdade racial” (FERNANDES, 2021, p. 827).

Escrevendo sua obra de cátedra às vésperas do golpe empresarial-militar de 1964, Florestan em nenhum momento “apostou suas fichas” na possibilidade do desenvolvimento espontâneo da ordem social competitiva eliminar as desigualdades raciais presentes no Brasil.<sup>105</sup> Muito pelo contrário, há, no livro, “uma aposta permanente

105 Existe uma leitura muito recorrente na academia e em determinados setores do movimento negro que sugere que, na obra publicada em 1965, Florestan teria atestado que a eliminação do racismo se daria com o avanço e o desenvolvimento espontâneo da sociedade de classes. Concordamos com os argumentos de Brasil Jr. e Medeiros da Silva (2021), e consideramos equivocada esse tipo de leitura, principalmente se levarmos em consideração o conjunto da obra de Florestan. Como demonstra nossos autores, ao que tudo indica, sobretudo no campo de pesquisas sobre relações raciais no Brasil, é a leitura de Carlos Hasenbalg, em sua importante obra *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil* (1979), que vem modelando grande parte da recepção crítica de *A integração do negro na sociedade de classes*.

no potencial de uma efetiva democratização da sociedade brasileira, feita de baixo para cima, através do protagonismo negro” (BRASIL JR; MEDEIROS DA SILVA, 2021, p. 10).

Dessa forma, a caracterização sociológica do dilema racial o conduz a uma conclusão política, que será aprofundada com maior densidade teórica em seus trabalhos posteriores. Entretanto, em *A Integração do Negro* essa certeza histórica já estará estabelecida. Nas próprias palavras de Florestan:

[...] a única força de sentido realmente inovador, e inconformista, que opera em consonância com os requisitos de integração e desenvolvimento da ordem social competitiva, procede da ação coletiva dos “homens de cor”. Desse lado, a reorganização dos movimentos reivindicatórios e sua calibração ao presente parece algo fundamental (FERNANDES, 2021, p. 827).

Nesse contexto, uma hipótese a ser explorada é que, ao se revestirem de um caráter combatido mais radicalizado e, portanto, político, a noção de dilema racial ganhará em profundidade e consistência. Pois não se trata mais de um padrão idealmente elaborado de “ordem social competitiva”, em contraste comparativo com sua variação patológica, mas seria precisamente o caráter sociopático das desigualdades raciais, geradas por um racismo estrutural, que conformam os padrões societários de uma sociedade capitalista periférica, de origem colonial, subdesenvolvida e dependente.

Acreditamos que esta visão se consolidada nos textos de Florestan da década de 1980, sobretudo nos ensaios reunidos em *O Significado do Protesto Negro*, que serão analisados mais adiante. Entretanto, acreditamos ser possível observar uma inflexão no pensamento do sociólogo paulistano nos textos publicados em *O Negro no mundo dos Brancos*, nos quais Florestan passa a conceber uma interação dialética entre racismo/colonialismo e capitalismo dependente. Consideramos que, ao compreender – através de uma perspectiva marxista - o racismo como uma característica

intrínseca e indissociável da realização do capitalismo na periferia, a noção de “dilema racial” assume novas dimensões e sentido qualitativamente novos (COSTA; ALVES; PORTELA JR; SOARES; SILVA; MUTZENBERG, 2021).

Na esteira desse raciocínio, em *Capitalismo Dependente e Classes Sociais na América Latina*, publicado em 1973, Florestan salienta que o amadurecimento do capitalismo não contribuiu para imprimir ao regime de classes as funções de desagregação social de vícios, tradições e estruturas pré-capitalistas. Na verdade, o capitalismo dependente requiriu o renascimento e a renovação, sob novos símbolos, de atitudes, valores e formas de opressão e exploração típicas do “antigo regime”. Em consequência, o capitalismo constituído na América Latina floresceu da “modernização do arcaico” e da “arcaização do moderno” (FERNANDES, 1973, p. 41).

Para Florestan Fernandes, as sociedades latino-americanas são produtos de um “tipo moderno de colonialismo organizado e sistemático. Esse colonialismo teve seu início com a conquista espanhola e portuguesa e adquiriu uma forma mais complexa após a emancipação nacional daqueles países (FERNANDES, 1973, p. 11). Ou seja, os processos de independências formais na América Latina não representaram o fim do colonialismo, que ao contrário, se “renovou” adquirindo novas configurações.

O “congelamento” do processo de descolonização tornou possível a permanência de privilégios raciais herdados do colonialismo e do escravismo, e as formas de subalternização cultural, acumulação de capital e de exploração do trabalho que seriam impraticáveis caso a democratização social inerente a esse processo de descolonização e nacionalização da sociedade tivesse se completado. Tal fator tornou-se imprescindível para a reprodução do tipo de capitalismo *selvagem* que emergiu na América Latina e que envolve, ao mesmo tempo, “uma ruptura e uma conciliação” com o antigo regime colonial (FERNANDES, 1973, p.52).

Nesse sentido, para Florestan Fernandes, a permanência do colonialismo e das relações coloniais e racistas atuantes na sociedade de classes não são meras “sobrevivências” do passado ou “anomalias”, mas sim elementos estruturantes que se atualizam e se combinam constantemente para serem funcionais ao capitalismo dependente.

Portanto, a desigualdade racial é uma das desigualdades estruturais das sociedades latino-americanas e a solução para o problema racial vai além da solução para o problema das classes, “pois a igualdade exigida pela situação dos negros e mulatos é ainda mais profunda do que exigida pela diferença de classes” (FERNANDES, 2017, p.128), uma vez que a dominação imposta a esses grupos seria dupla, enquanto raça e enquanto classe.

É neste aspecto que o sociólogo marxista defende que a classe não explica tudo e que, com referência ao negro e ao indígena, era imprescindível combinar raça e classe, sendo que uma não esgota a outra e, tampouco, uma se esgota na outra (FERNANDES, 2017). A articulação entre ambas é crucial para compreender e explicar as estruturas de poder, dominação e exploração nas sociedades latino-americanas.

Essa combinação é essencial para pensar qualquer projeto de transformação social na América Latina. Pois as desigualdades raciais só podem ser superadas fora dos marcos do capitalismo dependente, uma vez que este mantém e revitaliza muitas das estruturas coloniais imprescindíveis à sua reprodução.

## A RAÇA COMO UM FATOR REVOLUCIONÁRIO

Em 1989 Florestan Fernandes publica *O Significado do Protesto Negro*, reunindo o que podemos considerar os escritos mais radicais do sociólogo paulistano sobre a questão racial.

Em termos metodológicos, Florestan entende a convergência entre raça e classe como crucial para uma tomada de posição revolucionária e enriquecedora de uma dialética marxista:

[...] existem duas polaridades que não se contrapõem mas se interpenetram como elementos explosivos – a classe e a raça. Se a classe tem de ser forçosamente o componente hegemônico, nem por isso a raça atua como um dinamismo secundário. A lógica política que resulta de tal solo histórico é complexa. A fórmula “proletários de todo o mundo, uni-vos” não exclui ninguém, nem em termos de nacionalidades nem em termos de etnias ou de raça [...] Classe e raça se fortalecem reciprocamente e combinam forças centrífugas à ordem existente [...] (FERNANDES, 2017, p. 84-85).

Na concepção de Fernandes, a América Latina é um ambiente explosivo e seu potencial revolucionário advém justamente do fato de que aqui a dominação é dupla e articula métodos de dominação modernos e coloniais, classe e raça. A articulação entre capitalismo e as estruturas “arcaicas” de dominação ainda vigentes marca as desigualdades e iniquidades sociais que condicionam a vida, principalmente da população negra, indígena e camponesa, mas também delineiam o fato de que, da articulação entre raça e classe na luta política, pode emergir a emancipação. Sendo assim, na América Latina, nosso potencial revolucionário advém da combinação recíproca da luta de raças e classes.

Para Florestan, o real enfrentamento do problema vivido pelo negro passa pelo reconhecimento deste agente, de que raça e classe são categorias complementares uma da outra na realidade brasileira. Logo, a noção de classe não retira a subjetividade do “ser negro”. Ao invés disso, a classe integra-o ao sistema de trabalho e à estrutura social do modo de produção capitalista. O negro pode ser, então, “duplamente revolucionário – como proletário e como negro” (FERNANDES, 2017, p. 26). Ele nega duplamente a sociedade na qual vivemos – na condição racial e na condição de trabalhador.

Nesse sentido, Fernandes defende que a interação de raça e classe existe objetivamente e fornece uma via de transformação social engendrando uma “sociedade libertária e igualitária sem raça e sem classe, sem dominação de raça e sem dominação de classe” (FERNANDES, 2017, 27).

Se o sociólogo paulistano encerra *A Integração do Negro na Sociedade de Classes* destacando que o negro se converteu “na pedra de toque da nossa capacidade de forjar nos trópicos esse suporte de civilização moderna” (FERNANDES, 2021, p. 829), na coletânea publicada em 1989<sup>106</sup> o negro se converte na “pedra de toque da revolução democrática na sociedade brasileira” (FERNANDES, 2017, p. 41). O negro passa a ser considerado o sujeito histórico da revolução socialista. Mas por que os negros?

Os negros são testemunhos vivos da persistência de um colonialismo destrutivo, disfarçado com habilidade e soterrado por uma opressão inacreditável. O mesmo ocorre com o indígena, com os párias da terra e com os trabalhadores semilivres superexplorados das cidades [...] ele sofreu todas as humilhações e frustrações da escravidão, de uma Abolição feita como uma revolução do branco para o branco [...]. O negro surgia como um símbolo, uma esperança e o teste do que deveria ser a democracia como fusão de igualdade com liberdade (FERNANDES, 2017, p. 23).

Portanto, o chamado *problema do negro* vem a ser o próprio problema da viabilidade do Brasil como Nação (FERNANDES, 2017). Nesse sentido, não haveria Nação enquanto as sequelas do escravismo, que afetaram os antigos agentes do trabalho escravo e seus descendentes, não fossem definitivamente superadas e absorvidas. Contudo, para que esse processo ocorra, na perspectiva revolucionária do nosso autor, o Brasil “precisa tornar-se socialista para que as raças alcancem um padrão de democracia pelo qual elas se

nivelem e o talento deixe de ser recrutado em termos não igualitários, em termos de concentração racial de renda, cultura e de poder” (FERNANDES, 2017, p. 115). Para isso, é necessária uma estratégia de luta política corajosa, “pela qual a fusão de raça e classe regule a eclosão do Povo na história” (FERNANDES, 2017, p.36).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O nosso passado colonial deita raízes profundas na formação social brasileira. Ele faz parte da configuração do nosso capitalismo dependente e alimenta o racismo como uma categoria estruturante de nossa sociedade. Nesse sentido, a questão do racismo não se trata de uma mera herança da escravidão, mas de uma situação atual que estrutura e dinamiza as relações sociais capitalistas no Brasil. Essa é uma conclusão teórico-política que podemos elaborar a partir do conjunto da obra de Florestan Fernandes sobre as relações raciais no Brasil e suas profundas conexões com o capitalismo dependente.

Portanto, após esta breve análise, podemos argumentar que Florestan Fernandes construiu um pensamento crítico descolonizador, onde a articulação entre raça e classe não é apenas um imperativo para a compreensão da realidade concreta, mas também é um empreendimento fundamental para a construção de uma práxis radical de libertação dos povos oprimidos pela dominação colonial e imperialista. No processo de amadurecimento de sua obra, o sociólogo paulistano passa a conceber o racismo como um fator estruturante do capitalismo periférico, que acaba convertendo os sujeitos racializados em agentes por excelência da revolução socialista. Sendo assim, tanto na teoria quanto na prática, a raça e a classe não são elementos antagônicos, mas sim complementares e inseparáveis.

## REFERÊNCIAS

- BRASIL JR, Antônio. **Passagens para a teoria sociológica: Florestan Fernandes e Gino Germani**. 1º ed. São Paulo; Buenos Aires: Hucitec; Clacso, 2013.
- BRASIL JR, Antônio; SILVA, Mário Augusto. **Prefácio: Racismo e limites à democracia em A Integração do Negro na Sociedade de Classes**. In: FERNANDES, Florestan. **A Integração do Negro na Sociedade de Classes**. São Paulo: Editora Contracorrente, 2021.
- COSTA, Diogo Valença de Azevedo; ALVES, Ana Rodrigues Cavalcanti; PORTELA JR., Aristeu; SOARES, Eliane Veras; SILVA, Lucas Trindade da; MUTZENBERG, Remo. **Florestan Fernandes e o dilema racial brasileiro**. In: **Florestan Fernandes: trajetória, memórias e dilemas do Brasil** [Eliane Veras Soares, Diogo Valença Costa org.]. Chapecó, SC: Marxismo21, 2021.
- COUTINHO, Carlos Nelson. **Marxismo e “imagem do Brasil” em Florestan Fernandes**. In: **Id., Cultura e sociedade no Brasil**. Ensaios sobre ideias e formas. Rio de Janeiro: DP&A, 2000.
- DEMIER, Felipe. **Do movimento operário para a universidade: Trotsky e os estudos sobre o populismo brasileiro**. Dissertação de mestrado. UFF- 2008.
- FERNANDES, Florestan. **Sociedade de classes e subdesenvolvimento**. Rio de Janeiro: Zahar, 1968.
- FERNANDES, Florestan. **Capitalismo dependente e classes sociais na América Latina**. Rio de Janeiro: Zahar, 1973.
- FERNANDES, Florestan. **O Negro no Mundo dos Brancos**. São Paulo: Global, 2007.
- FERNANDES, Florestan. **Circuito fechado: quatro ensaios sobre o poder “institucional”**. São Paulo: Globo, 2010.
- FERNANDES, Florestan. **O Significado do Protesto Negro**/ Florestan Fernandes – São Paulo: Expressão Popular, 2017.
- FERNANDES, Florestan. **A Revolução Burguesa no Brasil: ensaio de interpretação sociológica**. São Paulo: Editora Contracorrente, 2020.
- FERNANDES, Florestan. **A Integração do Negro na Sociedade de Classes**. São Paulo: Editora Contracorrente, 2021.
- MARTINS, José de Souza. **Prefácio in: A revolução Burguesa no Brasil: ensaio de interpretação sociológica**/ Florestan Fernandes – 5.ed. – São Paulo: Globo, 2006.





# 13

*Marcelo Sevaybricker Moreira*

**UM ESBOÇO  
DE INTERPRETAÇÃO SOBRE  
O PENSAMENTO SOCIAL  
DE CHICO DE OLIVEIRA:**

**DO RADICALISMO DE CLASSE MÉDIA  
AO MARXISMO**

DOI: [10.31560/pimentacultural/978-85-7221-177-2.13](https://doi.org/10.31560/pimentacultural/978-85-7221-177-2.13)

## INTRODUÇÃO

Apresenta-se no corpo deste escrito um esboço de interpretação do pensamento social do intelectual recifense Francisco Maria Cavalcanti de Oliveira (1933-2019), que esteve envolvido com importantes iniciativas institucionais na história brasileira, tanto no âmbito da produção científica, quanto da política, tais como: o Banco do Nordeste, a Sudene (Superintendência de Desenvolvimento do Nordeste), a Cepal (Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe), o Cebrap (Centro Brasileiro de Análise e Planejamento), o Cenedic (Centro de Estudos dos Direitos da Cidadania - da USP - Universidade de São Paulo) e o PT (Partido dos Trabalhadores).

Como pondera Marco Perusso (2013), a trajetória de Chico de Oliveira, como esse autor é usualmente chamado, é bastante rica e marcada por algumas inflexões, dado que engloba as áreas da sociologia e da economia, a adesão ao ideário nacional-desenvolvimentista e, depois, marxista, e se vincula (e se desvincula) a algumas das diversas instituições antes mencionadas. Ruy Braga e Fabio Mascaro (2018, p. 7) observam o mesmo traço na trajetória desse intelectual, afirmando que o seu itinerário "nada tem de linear" e que dá provas de uma "inquietação crítica pouco comum" no país.

Mas ao falar do pensamento social de Chico de Oliveira, não estamos assumindo a ideia de que haja um *corpus* teórico coerente e sistemático em seus escritos - forma que parecer ter sido explicitamente recusada por esse autor - como nota Flávio Mendes (2015). Caracterizado reiteradas vezes por ser um espírito inventivo e irreverente, Chico de Oliveira pareceu estar mais interessado em "lançar" ideias ao público, do que em elaborar uma teoria sistemática para compreender as dinâmicas das sociedades capitalistas. Seu jeito irônico, a clara preferência pela escrita de ensaios (textos curtos em que uma determinada tese é mais,

estilística e provocativamente, anunciada, do que propriamente comprovada) e a ausência de referências bibliográficas e de citações em seus textos, parece apenas reforçar esse tipo de escolha. Sobre isso, vale a pena transcrever a passagem certa de Mendes (2015, p. 2):

Escritos quase sempre na forma de ensaio, os textos do sociólogo refletem essa postura e transformam em um grande desafio a análise a que me propus neste trabalho. Só tomei consciência dessa dificuldade com a pesquisa já em curso, quando me encarreguei da leitura de documentos muitas vezes curtos, mas repletos de ironia e conteúdo. No espaço de um parágrafo a crítica de Francisco de Oliveira pode demolir os argumentos básicos de um pensamento complexo como o da escola da CEPAL, o que me obrigava a repetir a leitura de inúmeras passagens até que seu raciocínio fosse apreendido. E não adiantava buscar amparo em referências bibliográficas ou longas citações. Elas são, em geral, escassas, o que transmite a impressão de que os textos do sociólogo prestam-se mais comumente à crítica demolidora de categorias do que à construção de argumentos ou conceitos definitivos a respeito de um determinado objeto. Percebi que muitas de suas conclusões não almejam o estatuto de verdade, mas apenas alimentar debates futuros. Distanciam-se, assim, de algumas regras do mundo acadêmico, com o qual Francisco de Oliveira se relacionou sempre de forma conflituosa.

Investigar o pensamento de alguém como Chico de Oliveira, que valorizou o transitório e se negou a constituir uma doutrina é, por essa razão, uma empreitada ainda mais difícil. Seguindo a agenda de pesquisa proposta por Gildo Brandão (2010, p. 160), de identificar as "famílias intelectuais" em nossa história intelectual brasileira e considerando o conjunto dos escritos de Oliveira, publicados entre o final dos anos de 1950 e 2019, nos interessa aqui particularmente compreender a relação do seu pensamento com as tradições da teoria política e com as linhagens de pensamento social brasileiro.

Cumpra também considerar a relevância desta pesquisa, dada a carência de estudos mais sistemáticos sobre a obra desse autor<sup>107</sup>. Os poucos trabalhos já existentes a seu respeito têm mais o intento de render uma homenagem ao autor, ou, como dito, buscam mais avaliar a sua trajetória intelectual e institucional (ou ainda, uma mistura dessas duas abordagens), do que propriamente a sua relação com as tradições da teoria política e do pensamento social brasileiro - dimensão privilegiada neste estudo.

Para tal, este texto está estruturado em três seções principais, que acompanham a divisão proposta neste trabalho do desenvolvimento do pensamento social de Oliveira em três períodos, diferenciados em função do marco teórico e analítico, pelas temáticas e pela posição política adotadas por ele. Ao final, pontuamos algumas considerações sobre a relação de seu pensamento com as tradições teóricas do século XX.

Em uma primeira seção deste capítulo, trata-se de uma primeira fase do pensamento de Chico de Oliveira, iniciada em 1959 e encerrada em torno de 1964, fase de poucos escritos e intensa atuação em cargos técnicos no Estado brasileiro, à sombra, por assim dizer, do economista paraibano Celso Furtado, expoente mais importante do nacional-desenvolvimentismo brasileiro - paradigma teórico fundamental daquele período. Nesse caso, o pensamento de Oliveira parece convergir com a obra furtadiana e com certo diagnóstico de época, segundo o qual o desenvolvimento brasileiro exigia um planejamento estatal que promovesse crescimento e diversificação econômica, mas com justiça social e regional.

Uma segunda e longa fase, iniciada após o golpe de 1964 e terminada já no início do século XXI, e cuja produção fica marcada

107

Além dos já aqui mencionados, cumpre conferir: Rizek e Romão, 2006; Montero e Moura, 2009; Bello, Rizek, Barros e Silva, 2022. Os trabalhos de Perruso (2013) e Mendes (2015) são, ao contrário dos anteriores, os que mais procuram, de fato, examinar sistematicamente a trajetória e o pensamento desse autor - contribuições importantes do qual este estudo parte.

por um crescente alinhamento desse autor à tradição marxista. São, grosso modo, os anos de participação de Oliveira no Cebrap e de redação do conhecido "A economia brasileira: crítica à razão dualista", publicado como artigo em 1972, e, em 1981, como livro; escrito esse que é uma espécie de "acerto de contas" do próprio autor em relação aos projetos desenvolvimentistas defendidos por ele ao longo da República de 1945, bem como uma resposta a certas interpretações publicadas a essa época, como *Autoritarismo e democratização*, de Fernando Henrique Cardoso. Essas polêmicas de Oliveira com o nacional-desenvolvimentismo reaparecem em uma obra imediatamente posterior, de 1977, *Elegia para uma re(li)gião*, no qual aponta as limitações do desenvolvimento produzido pela Sudene no Nordeste - ainda que reconheça a industrialização decorrente dessa iniciativa furtadiana, da qual ele próprio, como já dito, fez parte. Essa segunda fase é, ao que parece, marcada pela aposta na formação de uma social-democracia no Brasil, marcada pela expansão dos direitos à cidadania, acompanhando, em certa medida, certas expectativas difusas na sociedade nacional em relação ao processo de redemocratização do país na última quadra do século passado.

Por fim, na última seção deste capítulo, tratamos da terceira fase do pensamento de Chico de Oliveira, que se inicia nos anos 2002 e termina com a morte do autor, em 2019, caracterizada pela sua postura cada vez mais desencantada com relação às possibilidades de emancipação na sociedade brasileira - já sob a influência do capitalismo neoliberal - a corroer não apenas as instituições políticas existentes, mas até mesmo projetos de renovação política, como até então representado pelo PT e os governos liderados por Lula e Dilma - duramente criticados por Oliveira.

Nossa principal hipótese de pesquisa é que o pensamento e a trajetória de Chico de Oliveira podem ser compreendidos como um caminho que parte do que Antonio Candido (1990) chama de "radicalismo de classe média" em direção à formação de um pensamento marxista, não o "de matriz comunista", ligado ao Partido Comunista

Brasileiro (Brandão, 2010, p. 38), mas um marxismo mais “acadêmico”, ainda que isso não signifique estar alheado das lutas políticas de seu tempo. Como dito, o marco histórico dessa “guinada à esquerda” se dá com a *Crítica à razão dualista*, no contexto de derrota dos setores progressistas frente ao golpe de 64 - caracterizado por Oliveira como uma contrarrevolução na história nacional. Pode-se dizer que tal guinada se intensifica, quando no início do século XXI, Chico de Oliveira polemiza com os governos petistas, caracterizados por ele como uma forma de regressão política.

Mas essas inflexões não devem, todavia, obscurecer algumas continuidades importantes ao longo da sua trajetória intelectual. Em primeiro lugar, uma preocupação com o papel público do cientista. Nesse sentido, Chico de Oliveira, ao longo de sua vida, engajou-se em diversos projetos de reforma social e política, a Sudene primeiramente, e ainda que posteriormente afastado da burocracia estatal, *stricto sensu*, manteve-se conectado com os debates públicos mais importantes do país - por exemplo, como intelectual orgânico do PT, até os anos 2000. E, em segundo lugar, como nota Alexandre Barbosa (2022, p. 27), o pensamento de Oliveira evidencia um modo particular de lidar com a teoria que emula seus mestres, Furtado, Marx e Gramsci, segundo o qual “teoria” é “uma prática constante para ver/transformar a sociedade”. Seus trabalhos, portanto, possuem profunda densidade teórica (em particular, a partir da segunda fase), não como puro exercício de abstração, mas na medida em que estão informados pela empiria e são, ao mesmo tempo, desafiados por ela. Sua relação com os autores que ele mobiliza em seus textos, por outro lado, nunca foi de mera exegese, mas uma apropriação crítica e criativa dos mesmos. Conceitos e expressões cunhadas por ele, ao longo de seus mais de sessenta anos de vida intelectual e política, como “hegemonias às avessas” e o “ornitorrinco”, por exemplo, evidenciam precisamente a sua relação livre e quase jocosa com os clássicos da teoria social e política, na medida em que a trajetória periférica suscitou nele a necessidade de adaptação dessas teorias à realidade.

Talvez possa-se dizer que acompanhar o pensamento e a trajetória de Chico de Oliveira - e as rupturas e permanências que a caracterizam - nos permita compreender melhor tanto a ascensão e a queda do processo de construção de um Brasil mais justo e livre - dos projetos de desenvolvimento nacional autônomo, dos anos 50 e 60, ao totalitarismo neoliberal, dos anos 2000 - quanto também as possibilidades e os limites da atuação de um pensador da periferia, comprometido com a emancipação social e com o espírito crítico.

## PRIMEIRA FASE (1959-64): RADICALISMO DE CLASSE MÉDIA E NACIONAL DESENVOLVIMENTISMO

Nascido em 1933 em Recife, antigo símbolo da riqueza açucareira que depois se tornou, como boa parte do Nordeste, símbolo do atraso e da estagnação econômica no país (Mendes, 2015), Francisco de Oliveira, ingressou, em 1952, no curso de Ciências Sociais pela Universidade do Recife (posteriormente, transformada em Universidade Federal de Pernambuco). Conforme comenta Mendes (2015) de modo bastante detalhado, o cenário acadêmico no qual esse autor se formou era bastante precário: não havia acesso à bibliografia básica para um cientista social em formação (mesmo a textos de Durkheim, Marx e Weber), os docentes responsáveis pelo curso não tinham formação específica na área (sendo, em geral, oriundos do Direito), destoando, em linhas gerais, do cenário posterior e especialmente concentrado no Sudeste, de profissionalização e institucionalização das Ciências Sociais brasileiras. Nesse sentido, não deixa de ser curioso como Chico de Oliveira - um nordestino formado na periferia do país e das Ciências Sociais nacionais - fez não apenas do Nordeste, mas da periferia da modernidade capitalista, em geral, um tema por excelência da sua obra. Sobre esse período,

pode-se ler o seguinte depoimento de Oliveira sobre os autores que estudou na juventude:

Eu vim a estudar, conhecer Maynard Keynes, o maior economista do século XX, precisamente no curso do Banco do Nordeste, não na faculdade. A faculdade nem sabia nem quem era Keynes. Marx, nem de longe, embora a cidade [Recife] fosse uma cidade de esquerda, com um partido comunista muito forte e alguns professores com simpatia pela esquerda. Não davam Marx, não, isso, era impensável (MONTERO; MOURA, 2009, p. 147).

Mas além de ter sido um centro econômico e cultural do país por muitos anos, Recife era uma cidade de esquerda, com forte atuação do PCB - Partido Comunista Brasileiro. Filiado ao Partido Socialista Brasileiro (PSB) e envolvido com o movimento estudantil local, Chico de Oliveira começou a trabalhar, ainda muito jovem, no Banco do Nordeste. Sem perspectiva de atuação como docente e intelectual de Ciências Sociais, esse autor fez, em seguida, cursos de especialização em Economia - área para a qual havia grande demanda por parte dos órgãos públicos; primeiro, no próprio Banco do Nordeste e, posteriormente, na Cepal, onde conheceu Celso Furtado. É ligado a esse economista e à Sudene - órgão criado pelo presidente Juscelino Kubitschek para desenvolver o Nordeste - que o jovem socialista Chico de Oliveira começa sua trajetória intelectual e política.

Essa primeira fase do seu pensamento insere-se no contexto intelectual do nacional-desenvolvimentismo, definido por Ricardo Bielschowsky (1996) como uma corrente de pensamento econômico, ligada ao setor público, que defendia a industrialização intensiva do país e o combate das desigualdades regionais através de reformas realizadas a partir do planejamento estatal. Celso Furtado foi o grande economista da corrente desenvolvimentista de tendência nacionalista no Brasil. Coautor das teses estruturalistas, aplicou-as ao caso brasileiro e divulgou-as no país com grande competência,



dando consistência analítica e garantindo unidade mínima ao pensamento econômico de parcela significativa dos técnicos governamentais engajados no projeto de industrialização brasileira. Seu fôlego inesgotável e sua admirável capacidade de combinar criação intelectual e esforço executivo, assim como sua habilidade e senso de oportunidade para abrir espaço às tarefas desenvolvimentistas que propagava, explicam a enorme liderança que exerceu entre os economistas da época. Tornou-se, indiscutivelmente, uma espécie de símbolo da esperança desenvolvimentista brasileira dos anos 50 (Bielschowsky, 1996, p. 132). Chico de Oliveira, jovem cientista social e também nordestino, parece ter encontrado na parceria com Furtado uma possibilidade de, através do próprio aparato estatal, contribuir para promover um conjunto de reformas, cientificamente informadas, a fim de superar o subdesenvolvimento nacional.

É Antonio Candido (1990) quem nota que, em oposição à longeva e forte tradição conservadora, existe uma outra linhagem de pensamento social no país que nasce como reação à primeira, mas que não opta propriamente por um programa de transformação revolucionária - ainda que identifique-se com os interesses da classe trabalhadora e mais pobre - e procure promover mudanças sociais progressistas.

Pode-se chamar de radicalismo, no Brasil, o conjunto de idéias [sic] e atitudes formando contrapeso ao movimento conservador que sempre predominou. [...] Digo que o radicalismo forma contrapeso porque é um modo progressista de reagir ao estímulo dos problemas sociais prementes, em oposição ao modo conservador. Gerado na classe média e em setores esclarecidos das classes dominantes, ele não é um pensamento revolucionário, e, embora seja fermento transformador, não se identifica senão em parte com os interesses específicos das classes trabalhadoras, que são o segmento potencialmente revolucionário da sociedade. De fato, o radical se opõe aos interesses de sua classe apenas até certo ponto, mas não representa os interesses finais do trabalhador. É fácil ver

isso observando que ele pensa os problemas na escala da nação, como um todo, preconizando soluções para a nação, como um todo. Deste modo, passa por cima do antagonismo entre as classes; ou por outra, não localiza devidamente os interesses próprios das classes subalternas, e assim não vê a realidade à luz da tensão entre essas classes e as dominantes. O resultado é que tende com freqüência (sic) à harmonização e à conciliação, não às soluções revolucionárias (CANDIDO, 1990, p. 4-5).

Enquanto os conservadores buscam manter o *status quo*, pois estão comprometidos com os privilégios das oligarquias nacionais, os radicais compreendem ser necessário alterar a estrutura da sociedade brasileira através de reformas, que a tornem mais produtiva, justa, menos desigual etc. Candido ressalta que o radicalismo representa uma força social que não pode ser menosprezada, dado que a correlação de forças tende a ser, no Brasil, sempre mais favorável ao conservadorismo e que o radicalismo pode, por conseguinte, facilitar a irrupção de um pensamento genuinamente revolucionário, como ocorreu na Rússia czarista:

No entanto, em países como o Brasil o radical pode ter papel transformador de relevo, porque é capaz de avançar realmente, embora até certo ponto. Deste modo pode atenuar o imenso arbítrio das classes dominantes e, mais ainda, abrir caminho para soluções que, além de abalar a rija cidadela conservadora, contribuem para uma eventual ação revolucionária. Isso porque nos países subdesenvolvidos, marcados pela extrema desigualdade econômica e social, o nível de consciência política do povo não corresponde à sua potencialidade revolucionária. Nessas condições o radical pode assumir papel relevante para suscitar e desenvolver esta consciência e para definir as medidas progressistas mais avançadas no que for possível. Digamos que ele pode tornar-se um agente do possível mais avançado. Portanto, no que tem de positivo o radical serve à causa das transformações viáveis em sociedades conservadoras como a nossa, cheias de sobrevivências oligárquicas, sujeitas ainda por muito tempo à interferência periódica dos militares.

O radicalismo seria um corretivo da tendência predominante nessas sociedades, que consiste em canalizar as reivindicações e as reformas, deformando-as por meio de soluções do tipo populista, isto é, as que manipulam o dinamismo popular a fim de contrariar os interesses do povo e manter o máximo possível de privilégios e vantagens das camadas dominantes (CANDIDO, 1990, p. 5).

São cientistas comprometidos eticamente tanto com a produção de um conhecimento da realidade nacional, quanto com sua transformação. Atuando em órgãos burocráticos em Pernambuco, Rio de Janeiro e em São Paulo, como membro da nova *intelligentsia* nacional, Chico de Oliveira se insere em um contexto no qual intelectuais procuram, através de um planejamento estatal robusto, combater problemas sociais crônicos no país, como a seca no Nordeste, a fome, as desigualdades regionais, a baixa diversificação e a dependência da economia nacional frente às potências estrangeiras, etc.; ideias essas abraçadas pela tradição do nacional-desenvolvimentismo brasileiro e do liberalismo social, de matriz keynesiana. Grosso modo, o desenvolvimentismo está associado ao diagnóstico de atraso de certas sociedades, nas quais o capitalismo não se consolidou completamente, gerando a noção de “subdesenvolvimento”, compreendida como o:

(...) resultado das relações históricas que brotaram do desenho realizado pelo colonialismo, pela expansão mercantilista, pela arquitetura do comércio internacional ricardiano e por novas formas de dominação econômica, que *incluíram excluindo* mediante a posição subalterna e complementar (geralmente na fórmula do modelo primário-exportador) (CEPÊDA, 2012, p. 80, ênfases da autora).

A ideologia do desenvolvimentismo, como caracteriza Bielschowsky (1996), foi engendrada a partir da ideia de que as teorias econômicas tradicionais, particularmente aquelas que garantem um funcionamento ótimo da economia de mercado quando ausente as interferências externas, não podem ser admitidas nem como

explicação para o atraso econômico, social e político de alguns países e muito menos como solução para a superação desse atraso. Destarte, o desenvolvimentismo apresenta-se como teoria alternativa ao cânone na economia clássica, focando nos países que, por razões históricas, permaneceram à margem do capitalismo em uma condição de subalternidade, ainda que não mais colonial.

Retomando o argumento, se a atuação de Francisco de Oliveira em algumas instituições públicas, ao lado de Furtado, evidencia sua convergência com essa orientação ideológica inicial, o nacional-desenvolvimentismo, poucos são os textos do autor desse período, quase todos de caráter mais "técnico" ou "econômico", a expressarem essa ideologia: o livro *Problemas de desenvolvimento econômico de Pernambuco* (1959) e alguns artigos: "O Nordeste e a Cooperação Internacional" (1963), "O plano de ação econômica do governo Castelo Branco: por que não terá êxito?" (1965), "Condições institucionais do planejamento" (1966), "La industria latinoamericana: integración y economía de escala" (1967) e "Aspectos metodológicos do planejamento urbano" (1970).

São, em resumo, escritos nos quais esse autor reitera, em larga medida, as propostas da corrente nacional-desenvolvimentista na sua formulação furtadiana e as propostas de transformação social - no sentido do "radicalismo de classe média", definido por Candido. A questão do subdesenvolvimento e das desigualdades sociais e regionais ocupa lugar de destaque no pensamento do então jovem sociólogo, comprometido em pensar a atuação do Estado no desenvolvimento nacional. A necessidade de se operar reformas no que tange ao pacto federativo, à concentração de terras, à dependência dos cidadãos frente às oligarquias etc. Mas nesses primeiros escritos, Oliveira parece adotar um discurso econômico mais "técnico" do que "político", voltado para a proposição de soluções concretas para os problemas decorrentes do subdesenvolvimento - discurso esse que contrasta fortemente com os seus textos posteriores, nos quais a economia é pensada na tradição clássica, inclusive marxista,

como economia política. Mais do que meramente uma mudança de forma, os seus textos posteriores evidenciam uma guinada do autor em relação aos próprios pressupostos da tradição na qual se formou, isto é, o nacional-desenvolvimentismo e na obra furtadiana. Oliveira afastar-se-á, a partir de 1964, cada vez mais desse intelectual-técnico, perfil que o caracteriza até esse momento, em direção a um intelectual-crítico. Como ele próprio depõe:

É paradoxal: 1964 me salvou de ser um burocrata de êxito. Quer dizer, o que foi ruim para o país, para mim foi bom. Quer dizer, foi bom vendo em perspectiva, jamais ia adivinhar isso, porque eu estava em carreira ascendente, e isso felizmente não aconteceu. Mas o impacto foi destrutivo. Calou fundo no Nordeste, o que até hoje é pouco explorado. Calou fundo ao ponto de que Celso [Furtado] tornou-se um dom Sebastião. Foi uma frustração enorme e, eu diria, irrecuperável (MONTERO; MOURA, 2009, p. 162).

Rompendo com o nacional-desenvolvimentismo, com o radicalismo de classe média e com a própria perspectiva de atuar como um burocrata do Estado brasileiro, nasce, inclusive, paradoxalmente, em função do malogro de sua geração frente ao golpe que pôs fim à jovem e incipiente democracia brasileira, um novo intelectual.

## SEGUNDA FASE (1964-2002): MARXISMO E SOCIAL-DEMOCRACIA

O texto fundamental que rompe com o pensamento da "primeira fase" é, como dito, *Crítica à razão dualista*. Nele, Chico de Oliveira polemiza com várias ideias comungadas pelos intelectuais desenvolvimentistas que tendiam a operar segundo uma lógica dual, de acordo com a qual o subdesenvolvimento é uma espécie de ante-sala do desenvolvimento (uma etapa anterior), mas desconexa em

relação a ele. Mas não só. Contra a tese esposada por seu colega de Cebrap, Fernando Henrique Cardoso, Oliveira argumenta que a expansão do capitalismo no Brasil, nos anos 60, se deu por uma expansão das nossas próprias contradições sociais, mas *sem* uma revolução burguesa. O autor evidencia que os setores "atrasados" da economia nacional (a agricultura, por exemplo) foram e ainda eram funcionais e fundamentais para a viabilização dos setores "avançados", que dos primeiros dependem, por exemplo, para fornecer mão-de-obra a um custo ínfimo e rebaixar, com seu enorme exército de reserva, o custo do trabalho. Sua tese nega o modo tradicional à época de se conceber o problema do capitalismo nacional, tanto em sua versão cepalina, isebiana, comunista e mesmo cebrapiana, que operam - a despeito de suas diferenças - segundo a mesma "razão dualista". Trata-se, pois, de um escrito não apenas polêmico, como altamente inovador, como a seguinte passagem revela:

O esforço reinterpretativo que se tenta neste trabalho suporta-se teórica e metodologicamente em terreno completamente oposto ao do dual-estruturalismo: não se trata, em absoluto, de negar o imenso aporte de conhecimentos bebido diretamente ou inspirado no —modelo CEPAL, mas exatamente de reconhecer nele o único interlocutor válido, que ao longo dos últimos decênios contribuiu para o debate e a criação intelectual sobre a economia e a sociedade brasileira e a latino-americana. Mesmo porque a oposição ao —modelo CEPAL, durante o período assinalado, não se fez nem se deu em nome de uma postura teórica mais adequada: os conhecidos opositores da CEPAL no Brasil e na América Latina tinham, quase sempre, a mesma filiação teórica marginalista, neoclássica e keynesiana, desvestidos apenas da paixão reformista e comprometidos com o *status quo* econômico, político e social da miséria e do atraso seculares latino-americanos. Como pobres papagaios, limitaram-se durante décadas a repetir os esquemas aprendidos nas universidades anglo-saxônicas sem nenhuma perspectiva crítica, sendo rigorosamente nulos seus aportes à teoria da sociedade latino-americana.

Assim, ao tentar-se uma —crítica à razão dualista, reconhece-se a impossibilidade de uma crítica semelhante aos —sem razão (OLIVEIRA, 2003a, p. 32).

Como nota Mendes (2015, p. 88), esse trabalho de Oliveira propõe uma nova forma de compreender a própria realidade brasileira e que incide, inclusive, sobre o contexto da época da ditadura militar. Contra a utopia nacional-desenvolvimentista que imaginava ser necessário integrar os setores atrasados da economia ao processo de desenvolvimento e contra o projeto autoritário, conservador e modernizador dos militares que viam esses setores como óbice à grandeza nacional, Chico de Oliveira evidencia os nexos dialéticos entre esses setores da economia nacional e os nexos dessa última com o capitalismo internacional.

Não é o caso aqui de tentar comentar, ainda que *en passant*, os inúmeros textos de Oliveira desse período. Diferentemente da primeira fase, nesta, Chico de Oliveira, fundamentalmente como pesquisador no Cebrap (até 1995), foi bastante profícuo em sua produção bibliográfica. No contexto da crise de legitimidade da ditadura militar e da subsequente redemocratização do país, além de explorar as contradições da sociedade periférica brasileira, o autor procurou investigar as possibilidades de promoção de igualdade e justiça no Brasil por meio do fortalecimento do poder público. Em um artigo de 1985, "Além da transição, quem da imaginação", ele afirma:

Um avanço no social, se é menos que saldar um débito, é mais que uma saída para a "grande crise". Ele é o elemento determinante para criar uma nova sociabilidade a partir da qual se estabelecem os termos para a saída da "grande crise": uma modificação importante na relação salarial, uma reversão na "privatização" do social e na despolitização da economia, uma redefinição do público, e uma outra trama representativa, que expresse as articulações de interesses no interior do fundo público, e que ganhe um estatuto constitucional para além da velha representação de interesses da democracia representativa burguesa,

isto é, de proprietários. O que poderá resultar numa armadura institucional que estabeleça regras democráticas na competição pelo fundo público, elo essencial tanto para o financiamento da reprodução do capital quanto para o financiamento do social. Nisto consistirá a instituição de um pacto de "incertezas previsíveis", mais além do Estado do Mal-Estar brasileiro, abrindo o passo para a superação mesma do Estado do Bem-Estar, que transformou o acesso ao fundo público em campo de luta corporativista (OLIVEIRA, 1985, p. 7).

Como nota Mendes (2015), após uma estadia de pesquisa na França, entre 1982 e 1984, Chico de Oliveira volta ao Brasil bastante impactado pelo contato que teve com o Estado de bem-estar social europeu. Em textos posteriores como *O elo perdido* (1987) e *Os direitos do antivalor* (1998a), Chico de Oliveira, inspirado pela luta da classe trabalhadora europeia que desembocou no *Welfare State*, aposta na regulação estatal em um processo de crescente politização da economia, de modo a consolidar o que ele chama de direitos do antivalor. Em um contexto de crescente mercantilização da vida social, de um lado, e do malogro da experiência comunista, de outro, o autor parece buscar encontrar uma via teórico-prática que possa reavivar - realisticamente - a esperança de uma sociedade melhor. Essa esperança estava assentada na ideia de que a reprodução do capitalismo no pós-Guerra se deu mediante um financiamento público. O controle e o uso desse fundo público constituem o "x" da disputa política, na qual se opõem concepções antagônicas de Estado e de sociedade: de um lado, o neoliberalismo, garantindo a submissão do Estado aos interesses particulares, e, de outro, a social-democrata, esposada por ele e que poderia constituir-se na "porta para o socialismo" (Oliveira, 1998b, 28).

Em síntese, é como intelectual público marxista que Chico de Oliveira procura compreender tanto os limites dos projetos de modernização empreendidos pelos governos no pré-64 (Kubitschek e Jango, especialmente), quanto as possibilidades de emancipação



social no Brasil da *Nova República*. Sob esse ponto, Chico de Oliveira parece se aproximar do tipo ideal de intelectual prevaemente nos anos 1950 e 60 e representado pelos membros do Iseb (o Instituto Superior de Estudos Brasileiros). Sobre isso, Angélica Lovatto (2021) comenta que o golpe de 1964 operou uma ruptura significativa na cultura brasileira, na medida em que a figura do intelectual público foi, a partir daí, substituída pelo intelectual que tem seu trabalho pautado por critérios mais acadêmicos. Obviamente, trata-se da construção de dois "tipos ideais" de trabalho intelectual, por assim dizer, que exageram os traços mais ou menos presentes em diferentes gerações de pensadores: o primeiro tipo de intelectual, marcado pela sua vocação pública, e o segundo, caracterizado por certo insulamento do intelectual nas universidades, mais preocupado com os indicadores de produtividade e com uma produção discursiva mais voltada para um público mais restrito. Assim, apesar de já estar vinculado a uma instituição de pesquisa arquetípica das novas ciências sociais no país, o Cebrap, e que, inclusive, antagonizava com a tradição nacional-desenvolvimentista do passado (Sorj, 2001) esse autor parece, todavia, resistir, pela forma como pensa e escreve e pela sua deliberada vontade de romper com os limites departamentais, à conversão a esse novo padrão de trabalho intelectual.

## TERCEIRA FASE (2002-2019): MARXISMO E DESILUSÃO

Quando dos primeiros anos de Lula no poder, Chico de Oliveira já caracterizava em tons fortes o cenário brasileiro como um "ornitorrinco". Vinculado já ao Cenedic e à USP, o sociólogo pernambucano procura investigar, nesta terceira fase, as recentes mudanças que inviabilizaram as perspectivas de consolidação da cidadania no século XXI.

Conciliando a princípio aquilo que deveria ser inconciliável – uma economia industrializada, mas em condição de subordinação financeira e de forte urbanização e, ao mesmo tempo, domínio político do agronegócio – Chico de Oliveira sustenta que o ornitorrinco brasileiro é um ser híbrido (um mamífero ovíparo, com bico de pato, que dá à luz a filhotes que mamam), e que desafia, portanto, a imaginação sociológica. Trocando em miúdos, sua tese é que o país se modernizou ao longo do século XX, mas de um modo “truncado”, isto é, sem romper com padrões de sociabilidade e de cultura próprias ao nosso passado colonial e escravista, o que explicaria a coexistência de traços oligárquicos e autoritários e de aspectos avançados da sociedade nacional. Mais do que isso, e reiterando uma tese sua formulada no clássico *Crítica à razão dualista*, os elementos de atraso são aquilo que, paradoxalmente, viabilizam a modernização do país, de modo que nosso “subdesenvolvimento” não é uma etapa anterior do desenvolvimento, nem tampouco um obstáculo ou elemento desconexo à ordem capitalista global, mas deve ser compreendido como uma formação social peculiar aos países periféricamente integrados ao processo de acumulação de capital. O “atraso” (evidenciado, por exemplo, por um enorme contingente de pessoas terceirizadas e precarizadas) é um meio para a “modernidade”.

Ao final de “O ornitorrinco” (2003a), Oliveira identifica uma convergência entre PT e PSDB (Partido da Social Democracia Brasileira). Mais do que simplesmente uma concordância programática contingente (como por conta de o petista manter, no início de seu governo, as linhas da política macroeconômica de FHC), ele avalia que tal fenômeno decorre do surgimento de um novo tipo de burocracia sindical, levada então à direção do Estado brasileiro, que passa a administrar fundos de previdência privados e ter, portanto, interesses muito similares à burguesia. Se, por um lado, o lulismo promoveu o capitalismo internacional desde seus primeiros meses de gestão, repetindo o feito de FHC, por outro lado, ele inovou, na medida em que deu origem a uma nova classe social: não são mais

trabalhadores, nem propriamente burgueses, mas uma elite sindical endinheirada, dado que administradores de enormes somas de capital controlado pelo Estado brasileiro (Oliveira, 2003a: 147-148). Essa nova fração de classe, simultaneamente trabalhadora e rentista, exemplifica o estranho animal no qual o Brasil se converteu.

Em “Hegemonia às avessas” (2007), o sociólogo acentua sua crítica afirmando que Lula realizou o programa neoliberal de modo ainda mais radical do que seus antecessores, pois, ao desmobilizar os movimentos sociais, minando as resistências populares, favoreceu de modo espetacular a acumulação capitalista e inviabilizou qualquer possibilidade de democratização do país. Dessa forma, após a eleição do ex-metalúrgico, o país passou a viver uma condição análoga à África do Sul sob o comando de Nelson Mandela: “parece que os dominados dominam, pois fornecem a ‘direção moral’ e, fisicamente, até, estão à testa do Estado” (Oliveira, 2010a: 26-27). Recorrendo criativamente à noção gramsciana de hegemonia, Oliveira avalia que Lula e o PT não apenas negaram o projeto político original pelo qual foram eleitos, mas, mais do que isso, realizaram precisamente o seu avesso. O lulismo representaria, primeiramente, uma degradação do PT, formado originalmente com o propósito de transformar radicalmente a estrutura social brasileira. Como um fenômeno histórico regressivo, o lulismo criou uma nova forma de dominação política: “os dominados realizam a ‘revolução moral’ – derrota do *apartheid* na África do Sul e eleição de Lula e Bolsa Família no Brasil – que se transforma, e se deforma, em capitulação ante a exploração desenfreada” (Oliveira, 2010a: 27). Se os anos 90 foram marcados por intensas mobilizações sociais, a partir do governo federal petista, o MST (Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra), entre outras forças de esquerda, aquietou-se. Mais do que apenas “desmobilizador”, a era Lula seria um fenômeno de cooptação dos movimentos sociais, como já denunciado em “O ornitorrinco”, ao tratar da burocracia sindical.

O ex-presidente, elevado à época à condição de “mito político” teria também despolitizado a questão da pobreza e das desigualdades, transformando-as, doravante, em temas de administração pública. “Ele não tem inimigos de classe”, ironiza Chico de Oliveira (2003a: 144). Mesmo depois de viver décadas de crescimento econômico, o Brasil continua a ser um dos países mais atrasados do ponto de vista da distribuição da riqueza. A “solução” dada por Lula, como por meio do Bolsa Família, não apenas não resolve o problema, mas, ao contrário, o agrava, pois funciona como o “mais poderoso narcótico social” (Oliveira, 2003a: 144). Assim, afirma este sociólogo, estão errados os intelectuais que compreendem essa política social como um mecanismo de inclusão, pois, na realidade, ela representa paradigmaticamente o novo modo de dominação, consolidando uma exploração inédita no país com o consentimento dos dominados - “anestesiados” pela recém-conquistada capacidade de consumo.

Em “O avesso do avesso”, Oliveira reitera que a era Lula aprofundou o ciclo neoliberal no Brasil, iniciado com os governos Collor, Itamar e FHC. Os “músculos do Estado” já haviam sido destruídos para realizar as privatizações (que, na sua concepção, consistiram em uma transferência inédita de gigantesco patrimônio estatal para agentes do mercado). Com Lula, foram os “músculos da sociedade” que foram destroçados para garantir a reprodução do capital, sob condições outrora inaceitáveis, a não ser na periferia do mundo e sob o comando de um líder popular (Oliveira, 2010b: 375). Novamente, esse autor assevera ser absolutamente falacioso o argumento de que Lula teria sido responsável pela redução das desigualdades sociais, resolvendo parcialmente um problema histórico de nossa formação sociopolítica. Ao contrário, diz ele, o que Lula realizou foi um limitado programa de combate à pobreza, mas que não impediu que os ricos ficassem ainda mais ricos, como sugere o recorrente aparecimento de milionários brasileiros nas listas da revista *Forbes*, assim como indica a discrepância entre o montante gasto com o pagamento de juros da dívida pública (200 bilhões de reais por ano) e os gastos com Bolsa Família (10 a 15 bilhões de reais anuais) (Oliveira, 2010b: 374).

O lulismo, segundo essa chave de interpretação, seria, na base, uma nova forma de pacificação social dos conflitos entre capital e trabalho e, no topo, a integração das cúpulas sindicais aos órgãos do Estado. Uma forma de dominação social nova no país – a “hegemonia às avessas” – que pode ser compreendida como um arranjo político que viabilizou a superexploração do capital na periferia do mundo, o que só seria possível sob a direção de um líder carismático.

Esses escritos de intervenção do sociólogo recifense evidenciam, por um lado, a sua coerência com sua própria história como intelectual público e como marxista (desde a segunda fase), e por outro lado, indicam precisamente uma ruptura com a segunda fase de seu pensamento, no qual Chico de Oliveira acreditava que - através da mobilização social e da limitação através do Estado - seria possível limitar os apetites do mercado em função do interesse público, em direção à construção de um *Welfare State* brasileiro. Do marxismo esperançoso, que via na social-democracia uma possibilidade factual de construção de uma sociedade socialista no fim do século XX, ao marxismo desiludido, que viu erodir as possibilidades de resistência frente à vaga neoliberal.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Dados os limites deste escrito e da pesquisa que o embasou, o que se pretendeu aqui foi simplesmente apresentar um esboço de interpretação, detectando as linhas-mestras do desenvolvimento do pensamento social de Chico de Oliveira. Para tal, baseamos esta investigação em trabalhos de outros estudiosos do pensamento brasileiro, além de alguns textos de autoria do próprio Oliveira. Buscou-se evidenciar que esse desenvolvimento, ao longo de seis décadas de trajetória intelectual, aproximadamente, caracteriza-se pela substituição do radicalismo de classe média, embasado nos

preceitos do nacionalismo desenvolvimentismo (primeira fase), por um marxismo crítico, profundamente atento às condições de formação de uma sociedade burguesa na periferia capitalista e que aposta (na segunda fase) no fortalecimento do poder público a fim de costurar um novo pacto classista, social-democrata, para promover os direitos da cidadania moderna, mas que acaba se desiludindo com essa perspectiva (terceira fase), na medida em que as condições de sua realização foram obstadas pela difusão do neoliberalismo, inclusive incorporadas pelos setores de transformação social.

Antes de finalizar, resta, contudo, alguns apontamentos sobre a relação entre esse pensamento e as tradições da teoria política mundial e nacional. Em primeiro lugar, pode-se dizer que Chico de Oliveira, nos escritos da primeira fase, parece conectar-se com as vertentes que Roberto Guerra (1998) chama de liberalismo social, em especial na sua chave keynesiana. Mas, como explicado, não se trata de aplicação mecânica dessas teorias europeias à realidade nacional. Aplica-se à obra de Oliveira, a mesma sentença sobre a obra de Furtado, nas palavras de um estudioso da cultura política nacional:

Como compreender, em síntese, o campo analítico-normativo da reflexão de Celso Furtado? É certo que ele se formou em contato com a cultura do chamado liberalismo social do pós-guerra, que tinha na matriz keynesiana o seu centro configurador. Mas, em Furtado, o diagnóstico das imperfeições do livre funcionamento do mercado é radicalizado para a indicação de suas distorções estruturais na periferia do capitalismo e, neste contexto, o planejamento e a intervenção estatal, de remédios anticíclicos, ganham a importância vital para a própria definição das bases do dinamismo econômico (GUIMARÃES, 2000, p. 21).

Radicalismo de classe média, nacional-desenvolvimentismo e liberalismo social: são, portanto, noções que nos ajudam a começar a compreender o pensamento do jovem Chico de Oliveira no pré-64. Mas, como também já visto, esse pensamento transformou-se mais algumas vezes ao longo das décadas seguintes. De 64 a 2019,

Chico de Oliveira liga-se mais organicamente ao marxismo, o que não significa dizer que o fez dogmática ou mecanicamente, muito ao contrário. Marx, Gramsci, Benjamin, Polanyi são alguns dos autores dessa tradição mobilizados por ele tanto para - naquilo que denominamos aqui de segunda fase - defender a possibilidade de construção de uma social-democracia no país, quanto - na terceira fase - para constatar a conversão dessa esperança em desilusão. Sob esse aspecto, Chico de Oliveira se filia à longa linhagem de pensadores marxistas do país - evocando nomes como Caio Prado Jr., Florestan Fernandes, Luiz Werneck Vianna, dentre tantos outros - que - buscando compreender o "lugar" do Brasil no mundo capitalista - tiveram o desafio de pensar (e tentar transformar) a política nacional com as peculiaridades que lhe são próprias: de um país periférico, ex-colonial, baseado por séculos na escravização negra etc.

## REFERÊNCIAS

- BIELSCHOWSKY, Ricardo. **Pensamento econômico brasileiro: o ciclo ideológico do desenvolvimentismo**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.
- BRAGA, Ruy. **Francisco de Oliveira. Bionotas. Sociedade Brasileira de Sociologia (SBS)**. Disponível em: <https://sbsociologia.com.br/project/francisco-de-oliveira/>. Acesso em: 25 de ago. 2023.
- BRAGA, Ruy; MASCARO, Fábio. Apresentação - Chico de Oliveira e as reviravoltas da crítica. In: OLIVEIRA, Francisco. **Brasil: uma biografia não autorizada**. São Paulo: Boitempo, 2018.
- BRANDÃO, Gildo. **Linhagens do pensamento político brasileiro**. 2a ed. São Paulo: Aderaldo & Rothschild Ed., 2010.
- CANDIDO, Antonio. Radicalismos, **Estudos Avançados**, 4 (8), 1990.
- CEPÊDA, Vera. Inclusão, democracia e novo-desenvolvimentismo: um balanço histórico, **Estudos Avançados**, 26 (75), 2012.
- GUERRA, Roberto. **El liberalismo conservador contemporáneo**. Universidad de la Laguna, 1998.
- GUIMARÃES, Juarez. A trajetória intelectual de Celso Furtado. In: TAVARES, Maria. **Celso Furtado e o Brasil**. São Paulo: Ed. Perseu Abramo, 2000.

- LESSA, Renato. O campo da Ciência Política no Brasil: uma aproximação construtivista. *In*: MARTINS, C. (org.). **Horizontes das Ciências Sociais no Brasil**. São Paulo: ANPOCS, 2010.
- LOVATTO, Angélica. Iseb: do nacional-desenvolvimentismo à revolução brasileira. **Revista Princípios**, n. 162, jul./out. 2021.
- MENDES, Flávio. **O ovo do ornitorrinco**: a trajetória de Francisco de Oliveira. Tese de doutorado. Universidade Estadual de Campinas. Campinas: SP, 2015.
- MONTERO, Paula; MOURA, Flávio (orgs.). **Retrato de grupo**: 50 anos do Cebrap. São Paulo: Cosac Naify, 2009.
- OLIVEIRA, Francisco. Além da transição, aquém da imaginação. **Novos Estudos Cebrap**, n. 12, julho de 1985.
- OLIVEIRA, Francisco. **O elo perdido**: classe e identidade de classe. São Paulo: Perseu Abramo, 1987.
- OLIVEIRA, Francisco. **Os direitos do antivalor**. Vozes: Petrópolis, 1998a.
- OLIVEIRA, Francisco. O surgimento do antivalor: capital, trabalho e fundo público. **Novos Estudos Cebrap**, n. 22, 1998b.
- OLIVEIRA, Francisco. Um republicano exemplar. *In*: BRESSER-PEREIRA, Luiz. **A grande esperança em Celso Furtado**: ensaios em homenagem aos seus 80 anos. São Paulo: Ed. 34, 2001.
- OLIVEIRA, Francisco. **Crítica à razão dualista. O ornitorrinco**. São Paulo: Boitempo, 2003a.
- OLIVEIRA, Francisco. Nova classe social comanda governo Lula, diz sociólogo. Entrevista com Francisco de Oliveira. **Folha de São Paulo**, 22 de setembro de 2003. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/brasil/fc2209200313.htm>. Acesso em: 26/10/18.
- OLIVEIRA, Francisco. Hegemonia às avessas. *In*: BRAGA, Ruy, OLIVEIRA, Francisco, RIZEK, Cibele (orgs.). **Hegemonia às avessas**: economia, política e cultura na era da servidão financeira. São Paulo: Boitempo, 2010a.
- OLIVEIRA, Francisco. O avesso do avesso. *In*: BRAGA, Ruy, OLIVEIRA, Francisco, RIZEK, Cibele (orgs.). **Hegemonia às avessas**: economia, política e cultura na era da servidão financeira. São Paulo: Boitempo, 2010b.
- PERRUSO, Marco Antonio. Uma trajetória dissonante: Francisco de Oliveira, a SUDENE e o CEBRAP. **Cadernos CRH**, v. 26, 67, 2013.
- SORJ, Bernardo. **A construção intelectual do Brasil contemporâneo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.



# SOBRE OS ORGANIZADORES E AS ORGANIZADORAS

## Ana Rodrigues Cavalcanti Alves

Doutora em Sociologia pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) e Professora Adjunta do Departamento de Sociologia e do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia (UFBA), onde integra o PERIFÉRICAS – Núcleo de Estudos em Teorias Sociais, Modernidades e Colonialidades.

*Lattes:* <http://lattes.cnpq.br/6506286038414113>

*ORCID:* <https://orcid.org/0000-0001-9121-882X>

*E-mail:* [anarodrigues@ufba.br](mailto:anarodrigues@ufba.br)

## Christiane Jalles

Doutora em Ciência Política pelo IUPERJ, é professora da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF) e membro do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (PPGCSO-UFJF). É autora do livro *O bom combate: Gustavo Corção na imprensa brasileira (1953-1976)*, publicado em 2015.

*Lattes:* <http://lattes.cnpq.br/5761320624136237>

*ORCID:* <https://orcid.org/0000-0002-8955-5576>

*E-mail:* [christiane.jalles@ufjf.br](mailto:christiane.jalles@ufjf.br)

## Enio Passiani

Doutor em Sociologia pela Universidade de São Paulo (USP), é professor do Departamento de Sociologia e dos Programas de Pós-Graduação em Sociologia e Segurança Cidadã da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS); editor adjunto do periódico *Sociologias* e líder do Grupo de Estudos em Cultura, Comunicação e Arte (GECCA-Sul), registrado no CNPq.

*Lattes:* <https://lattes.cnpq.br/3396333225250833>

*ORCID:* <https://orcid.org/0000-0001-9937-4413>

*E-mail:* [eniopassiani@gmail.com](mailto:eniopassiani@gmail.com)

### **Helga Gahyva**

Doutora em Sociologia pelo IUPERJ, é professora associada do Departamento de Sociologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCS) e docente pesquisadora do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia (PPGSA), ambos da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). É autora de *O inimigo do século: um estudo sobre Arthur de Gobineau (1816-1882)*, publicado em 2012.

*Lattes:* <http://lattes.cnpq.br/1502805689051677>

*ORCID:* <https://orcid.org/0000-0002-4581-7212>

*E-mail:* [helga.gahyva@gmail.com](mailto:helga.gahyva@gmail.com)

### **Lucas Trindade**

Professor Adjunto do Instituto Humanitas da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN) e do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFRN. Doutor em Sociologia pela UnB. Lidera o Grupo de Pesquisa Social (GPS) da UFRN e integra os seguintes Grupos de Pesquisa: *Periféricas - Núcleo de Estudos em Teorias Sociais, Modernidades e Colonialidades (UFBA)*; *Laboratório de Pesquisa e Estudos em Pensamento Social no Brasil (LAPES-Br)*.

*Lattes:* <http://lattes.cnpq.br/0314360149038167>

*ORCID:* <https://orcid.org/0000-0003-3390-2046>

*E-mail:* [lucas.trindade@ufrn.br](mailto:lucas.trindade@ufrn.br)

### **Marcos Abraão Ribeiro**

Doutor em Sociologia Política pela UENF, professor de Sociologia do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia Fluminense – IFFluminense. Seus temas de interesse são teoria social, pensamento social e político brasileiro, relações étnico-raciais, sociologia dos intelectuais, modernização periférica e modernidade global, sociologia da educação, ações afirmativas, racismo e desigualdade social.

*Lattes:* <http://lattes.cnpq.br/9829894346836139>

*ORCID:* <https://orcid.org/0000-0002-6185-2448>

*E-mail:* [olamarcos@yahoo.com.br](mailto:olamarcos@yahoo.com.br)

### **Maro Lara Martins**

Possui graduação em História pela Universidade Federal de Viçosa (UFV), mestrado em Sociologia pelo Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro (IUPERJ) e doutorado em Sociologia pelo Instituto de Estudos Sociais e Políticos da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (IESP-UERJ). É Professor Adjunto do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES) e coordenador do Núcleo de Teoria Social e Interpretação do Brasil (Netsib-UFES).

*Lattes:* <http://lattes.cnpq.br/6769360859491465>

*ORCID:* <https://orcid.org/0000-0001-5898-6632>

*E-mail:* [marolara@gmail.com](mailto:marolara@gmail.com)

### **Sergio B. F. Tavoraro**

Professor Associado do Departamento de Sociologia e do Programa de Pós-graduação em Sociologia da Universidade de Brasília. É Doutor em Sociologia pela The New School for Social Research e Bolsista Pesquisador do CNPq.

*Lattes:* <http://lattes.cnpq.br/5442207538362236>

*ORCID:* <https://orcid.org/0000-0003-2755-3361>

*E-mail:* [sergiotavoraro@unb.br](mailto:sergiotavoraro@unb.br)

# SOBRE OS AUTORES E AS AUTORAS

## **Alan Caldas**

Graduado em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Londrina (UEL) (2007), Mestre em Ciências Sociais pela mesma instituição (2012) e Doutor em Sociologia pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCAR) (2021). Foi professor de sociologia na Educação Básica (2011-2019), professor de sociologia do Departamento de Educação da Universidade Estadual Paulista (2022), praticante de capoeira angola por mais de 20 anos, interessado em ciências e tecnologias abertas. É membro do grupo Ideias e Intelectuais para o desenvolvimento e a democracia? (CNPq). Desenvolve pesquisas no campo do pensamento político e social brasileiro e da sociologia da cultura (instituições, intelectuais, teorias, culturas negras, relações raciais).

*Lattes:* <http://lattes.cnpq.br/7011441525925785>

*ORCID:* <https://orcid.org/0000-0002-7049-2106>

*E-mail:* [alancaldas.email@gmail.com](mailto:alancaldas.email@gmail.com)

## **Ana Rodrigues Cavalcanti Alves**

Doutora em Sociologia pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) e Professora Adjunta do Departamento de Sociologia e do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia (UFBA), onde integra o PERIFÉRICAS – Núcleo de Estudos em Terias Sociais, Modernidades e Colonialidades.

*Lattes:* <http://lattes.cnpq.br/650628603841413>

*ORCID:* <https://orcid.org/0000-0001-9121-882X>

*E-mail:* [anarodrigues@ufba.br](mailto:anarodrigues@ufba.br)

## **Bárbara Luisa Fernandes Pires**

Doutoranda e mestre em Sociologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Unicamp. Pesquisadora convidada na EHESS. Bacharel e Licenciada em Ciências Sociais pela Unicamp.

*Lattes:* <http://lattes.cnpq.br/9501197034630390>

*ORCID:* <https://orcid.org/0000-0002-0461-2034>

*E-mail:* [barbaraluisa.pires@gmail.com](mailto:barbaraluisa.pires@gmail.com)

### **Bárbara Vital de Matos Oliveira**

Possui Mestrado (2015) e Doutorado (2022) pelo Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), tendo defendido a tese intitulada "Entre lembranças, esquecimentos e silenciamentos: trajetória e legado de Itamar Franco", sob orientação da Professora Doutora Christiane Jalles de Paula.

*Lattes:* <http://lattes.cnpq.br/9320102600097870>.

*E-mail:* [vital.barbara@hotmail.com](mailto:vital.barbara@hotmail.com)

### **Diogo Valença de Azevedo Costa**

Professor da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB). É doutor em Sociologia pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Organizador do livro *Florestan Fernandes: trajetória, memórias e dilemas do Brasil* (SOARES, COSTA, 2021) e autor de *Florestan Fernandes' Critical Sociology: a social theory of Brazil and Latin America* (COSTA, SOARES, 2024).

*Lattes:* <http://lattes.cnpq.br/2479674991874027>

*ORCID:* <https://orcid.org/0000-0001-5266-9855>

*E-mail:* [valencadiogo@ufrb.edu.br](mailto:valencadiogo@ufrb.edu.br)

### **Luã Ferreira Leal**

Bacharel na Escola de Ciências Sociais do CPDOC/FGV. Licenciado em Ciências Sociais pela Unicamp. Mestre e doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Unicamp.

*Lattes:* <https://lattes.cnpq.br/1416767402474092>

*ORCID:* <https://orcid.org/0000-0003-4570-2017>

*E-mail:* [lferreiraleal@gmail.com](mailto:lferreiraleal@gmail.com)

### **Lucas Amaral de Oliveira**

Pesquisador Visitante na Universidade de Copenhagen (Dinamarca) no âmbito do Programa CAPES-Print, Professor do Departamento de Sociologia e do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFBA e um dos líderes do PERIFÉRICAS - Núcleo de Estudos em Teorias Sociais, Modernidades e Colonialidades.

*Lattes:* <http://lattes.cnpq.br/0974813858531390>

*ORCID:* <https://orcid.org/0000-0002-1272-4722>

*E-mail:* [lucasoliveira.ufba@gmail.com](mailto:lucasoliveira.ufba@gmail.com)

### **Lucas Trindade**

Professor Adjunto do Instituto Humanitas da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN) e do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFRN. Doutor em Sociologia pela UnB. Lidera o Grupo de Pesquisa Social (GPS) da UFRN e integra os seguintes Grupos de Pesquisa: Periféricas - Núcleo de Estudos em Teorias Sociais, Modernidades e Colonialidades (UFBA); Laboratório de Pesquisa e Estudos em Pensamento Social no Brasil (LAPES-Br).

*Lattes:* <http://lattes.cnpq.br/0314360149038167>

*ORCID:* <https://orcid.org/0000-0003-3390-2046>

*E-mail:* [lucas.trindade@ufrn.br](mailto:lucas.trindade@ufrn.br)

### **Marcelo Sevybricker Moreira**

Doutor em Ciência Política pela Universidade Federal de Minas (UFMG) e professor da Universidade Federal de Lavras (UFLA). Pesquisa temas da teoria política e do pensamento político brasileiro contemporâneos.

*Lattes:* <http://lattes.cnpq.br/6211275704032299>

*ORCID:* <https://orcid.org/0000-0002-3255-5532>

*E-mail:* [marcelomoreira@ufla.com](mailto:marcelomoreira@ufla.com)

### **Marcos Abraão Ribeiro**

Doutor em Sociologia Política, professor de Sociologia do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia Fluminense - IFFluminense.

*Lattes:* <http://lattes.cnpq.br/9829894346836139>

*ORCID:* <https://orcid.org/0000-0002-6185-2448>

*E-mail:* [olamarcos@yahoo.com.br](mailto:olamarcos@yahoo.com.br)

### **Maro Lara Martins**

Doutor em Sociologia, professor Adjunto do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes)

*Lattes:* <http://lattes.cnpq.br/6769360859491465>

*ORCID:* <https://orcid.org/0000-0001-5898-6632>

*E-mail:* [marolara@gmail.com](mailto:marolara@gmail.com)

### **Mateus Lôbo**

Mestre em Ciência Política e doutorando no Departamento de Sociologia da Universidade de Brasília.

*Lattes:* <http://lattes.cnpq.br/1385245458115011>

*ORCID:* <https://orcid.org/0000-0003-4139-8046>

*E-mail:* [mateuslobo@yahoo.com.br](mailto:mateuslobo@yahoo.com.br)

### **Matheus de Carvalho Barros**

Doutorando em Sociologia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGSA/UFRJ). Pesquisador associado ao NEPS (Núcleo de estudos comparados e pensamento social).

*Lattes:* <http://lattes.cnpq.br/1827391223830793>

*ORCID:* <https://orcid.org/0000-0002-3895-3961>

*E-mail:* [carvalho\\_barros@id.uff.br](mailto:carvalho_barros@id.uff.br)

### **Nikolas Pallisser Silva**

Doutorando em Sociologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de São Carlos, com bolsa CAPES. Mestre em Sociologia pelo mesmo programa (2019), com bolsa do CNPq. Graduado em Ciências Sociais (Licenciatura e Bacharelado) pela Universidade Estadual de Londrina (2016). É membro do grupo de estudos Transnacionalismo Negro e Diáspora Africana e tem atuado principalmente com os seguintes temas: Intelectuais e Transnacionalismo Negro; Estudos Pós-Coloniais; Ações Afirmativas; Estudos da Diáspora Africana; Pensamento Social Brasileiro.

*Lattes:* <http://lattes.cnpq.br/5185937737395138>

*ORCID:* <https://orcid.org/0000-0003-2637-4097>

*E-mail:* [nikolaspallisser@gmail.com](mailto:nikolaspallisser@gmail.com)

### **Rafael Gomes N. Pereira**

Doutorando em Sociologia (PPGSOL/UnB) e bolsista CNPq.

*Lattes:* <http://lattes.cnpq.br/7837721274081643>

*ORCID:* <https://orcid.org/0000-0003-4722-0425>

*E-mail:* [rafaelgnp@gmail.com](mailto:rafaelgnp@gmail.com)

### **Roberto Dutra**

Doutor em sociologia pela Humboldt Universität zu Berlin, professor associado da Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro (Uenf).

*Lattes:* <http://lattes.cnpq.br/9879768833653743>

*ORCID:* <https://orcid.org/0000-0001-7854-1139>

*E-mail:* [robertodtj@gmail.com](mailto:robertodtj@gmail.com)

### **Vânia Noeli Ferreira de Assunção**

Graduada (Cufsa), mestre e doutora (PUC-SP) em ciências sociais, professora do curso de serviço social da Universidade Federal Fluminense (UFF – Rio das Ostras). Coeditora da Verinotio – Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas.

*Lattes:* <http://lattes.cnpq.br/9958750868033184>

*ORCID:* [0000-0003-4119-9987](https://orcid.org/0000-0003-4119-9987)

*E-mail:* [vaniaoeli@uol.com.br](mailto:vaniaoeli@uol.com.br)

### **Victor Coutinho Lage**

Professor do Instituto de Humanidades, Artes e Ciências Professor Milton Santos (IHAC) e do Programa de Pós-Graduação em Relações Internacionais (PPGRI), ambos da Universidade Federal da Bahia (UFBA). Editor-chefe rotativo do periódico *International Political Sociology*. Líder do grupo de pesquisa *Interpretações do Brasil e Marcadores de Discriminação em Perspectiva Global*. Cofundador do site *errante, o Internacional fora do lugar* ([errante.blog](http://errante.blog)).

*Lattes:* <http://lattes.cnpq.br/4880243846585232>

*ORCID:* <https://orcid.org/0000-0002-0998-3619>

*E-mail:* [victorclage@gmail.com](mailto:victorclage@gmail.com)



# ÍNDICE REMISSIVO

## A

Academia 58, 75, 147  
 Amefricanidade 16, 96, 107, 108  
 Anpocs 11, 12, 124, 207  
 antropologia 17, 64, 93, 129, 136, 138, 140, 152, 153, 239, 241, 246, 335  
 autonomia 16, 18, 46, 173, 217, 228, 266, 311, 312, 313, 316, 327, 345

## C

capitalismo 18, 21, 22, 98, 106, 112, 113, 157, 158, 159, 161, 162, 164, 165, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 175, 176, 227, 260, 264, 265, 268, 269, 270, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 288, 289, 295, 301, 305, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 319, 320, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 349, 350, 351, 353, 354  
 ciências sociais 43, 63, 91, 92, 124, 133, 134, 136, 152, 206, 207, 208, 209, 210, 238, 239, 260, 296, 334  
 classe 17, 18, 22, 49, 67, 74, 75, 80, 88, 89, 97, 100, 104, 106, 122, 158, 159, 160, 161, 163, 173, 174, 201, 215, 267, 272, 274, 279, 285, 286, 309, 314, 317, 320, 322, 323, 330, 331, 333, 339, 345, 347, 350, 351, 352, 353, 354, 358  
 classe social 161, 330, 331, 333  
 CNPq 14, 264  
 colonialismo 20, 22, 98, 106, 119, 201, 202, 215, 217, 338, 340, 349, 350, 352  
 contradições 162, 167, 279, 286, 287, 290, 315  
 crítica cultural 49  
 cultura nacional 42  
 cultura popular 34, 43, 49

## D

democracia 13, 15, 57, 70, 100, 101, 119, 122, 177, 178, 184, 209, 282, 284, 287, 300, 301, 306, 313, 314, 316, 317, 318, 319, 320, 323, 325, 328, 329, 330, 332, 333, 345, 353, 354  
 diálogo 14, 20, 60, 103, 118, 119, 185, 186, 195, 199, 219, 257, 265, 318, 328, 330, 333  
 Discoteca Pública 49, 59  
 discriminação 348  
 diversidade 13, 112, 148, 281, 325

## E

educação 53, 77, 91, 142  
 ELSP 17, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 138, 139, 151, 257  
 Escola Livre de Sociologia e Política 17, 102, 130, 266  
 escravidão 38, 109, 117, 119, 301, 353  
 Estabelecidos 13, 14  
 estética 47, 49, 57, 250, 254  
 etnia 17, 97, 104, 106, 201, 215

## F

folclore 47, 49, 59, 60, 63

## G

gênero 13, 16, 17, 46, 47, 48, 49, 54, 64, 75, 97, 100, 101, 104, 106, 110, 112, 122, 123, 164, 201, 215  
 globalização 172, 174, 303

## H

hegemonia 51, 81, 159, 163, 173, 174, 210, 256, 327, 334  
 herança 30, 36, 46, 62, 133, 171, 190, 191, 252, 258, 271, 299, 301, 302, 312, 353  
 heterodoxia 14

- história 31, 44, 55, 63, 64, 76, 78, 88, 89, 91, 99, 106, 108, 110, 116, 118, 119, 129, 132, 140, 146, 159, 160, 161, 163, 174, 184, 185, 186, 188, 194, 214, 216, 218, 220, 226, 231, 235, 236, 248, 251, 252, 254, 255, 256, 258, 270, 271, 278, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 300, 302, 326, 330, 333, 342, 343, 344, 353, 359
- história do Brasil 31
- história intelectual 186, 214, 220, 226, 236
- história social 64, 186, 322
- historiografia 186
- I**
- identidade 34, 42, 43, 50, 51, 56, 64, 85, 88, 89, 93, 102, 118, 124, 167
- identidade nacional 43, 51, 56
- ideologia 91, 92, 265, 291
- integração 14, 69, 85, 86, 141, 142, 149, 255, 276, 277, 279, 281, 289, 291, 304, 306, 307, 327, 333, 348
- intelectual 15, 17, 21, 22, 23, 26, 30, 46, 47, 48, 49, 51, 52, 53, 55, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 68, 75, 76, 93, 111, 121, 130, 131, 134, 138, 142, 150, 153, 185, 186, 191, 198, 209, 214, 215, 216, 219, 220, 226, 227, 229, 233, 234, 235, 236, 256, 264, 266, 267, 270, 273, 274, 275, 276, 303, 318, 331, 341, 342, 359
- intelectualidade 253
- interdisciplinaridade 99
- interpretações 11, 12, 63, 108, 111, 184, 185, 188, 189, 190, 191, 193, 194, 195, 196, 197, 209, 215, 216, 217, 218, 225, 267, 275, 344
- interseccionalidade 17, 97, 98, 103, 104, 105, 106, 108, 111, 112, 115, 118, 119, 122
- L**
- legitimidade 69, 71, 72, 73, 74, 78, 89
- literatura 12, 29, 47, 48, 60, 177, 222, 253, 321, 322, 326
- M**
- marxismo 22, 175, 176, 274, 277, 341, 358
- memória 15, 46, 47, 63, 71, 86, 92, 329
- mestiçagem 39, 41, 56, 138
- modernidade 16, 17, 19, 22, 57, 67, 68, 70, 71, 72, 76, 80, 88, 97, 108, 115, 117, 119, 122, 166, 177, 187, 190, 191, 192, 193, 194, 196, 198, 200, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 239, 253, 278, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 307, 312, 314, 318, 326, 327, 329, 331, 334
- Modernismo 28, 42
- movimento modernista 27, 28, 34, 36, 62
- N**
- nacionalidade 33, 104, 150
- nacionalismo 113, 209, 298, 330
- O**
- ortodoxia 14
- Outsiders 13
- P**
- patriarcado 106
- patrimônio 63, 231
- Pensamento Social Brasileiro 11, 12, 13, 14, 15, 264
- produção do conhecimento 11, 19, 111, 114
- produção intelectual 46, 47, 61, 186, 198, 276, 303
- R**
- raça 17, 22, 30, 32, 37, 38, 41, 43, 97, 104, 106, 110, 112, 113, 122, 138, 202, 215, 222, 261, 309, 339, 350, 351, 352, 353, 354
- reconhecimento 16, 48, 69, 73, 76, 101, 124, 125, 134, 147, 194, 199, 204, 218, 226, 235, 271, 352
- redução sociológica 19, 20, 214, 220, 221, 222, 223, 231, 232, 233, 234, 235, 238, 240, 259, 261
- regionalismo 43
- relações sociais 29, 41, 62, 89, 101, 165, 254, 353
- releitura 11, 19, 20, 21, 110, 213, 214, 219, 220, 224, 225, 226, 227, 232, 235, 236, 331, 339
- religião 149, 310
- representação 50, 64, 75, 114, 167, 188, 268, 318
- resistência 17, 97, 107, 108, 109, 113, 144, 169, 219, 228, 281, 299
- ressignificação 11, 118
- Retrato do Brasil 15, 26, 28, 29, 30, 32, 33, 36, 39, 42, 43, 44

**S**

Semana de Arte Moderna 13, 26, 28, 43, 44, 49

socialismo 178, 272, 274, 276, 281, 283, 285, 286, 287, 289, 290, 322

sociedade 18, 19, 22, 26, 31, 32, 35, 38, 40, 42, 43, 46, 47, 67, 68, 69, 72, 73, 74, 75, 77, 82, 85, 101, 102, 133, 137, 141, 142, 143, 144, 149, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 167, 173, 184, 186, 188, 189, 192, 195, 200, 201, 202, 203, 204, 216, 217, 222, 223, 229, 233, 253, 255, 266, 274, 275, 276, 278, 279, 280, 282, 284, 285, 286, 287, 291, 299, 301, 302, 304, 307, 308, 310, 311, 318, 319, 323, 325, 327, 331, 332, 333, 341, 342, 346, 347, 348, 350, 352, 353, 354

sociologia 19, 20, 21, 55, 92, 99, 133, 152, 184, 186, 191, 195, 207, 209, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 251, 252, 256, 258, 261, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 273, 278, 290, 297, 299, 300, 301, 302, 304, 305, 313, 324, 330, 332, 334, 359

subalternidade 19, 103, 112, 115, 117, 120, 188, 196

subjetividade 101, 103, 113, 115, 116, 117, 119, 120, 140, 192, 245, 252, 253, 254, 255, 257, 259, 352

**T**

teoria crítica 207, 241, 328

teoria social 14, 19, 21, 193, 194, 195, 196, 198, 199, 204, 205, 206, 209, 214, 220, 224, 225, 226, 227, 235, 260, 289, 290, 295, 298, 330

teorização 17, 98, 103, 111, 121, 195, 198, 254, 268, 269, 281

tradição 15, 16, 18, 27, 28, 44, 45, 47, 57, 62, 66, 68, 70, 76, 77, 80, 86, 91, 151, 214, 215, 219, 224, 225, 226, 227, 229, 236, 257, 299, 330, 341

transformação 28, 48, 49, 98, 108, 144, 149, 161, 162, 163, 164, 169, 175, 187, 202, 223, 272, 275, 285, 306, 313, 314, 317, 319, 325, 327, 341, 342, 343, 344, 350, 352

transgressão 57

**U**

UFPE 11, 333

UFRJ 11, 90, 152, 177, 240, 261

USP 49, 54, 63, 64, 90, 91, 266, 267, 275, 359

[www.PIMENTACULTURAL.com](http://www.PIMENTACULTURAL.com)

# ESTABELECIDOS E OUTSIDERS DO PENSAMENTO SOCIAL BRASILEIRO

**fapes**  
FUNDAÇÃO DE AMPARO À PESQUISA  
E INOVAÇÃO DO ESPÍRITO SANTO

 **pimenta  
cultural**