

Clóvis Moura e Cedric Robinson: diálogos sobre a tradição radical negra

Fábio Nogueira*

Resumo:

Este artigo tem como objetivo estabelecer um diálogo entre o pensamento de Clóvis Moura, em sua obra *O negro: de bom escravo a mau cidadão?*, de 1977, e o conceito de “tradição radical negra” do afro-norte-americano Cedric Robinson, presente em seu livro *Marxismo negro: a invenção da tradição radical negra*, de 1983. O presente artigo busca identificar as convergências e divergências entre as ideias de Moura e Robinson, destacando a importância da luta e resistência dos negros na formação de uma tradição radical própria e sua relevância para uma ciência social que supere a sua tendência de “racionalização” das desigualdades raciais.

Palavras-chave: Clóvis Moura; Cedric Robinson; tradição radical negra; quilombo; rebelião negra; mudança social.

Clóvis Moura and Cedric Robinson: dialogues on the black radical tradition

Abstract:

This article aims to establish a dialogue between the thinking of Clóvis Moura, in his work *O negro: de bom escravo a mau cidadão?*, from 1977, and the concept of “black radical tradition” of the African-American Cedric Robinson, present in his book *Black Marxism: The Making of the Black Radical Tradition*, from 1983. This article seeks to identify the convergences and divergences between the ideas of Moura and Robinson, highlighting the importance of the struggle and resistance of black people in the formation of their own radical tradition and its relevance for a social science that overcomes its tendency to “rationalize” racial inequalities.

Keywords: Clóvis Moura; Cedric Robinson; black radical tradition; quilombo; black rebellion; social change.

* Doutor em Sociologia pela Universidade de São Paulo. Professor Adjunto da Universidade do Estado da Bahia, Salvador-BA, Brasil. End. eletrônico: fnogueira@uneb.br
ORCID: <https://orcid.org/0009-0008-9622-9737>

Introdução

A obra de Clóvis Moura, intitulada *O negro: de bom escravo a mau cidadão?*, foi publicada pela primeira vez em 1977, e o livro de Cedric Robinson, intitulado em inglês *Black Marxism: The Making of the Black Radical Tradition*, teve sua primeira edição em 1983. Tratam-se de contribuições significativas para a compreensão da história e da resistência negra ao escravismo e ao colonialismo. Produzidos entre o final dos anos 1970 e começo dos anos 1980, ficaram restritos a um pequeno número de pesquisadores. Apenas em 2022, a obra de Moura teve uma segunda edição graças ao esforço da Editora Dandara, que vem republicando seus trabalhos de difícil acesso ou que estão fora de catálogo¹. O livro de Cedric Robinson, por sua vez, só teve sua primeira tradução para o espanhol em 2021², e para o português em 2023 (é esta última que tomamos por base para nosso artigo). Apesar deste *lapso* editorial, ambos os autores trazem perspectivas inovadoras quanto à compreensão do “radicalismo negro” como expressão do pensamento social que foca no sentido transformador e anti-sistêmico da luta antirracista.

Proponho um diálogo entre esses dois autores a respeito da tradição radical e do radicalismo negro. A tradição radical negra, conforme apresentada por Robinson, destaca a resistência histórica dos povos negros e sua capacidade de criar alternativas e estratégias de enfrentamento ao racismo das sociedades coloniais e pós-coloniais como respostas ao capitalismo racial. Por sua vez, Clóvis Moura analisa a trajetória do negro no Brasil e na América Latina, desde a época da escravidão até a sua condição de “mau cidadão” na sociedade pós-abolicionista e à formação da sociedade de classes. A obra de Moura ressalta as contradições e desafios enfrentados pelos negros ao longo da história brasileira e latino-americana, bem como a importância da luta por direitos e reconhecimento. Desta maneira, vou inicialmente analisar como Moura constrói a perspectiva da identidade negra e a relação do protesto negro com os movimentos de emancipação na América Latina.

Clóvis Moura: protesto negro e processos de emancipação na América Latina

Em *O negro, de bom escravo a mau cidadão?*, Clóvis Moura (2022) dedica uma parte de sua obra para analisar a contribuição negra aos movimentos de

¹ Dentre os outros títulos de Clóvis Moura, republicados pela Editora Dandara, estão: *Os quilombos e a rebelião negra* (2022a [1981]); *Brasil: as raízes do protesto negro* (2023 [1983]) e *História do Negro Brasileiro* (2023 [1989]). Destaque também para a republicação de *Sociologia do negro brasileiro* (2019 [1988]) pela Editora Perspectiva, mesma editora que traduziu e publicou em português *Marxismo Negro*, de Cedric Robinson (2023 [1983]).

² Ver Cedric Robinson (2021).

emancipação da América Latina (Moura, 2022, p.133-207). Esta parte do livro, segundo o autor, é a versão expandida de sua comunicação apresentada no “Colóquio sobre Negritude e América Latina”, realizado em Dakar, no Senegal, entre os dias 7 e 12 de janeiro de 1974, do qual participou a convite do presidente do país, Leopold Sédar Senghor e de Seydou Madani Sy, reitor da Universidade de Dakar. Moura faz referência ao seu contato com outros intelectuais negros latino-americanos, Nicomedes Santa Cruz, Siles Salinas, A. Archiniegas, Zapata Olivella, Pablo Marín e L. Durant, cujos trabalhos apresentados durante o Colóquio serviram de fonte para o seu ensaio³.

Em termos teóricos e metodológicos, Clóvis Moura expande para a realidade latino-americana e caribenha em *O Negro: de bom escravo a mau cidadão?*, em que suas reflexões sobre a rebelião negra, aplicada à realidade brasileira, presente em sua obra clássica, *Rebeliões da Senzala* (1959). O negro é apresentado por Moura como grande “credor político da sociedade latino-americana” por este haver tomado parte, na condição estrutural inicial de escravizado, dos movimentos de emancipação da América Latina. Desta maneira, inicia o seu ensaio apresentando o que entende por emancipação como conceito dinâmico/radical:

[...] emancipação é um processo social, cultural, econômico e, sobretudo, político ainda em curso, imanente. Por isso todos os movimentos sociais ou com quaisquer outros objetivos que visem, através de formas organizacionais e manifestações autoconscientes, ou apenas contestadoras, modificar ou transformar o sistema de estratificação social existente, no sentido de livrar-se dos restos de relações coloniais, representam atitudes e/ou realizações válidas. Assim como também consideramos válidos aqueles movimentos e atitudes que – mesmo abortados – representaram em determinados momentos e áreas da América Latina a extrapolação das contradições entre a necessidade de libertação das forças produtivas em desenvolvimento e os entraves que a ela se opõem as forças – sociais, jurídicas e militares – do *establishment* colonial. (Moura, 2022, p.135-136).

Há uma tensão permanente na obra de Moura, que fica explícita no trecho acima, entre as lutas negras serem processos autoconscientes ou não. Em outros termos, para o autor as expressões concretas da luta negra, podendo ou não ser autoconscientes, manifestam uma recusa à ordem e põem em questão o *status quo*. Em que medida a consciência negra é necessária para que os negros possam *lutar*

³ Além deste ensaio, publicado na obra em questão, é importante destacar o artigo “Dilemas da negritude”, publicado em *Brasil: as raízes do protesto negro* (1983). Moura apresenta uma visão crítica do termo negritude como ideologia política e o seu desacordo com os rumos da política de Leopold Senghor para o Senegal.

contra o escravismo, o colonialismo e o capitalismo? Esta questão é trabalhada por Moura a partir da percepção de grupos negros *diferenciados e específicos* (que remete a ideia de *classe em si* e *classe para si*) (Moura, 2022, p. 275-286) quando entende as bases para a formação da identidade negra e do protesto negro relacionando-os à estrutura racializada das classes sociais no capitalismo dependente. De qualquer maneira, a participação do negro nos processos de emancipação da América Latina é um dado constante e inegável, relacionado ao que ele chama de experiência da pobreza e da marginalização, herança do modo de produção escravista que caracterizou esta sociedade por séculos.

Em termos sociológicos, para Clóvis Moura, a experiência da pobreza e da marginalização do negro é o que caracteriza a sua condição na formação econômico-social da América Latina, gerando um “processo social contraditório” em que “[...] a fossilização das instituições de um lado, e a pobreza e marginalização de outro, formam os dois pólos de antagonismo social que se chocam” (Moura, 2022, p.140). Esta é a base estrutural, por assim dizer, que coloca para o negro na América Latina a necessidade de integrar-se aos movimentos por emancipação com o objetivo de ampliar a sua participação política e seus direitos sociais. Isto ocorre também ao lado de formas de organização do negro por ele mesmo, independentemente do nível de consciência global dos acontecimentos em curso. Desta maneira,

Há, portanto, na América Latina, um processo social contraditório em fase de agudização, motivo pelo qual aquelas camadas que se encontram marginalizadas – como é o caso do negro em sua imensa maioria – tentam aderir, ativa ou apenas subjetivamente, às forças do devir e participam do lado dos grupos sociais que desejam reformular radical ou parcialmente as relações existentes. Esses segmentos negros marginalizados, por seu turno, muitos deles não tendo consciência global da situação em que se encontram, organizaram-se no passado em instituições ou grupos, de várias tendências, cada um deles expressando sua configuração ideológica e na sua trajetória social, o maior ou menor grau de conscientização que haviam alcançado os seus membros (Moura, 2022, p.141).

Em meu ponto de vista, estas “instituições e grupos” que se organizaram “no passado” podem ser pensados como os espaços de sociabilidade em que uma determinada “tradição radical negra” foi gestada. Pode-se falar ainda de uma sociogênese (Elias, 1994) de uma herança cultural e política negra que foi transmitida de geração a geração, formando uma memória coletiva, basilar à constituição de uma tradição nos termos pensados por Robinson (2023). Para Moura, a marginalização negra tem relação direta com o escravismo que não foi um processo constituído de maneira uniforme em cada área de continente americano. Conhecedor do pensamento de Eric Williams sobre o “tráfico triangular” e da

importância do escravismo à formação da sociedade industrial europeia do século XIX, o autor mostra como este é constitutivo da “diáspora africana” (Moura, 2022, p.147). Houve, para Moura, uma distribuição desigual das populações africanas na região do continente que formaria a América Latina, tendo esta se concentrado majoritariamente no Brasil, Cuba e Haiti. Mas a formação das identidades negras, assim como de seus processos de emancipação correlatos, não pode ser pensada sem levar em consideração as condições concretas, isto é, como colonização, racismo e escravismo se articularam. De acordo com o autor,

[...] Essa massa de negros e mestiços índios ou mulatos, esmagadas por um processo de marginalização que decorreu basicamente *da maneira como a colonização se processou*, irá compor as ‘vilas misérias’, favelas, mocambos, ‘barriadas’ e alagados das grandes cidades latino-americanas e refletirá o resultado da luta secular, na qual negros e mestiços de todas as maneiras procuraram atuar para ver se conseguiam abrir leques e respiradouros no espaço e na capilaridade desse tipo de sociedade no sentido de conseguir mobilidade social vertical de forma massiva. (*grifo meu*, Moura, 2022, p.150).

O autor utiliza termos como “mestiços índios ou mulatos” – hoje não tão em voga, como índice das categorias nativas, marcando os processos históricos culturais concretos em que se deu a diáspora africana em seu contato com outros povos e culturas ameríndias – que não podem ser pensados sem entender como em cada área e porção de território ocupado pelo europeu a partir do século XV se deu um processo de colonização marcado pela expropriação da terra e dos recursos naturais dos povos originários e da escravização negra e indígena. A luta por “mobilidade social vertical de forma massiva” rompe com a ideologia da “mobilidade vertical individual” que subjaz ao embranquecimento social e racial tão presente, por exemplo, na colonização portuguesa do território brasileiro. Este é um ponto importante do pensamento mouriano. Falar de “mobilidade vertical de forma massiva” é também pensar o negro como *classe*, senão vejamos:

Foi através dessa substituição [do indígena pelo africano] que as áreas nas quais o sistema de *plantation* se firmou e prosperou, e aqueles mecanismos econômicos coloniais se desenvolveram, que a agricultura de exportação e a mineração conseguiram manter-se no nível de poder suprir o mercado internacional. O *trabalho passou a ser sinônimo de trabalho escravo e o trabalho escravo passou a ser sinônimo de trabalho executado por negro*. (*grifo meu*, Moura, 2022, p.151)

Desta maneira, Clóvis Moura pensa o processo de emancipação latino-americano a partir do negro e formas concretas de luta e resistência. No Brasil, são os quilombolas; nos demais países, os *cimarrones*, *palenques*; em todo o continente, os

rebeldes que lutaram contra a desumanização da sociedade colonial-escravista-capitalista. Malgrado sua importância na América Latina, o protesto negro em movimentos de emancipação do continente como, por exemplo, os liderados por Simón Bolívar, ficaram “a uma faixa política muito limitada” (Moura, 2022, p.169)⁴. Não há uma idealização dos processos históricos de emancipação da América Latina e seus líderes. Ao contrário, para Moura, havia uma tensão permanente entre os ideais emancipacionistas e as barreiras colocadas ao protagonismo negro e à incorporação das demandas das “camadas plebeias”. Isso porque apesar de demograficamente ser formado por não-brancos, “as elites dominantes dos diversos países da América do Sul se consideram brancas e todo o seu comportamento político, social e cultural está direcionado no sentido de justificar esta opção.” (Moura, 2022, p.166).

Segundo o autor, não obstante a necessária participação destas “camadas plebeias” – majoritariamente negras e indígenas – nos processos de emancipação política da América Latina, estas “não foram o elemento deliberante, não ocupavam o centro do movimento, mas eram sempre aproveitadas social e militarmente” (Moura, 2022, p.168). Ainda, de acordo com o autor, a “semi-casta dos caudilhos típicos da América Latina” seriam formados por “líderes letrados ou semiletrados, *criollos* ou brancos” formados por um “processo de diferenciação social” (Moura, 2022, p.168). Dito isso não há por parte de Moura nem uma idealização dos processos de emancipação da América Latina e nem mesmo uma recusa *in totum* destes. Antes, o que ele faz é analisar os seus limites ao não incorporar a radicalidade inscrita no protesto negro das camadas plebeias. Em meu ponto de vista, Clóvis Moura antecipa, em linhas gerais, o que posteriormente o intelectual Aníbal Quijano (2005) definiu como “colonialidade do poder”. Para Moura,

[...] mesmo tendo tal contingente de negros, mulatos e mestiços do índio, influído com a grande participação das culturas negras no seu processo civilizatório, a América do Sul continua se apresentando como subcontinente *branco*. Todos os seus valores – pelo menos das elites deliberantes – padrões de julgamento, racionalizações, estrutura jurídica, religião, finalmente, tudo o que configura as instituições representativas da sociedade civil latino-americanas procura imitar, de forma subalterna, valores, padrões e instituições dos países que a colonizaram. (Moura, 2022, p.167).

⁴ A este respeito, afirma Clóvis Moura: “[...] Esse protesto negro latino-americano não foi, porém, incorporado, na sua totalidade, ao contingente de forças políticas que lutavam pela emancipação do continente [...]. Uma série de barreiras nascidas dos interesses econômicos de grandes parcelas das hostes bolivarianas, e mesmo o preconceito *em si*, determinaram que os negros passassem a desempenhar um papel subalterno, servindo apenas naquelas missões nas quais não havia perigo de formarem líderes negros que competissem com os brancos.” (Moura, 2022, p.168).

A não incorporação das demandas negras nos processos de emancipação da América Latina, não obstante a sua presença demográfica, significa que os processos de luta anticolonial e pós-colonial se mantiveram nos limites da manutenção de uma ordem em que as hierarquias sociais e raciais não tiveram os seus fundamentos questionados. Além disso, ao não assumir a “radicalidade negra” do projeto emancipatório, pelo menos no âmbito das elites dirigentes, manteve-se “padrões de julgamento, racionalizações, estrutura jurídica, religião” que apenas procuravam “imitar, de forma subalterna, valores, padrões e instituições dos países que a colonizaram” (Moura, 2022, p. 167).

Em suma, para Clóvis Moura, a radicalidade negra pode ser compreendida em um duplo aspecto. Em primeiro lugar, é imprescindível que os processos emancipatórios da América Latina incorporem não apenas as demandas, mas também as experiências concretas de luta e resistência negra, sob o risco de permanecerem aprisionados nos limites da lógica colonial. Em segundo, é possível pensar em termos de uma “tradição radical negra” que se apresenta *como parte*, e não como *aparte*, dos processos de emancipação política na América Latina. Esta reflexão de Moura torna, portanto, o referencial teórico marxista, que ele utiliza para interpretar a participação dos negros nos processos de emancipação da América Latina, profundamente antirracista. Ao contrário de Cedric Robinson, que será abordado mais adiante, Moura não nega o marxismo, mas sim o aplica de forma concreta à realidade latino-americana, operando sua alquimia intelectual e focando em mostrar como a *práxis* deve ser o orientador da teoria, e não o contrário. Sua crítica ao marxismo acadêmico, que ele chama de “marxismo desdentado” (Moura, 1978), é coerente, pois defende que a *práxis* – as formas concretas de luta e resistência dos povos negros na diáspora – deve orientar a sociologia ou filosofia da *práxis* (marxismo) e não o contrário. Um pensamento social colonizado, portanto, é aquele que não reconhece a materialidade histórica das relações concretas em que o capitalismo se universalizou, assim como os processos de lutas e resistências históricas a ele. Podemos identificá-lo como novas formas de idealismo, mesmo sob o nome de marxismo ou decolonialidade. A partir deste ponto, irei aprofundar sobre o entendimento da “tradição radical negra” presente na obra *Marxismo Negro*, de Cedric Robinson.

Cedric Robinson: radicalismo negro como tradição

Cedric Robinson, em *Marxismo negro: a criação da tradição radical negra* (2023) desenvolve o conceito de tradição radical negra como uma resposta à opressão racial e ao capitalismo. Para o autor,

[...] O radicalismo negro é uma negação da civilização ocidental, mas não no sentido direto de uma simples negação dialética. É certo que a tradição evolutiva do radicalismo negro

deve seu impulso peculiar à interdição histórica da vida africana por agentes europeus. Nesse sentido, a experiência africana dos últimos cinco séculos é simplesmente um elemento na trama da história europeia: alguns dos requisitos objetivos para o desenvolvimento industrial da Europa foram satisfeitos pela exploração física e mental dos povos asiáticos, africanos, indígenas estadunidenses. Essa experiência, contudo, foi apenas a condição para o radicalismo negro – sua razão imediata e razão de ser –, mas não o fundamento de sua natureza ou seu caráter. O radicalismo negro não pode, por conseguinte, ser entendido no contexto particular de sua gênese. Ele não é uma variante do radicalismo ocidental cujos proponentes era por acaso negros. Trata-se de uma resposta especificamente africana a uma opressão que emergia dos determinantes imediatos do desenvolvimento europeu na era moderna e enquadrada por condições de exploração humana entretecidas nos interstícios da vida social europeia desde o princípio da civilização ocidental. (Robinson, 2023, p.181-182).

Robinson vincula a formação de uma tradição radical negra – ou seja, ela é “criada” como fez questão de destacar no título de sua obra – a partir do expansionismo escravista/capitalista a partir do século XV como uma resposta propriamente *africana* (como modo de ser coletivo) à civilização ocidental. Há, portanto, dois processos que se articulam. Assim como Oliver Cox (1964)⁵, Robinson pensa a formação do capitalismo em termos de um “sistema mundo” com a diferença de ressaltar os elementos culturais de continuidade entre os sistemas sociais feudais e capitalistas – daí a natureza essencialmente eurocêntrica da expansão capitalista – e das relações comerciais em escala transatlântica que conferem ao escravismo não um elemento episódico ou acidental mas estrutural na formação da sociedade capitalista. Por outro lado, a “tendência característica das sociedades capitalistas de acumular violência para dominação e exploração” (Robinson, 2023, p.180) não definem *stricto sensu* o radicalismo negro: ele é anterior no sentido de que preexistiu ao colonialismo e capitalismo e continua existindo na negação de seus fundamentos eurocêntricos e raciais.

Para Robinson, a racialização capitalista é um elemento que estrutura as relações não apenas para os africanos, mas também em relação aos asiáticos e todos os não europeus (Robinson, 2023, p.183). Isso tem como decorrência que o negro é uma criação específica das hierarquias raciais do escravismo e do capitalismo racial e não pode se confundir com o africano como modo coletivo de ser que é anterior e influência em termos gerais o radicalismo negro (Robinson, 2023, p.196). Sob a aparência do negro, há a essência do africano que não foi reduzida pela experiência

⁵ A respeito da trajetória e pensamento de Oliver Cox, ver Borda (2021).

da escravidão, mas que se manteve mesmo nas brutais condições que marcaram o colonialismo e o escravismo. A respeito do “negro”, afirma o autor,

Esse ‘negro’ era um constructo ideológico totalmente distinto daquelas imagens de africanos que o precederam. Diferia de função e, em última análise, em espécie. Se antes os negros eram um fenômeno assustador para os europeus por causa de sua associação histórica com civilizações superiores dominantes e/ou antagônicas às sociedades ocidentais (sendo o Islã a mais recente), agora na ideografia dos negros passou a significar uma diferença de espécie, uma fonte explorável de energia (força de trabalho), ao mesmo tempo estúpida para os requisitos organizacionais de produção e insensível às condições sub-humanas de trabalho. Nos mais de três mil anos decorridos desde o início da primeira concepção de ‘etíope’ e o surgimento do ‘negro’, a relação entre africano e europeu havia se invertido. (Robinson, 2023, p.196).

Como as características centrais do capitalismo, entre elas a racialização, já estão delineadas no século XV e as cidades empório do Mediterrâneo – e não a partir da Revolução Industrial inglesa do século XIX – entender a transmutação do negro pelo Ocidente Europeu como representante de “civilizações superiores e antagônicas” à “fonte explorável de energia (força de trabalho)” é, para Cedric Robinson, retomar os fundamentos africanos da tradição radical, que não se submeteram à força da racialização capitalista que opera como constructo ideológico e político. Não houve, no seu entender, uma despersonalização ou a destituição do estatuto de pessoa do africano escravizado e colonizado na medida em que a sua cultura africana foi preservada e os seus modos de luta e resistência se mantiveram presentes nos quilombos, *cimarrones*, *palenques* e revoltas negras. Desta maneira, Robinson define como natureza da tradição radical negra:

[...] o desenvolvimento contínuo de uma consciência coletiva impregnada das lutas históricas por libertação e motivada pelo senso compartilhado da obrigação de preservar o ser coletivo, a totalidade ontológica. (Robinson, 2023, p. 328).

O que Robinson entende por “totalidade ontológica”, que está na base da “tradição radical negra” em torno do “senso compartilhado da obrigação de preservar o ser coletivo”, só é inteligível em termos dialéticos: *a tradição é ao mesmo tempo construção social e herança cultural*. Se, em Robinson, a criação desta tradição está vinculada ao surgimento do capitalismo racial, ele não explica como ela é transmitida, ou seja, como concretamente esta herança é partilhada entre os negros e conformam este sentido ético de obrigação de preservação cultural. Por isso, seu trabalho amplia a compreensão histórica sobre a formação do capitalismo, remetendo-o ao século XV e à longa transição do feudalismo ao capitalismo. No

entanto, ao fazer isso, ele acaba reduzindo a importância das particularidades e singularidades históricas que influenciam os múltiplos fatores que tornam o processo compreensível. Em outras palavras, o trabalho acaba recriando, em seus próprios termos, uma *teleologia* que critica em Marx e nos marxistas⁶.

Robinson apesar de apresentar em sua obra uma contribuição inegável para se pensar em termos concretos a formação do capitalismo em bases raciais a partir do século XV, quando apresenta o tema da “tradição radical negra”, não consegue avançar a respeito de processos históricos mais concretos, de entender como “raça” e “resistência cultural negra” foram construídas e operaram concretamente em formações escravistas e coloniais de diferentes imperialismos (inglês, francês, espanhol, holandês e português) que redundaram em processos políticos culturais que, tendo pontos em comum, construíram-se a partir de condições particulares e posições objetivas no que concerne à divisão internacional do trabalho. Chama a atenção, por exemplo, que Frantz Fanon enfatize o papel da linguagem na formação da consciência e identidade negras, algo que, na visão de Robinson, não parece ter impactado decisivamente o *ser africano* em África e na Diáspora⁷.

Isso significa que o conceito de tradição radical negra é inadequado? Que não existe de fato um tradição radical negra? Paul Gilroy, em *Atlântico Negro* (2001), parte de premissas muito próximas da de Robinson, apesar de preferir falar da cultura negra como contracultura da modernidade a esta como tradição radical. Ele defende, em referência a Robinson, que se pode pensar em tradição negra como

⁶ Em sua crítica ao marxismo como uma forma de pensamento estritamente ocidental, o autor afirma: “[...] os marxistas europeus têm presumido com mais frequência que seu projeto é idêntico ao desenvolvimento histórico mundial. Aparentemente confundidos pelo zelo cultural que acompanha as civilizações ascendentes, eles interpretaram equivocadamente como verdades universais as estruturas e dinâmicas sociais recobradas de seus próprios antepassados, distantes e mesmo imediatos.” (Robinson, 2023, p.79). Se, por um lado, ele está correto em apresentar o caráter histórico do marxismo, e suas potenciais limitações iniciais do ponto de vista da interpretação histórica de outras formações econômico-sociais que não as sociedades europeias, o faz opondo a isso um caráter “africano” – de uma essência a-histórica – que se mantém apesar das transformações históricas e sociais. No limite, para Robinson, *não há história*, no sentido de *criação* de novas identidades e cosmovisões políticas mas apenas *tradição*, no sentido, de manutenção de uma essência africana que não pode ser pensada a partir das relações culturais com a sociedade ocidental. Volta-se, então, a uma “teleologia africana” em oposição à teleologia do “marxismo europeu”, em que o sentido das transformações históricas está estabelecido aprioristicamente.

⁷ A este respeito, consultar Frantz Fanon (2008), em especial “O negro e a linguagem”, e Lélia González (2020), que por sua vez, faz referência ao “pretuguês” para denotar a transformação da língua portuguesa de norma colonial culta em língua vernacular pela contribuição do africano e do indígena. Além disso, assim como o martinicano, a autora estabeleceu um diálogo com a psicanálise para entender o racismo à brasileira, tendo como referência a linguagem como fenômeno social vivo e dinâmico. Ver Gonzalez (2020), sobretudo o artigo “Racismo e sexismo na cultura brasileira”.

“contracultura da modernidade” desde que se a entenda como “[...] uma tradição em movimento incessante – um mesmo mutável que se empenha continuamente rumo a um estado de autorrealização, que continuamente foge ao seu alcance.” (Gilroy, 2001, p.242). O autor considera a importância das “comunidades de interpretação” e “necessidades de solidariedade” na formação de uma tradição cultural negra e difere de Robinson, pois este, segundo Gilroy, destaca os elementos apenas considerados “radicais” desta tradição. Na sua visão, a experiência diaspórica é mais ampla, complexa e contraditória que os seus elementos radicais, daí o sentido de pensá-la como “contracultura da modernidade” (Gilroy, 2001, p.242).

Em meu entendimento, não é possível separar as condições sócio-históricas concretas de formação de uma tradição radical ou de uma contracultura da modernidade de sua realização enquanto produto cultural da modernidade capitalista. Se aceitamos a ideia de um capitalismo racial (defendida por Robinson) e que este se edificou a partir do escravismo, existe uma sociedade racializada em que a categoria “raça” exerce um papel estruturante nas relações econômicas, sociais, culturais e de poder. Neste sentido, falar da cultura negra como contracultura da modernidade, como o faz Gilroy, é tão abstrato quanto imaginar uma essência africana pré-estabelecida que existe apesar das condições históricas e materiais, como o fez Robinson⁸. Desta maneira, é apenas quando se compara processos concretos de construção das identidades negras (que, por sua vez, tem correlação às formas históricas de racialização), que é possível entender como *uma tradição radical se constrói tendo como referência a conjunção entre processos materiais e simbólicos que estão presentes nos espaços de sociabilidade e interação entre indivíduos racializados, inseridos e em relação à sociedade mais ampla*. É isso o que explica o fato dos autores tomarem a importância dos intelectuais negros (não apenas como grupo *segregado*, mas *racializado* e em diálogo com intelectuais não-negros) à construção de uma determinada tradição (entendida em sentido amplo, como herança cultural e política). Este fato está presente tanto no *Marxismo Negro*, de Cedric Robinson, quanto no *Atlântico Negro*, de Paul Gilroy. Ambos dedicaram boa parte de suas obras ao papel dos intelectuais negros na formação de uma tradição e/ou contracultura negras⁹.

⁸ Apesar de afirmar que a ideia de uma “tradição” pode funcionar como expressão de uma corrente intelectual e política anti-moderna, como em determinadas interpretações afrocentristas (Gilroy, 2001, p. 351-352), me parece também bastante controverso definir a cultura negra como um movimento contracultural que se comporta como um “movimento incessante” e um “mesmo mutável” empenhado em sua “autorrealização, que continuamente foge ao seu alcance” (Gilroy, 2001, p.242). Esta definição está mais próxima da filosofia hegeliana que a marxista, com a qual o autor parece simpatizar mais (Gilroy, 2001, p.100). Com efeito, apesar do “afrocentrismo” de Robinson, este, ao contrário de Gilroy, tem o mérito de enxergar o Atlântico Sul Negro, perspectiva que permanece ignorada na obra do sociólogo e crítico cultural londrino.

⁹ Enquanto Cedric Robinson foca a sua análise em CRL James e Richard Whight, Gilroy opta por Du Bois e Richard Whight como exemplos de “intelectuais negros paradigmáticos” deste processo. Por diferentes caminhos, como “tradição negra” para Robinson ou “contracultura negra” para

Radicalismo negro: diálogos entre Clóvis Moura e Cedric Robinson

Entendemos que os diálogos entre Moura e Robinson a respeito da tradição radical negra devem apresentar pontos de contato e divergência na obra de ambos, de maneira a nos situar sobre como diferentes discursos sobre raça e identidade negra estão ancorados na experiência concreta de cada um dos autores.

Uma primeira observação relevante é a diferença de terminologia utilizada por Cedric Robinson e Clóvis Moura ao abordarem a resistência negra. Robinson se refere a uma “tradição radical” como base do radicalismo negro, enquanto Moura prefere falar em “emancipação” como conceito “dinâmico e radical”. Apesar dessa divergência terminológica, a convergência entre Robinson e Moura reside no reconhecimento de que as experiências negras de resistência são *radicais*, no sentido de desafiar e negar as estruturas sociais e políticas que perpetuam a opressão e a desigualdade. Essa convergência não pode ser compreendida, por sua vez, sem considerarmos o contexto histórico e as perspectivas dos dois autores. Robinson produz sua obra a partir do nacionalismo negro de língua inglesa, ou seja, ele se baseia nas experiências de colonização negra anglo-saxã, que incluíram a luta contra o colonialismo britânico, o *Jim Crow* estadunidense e a busca por uma identidade e autonomia negras dentro desse contexto. Por outro lado, Moura escreve a partir da experiência afro-brasileira, que envolve a resistência à escravidão e a construção de uma identidade negra em uma sociedade de capitalismo dependente mais próximo dos países da América Latina¹⁰.

Um segundo aspecto importante a ser destacado é a divergência entre Clóvis Moura e Cedric Robinson em relação à dialética entre consciência e inconsciência do negro na América Latina¹¹. Enquanto Moura argumenta que essa dialética não foi

Gilroy, ambos estão analisando o papel e o significado dos intelectuais negros. Uma obra anterior, muito importante para entender o papel dos intelectuais negros, é *The crisis of the negro intellectual*, de Harold Cruise (2005), publicada inicialmente em 1967, nos Estados Unidos. Desta maneira, é correto relacionar estas obras a uma tradição intelectual anglo-saxã ou, mais particularmente, norte-americana, por refletirem as condições sociais, culturais e históricas da formação das identidades negras nos países de língua inglesa e a experiência concreta de racialização – e a criação de espaços de sociabilidade e produção cultural racializados – que diferem, por exemplo, da experiência francófona e hispano-portuguesa (Guimarães, 2021).

¹⁰ Em seu estudo sobre modernidades negras, Antônio Sérgio Guimarães (2021) se refere aos seguintes “padrões de relações raciais” apresentados nos trabalhos de Hoetink (1967) e Harris (1964): “o padrão latino-americano das ex-colônias espanholas e portuguesas; o padrão das ex-colônias inglesas na América e no Caribe; e o padrão antilhano francês.” (Guimarães, 2021, p.79). E analisa como estes diferentes padrões de colonização e, consequentemente, racialização influenciam na formação de diferentes identidades negras, que não podem ser entendidas fora de seus respectivos contextos sócio-históricos.

¹¹ Lélia Gonzalez apresenta uma instigante perspectiva teórica, em diálogo com a psicanálise freudiana e lacaniana, da relação entre “consciência” e “memória” (que pode ser tomada como sinônimo de inconsciente), que inverte os termos apresentados por Cedric Robinson. Segundo a

um fator limitante para a participação dos negros nos processos políticos de emancipação do continente, Robinson defende que a tradição radical negra é um processo autoconsciente. Para Moura, o enegrecimento do sujeito na América Latina é resultado da estrutura social, que o coloca em uma posição objetiva no modo de produção e, consequentemente, passa por um processo de *racialização*. Em outras palavras, é a estrutura social que determina a negritude do indivíduo. Por outro lado, para Robinson, a percepção do indivíduo como negro ocorre de maneira contrária: é a *partir* de sua relação com a estrutura social escravista e capitalista que ele se define como negro. Nesse sentido, o indivíduo se define *apesar* da estrutura social, e não *a partir* dela.

Outro ponto de convergência entre ambos tem relação com a forma como uma interpretação idealista da teoria marxista, para Clóvis Moura, e o próprio Marx e o marxismo, para Cedric Robinson, contribuíram para reforçar a teoria da “*coisificação* do escravizado”. De acordo com Robinson, Marx “[...] não havia percebido que as cargas de trabalhadores [escravizados] também continham culturas africanas, mesclas e combinações críticas de língua e pensamento, de cosmologia e metafísica, de hábitos, crenças e moralidade. Esses eram os termos reais de sua humanidade.” (Robinson, 2023, p.254). Apesar de dar muita importância ao capitalismo mercantilista, à formação das redes de comércio internacional e da relação triangular entre África, América e Europa, que serão por sua vez a base material de onde emergirá a escravidão moderna, Robinson, como Clóvis Moura, recusa-se a enxergar o escravizado sem sua essência humana, logo, sua cultura, cosmologia, hábitos, crenças e moralidade. Esta é uma questão central também para Moura que, em sua crítica a historiografia brasileira, recusa que o africano e seus descendentes na diáspora, submetidos ao processo de escravização, possam ser reduzidos a *instrumentum vocale*, esvaziado de subjetividade e humanidade. De acordo com Clóvis Moura, se divisa no caso brasileiro “[...] uma tendência a se ver o escravo negro (e antes enfatizávamos o fato de ser escravo e agora de ser negro) como sendo um simples componente das forças produtivas, sem participação como *ser*.” (Moura, 2022a, p.22). Esta interpretação vai mais longe ainda para Moura, porque “exclui o escravo negro até como força produtiva, pois nela estão os homens com seus hábitos de trabalho, colocando-o ao nível de instrumento de produção apenas.” (Moura, 2022a, p.22). Mas, para Moura, esta coisificação do escravizado tem relação com uma interpretação idealista e racista do marxismo e

autora, “[...] Como consciência a gente entende o lugar do desconhecimento, do encobrimento, da alienação, do esquecimento e até o saber. É por aí que o discurso ideológico se faz presente. Já a memória, a gente considera como o não saber que conhece, esse lugar de inscrições que restituem uma história que não foi escrita, o lugar de emergência da verdade, dessa verdade que se estrutura como ficção. Consciência exclui o que memória inclui.” (Gonzalez, 2020, p.78). Esta relação entre consciente e inconsciente já havia sido antecipada, em parte, nos estudos de Roger Bastide (2016).

não necessariamente, como propõe Robinson, como uma derivação lógica do pensamento do próprio Marx.

Por isso, ambos os autores, apesar das diferentes interpretações a respeito da *sociogênese da rebelião e do protesto negro*, entendem-no como uma parte inexpugnável da sociedade capitalista moderna. A diferença entre eles dá-se em relação ao tipo de resposta negra: para Robinson ela é negativa da civilização capitalista e europeia apenas na medida *em que se afirma* (ou seja, ela é pré-existente) como cultura negra e africana; para Moura, ela *se torna* cultura negra e afro-diaspórica na medida em que nega a estrutura racializada do colonialismo/escravismo e, posteriormente, do capitalismo dependente. Para Moura, a contra-violência negra (quilombos e insurreições) é fator de afirmação da humanidade do sujeito negro e de re/construção de sua cultura e identidade. Ela é uma *contra-violência criativa*. Já em Robinson, é uma reação, não necessariamente violenta, de caráter de conservação das características e traços culturais propriamente africanos. O foco na tradição, desta maneira, está na preservação da herança cultural negro-africana e a rebelião negra é, neste sentido, um movimento de preservação cultural.

Por último, Robinson está atento aos movimentos negro-rebeldes no que contemporaneamente se denominou *Sul-global*. Mas o faz destacando as linhas gerais do fenômeno e não se prende ao particularismo histórico da experiência concreta de diásporização. Com efeito, é possível considerar que, de uma perspectiva histórica, dentro dos esquemas de interpretação tanto de Moura quanto de Robinson, o tema da tradição radical negra está presente. Para Robinson, este se desloca para um período anterior à escravidão e à formação do capitalismo racial e influem até hoje nos movimentos de resistência e luta tanto em África como na Diáspora. Já, para Moura, estes movimentos estão intrinsecamente ligados ao modo de produção escravista-colonial e ao capitalismo dependente, formatando a experiência da resistência e do protesto negro, mas não excluindo a possibilidade de pensá-los de forma articulada e de uma perspectiva transatlântica (como o faz, em parte, em *O negro: de bom escravo a mau cidadão?*). Mas seria um erro, para Moura, estabelecer qualquer tipo de essência pré-estabelecida, não reconhecer os meandros da diásporização e dos efeitos do próprio colonialismo na formação das identidades negras.

Em meu ponto de vista, ambos os autores estão empenhados em desvelar que os processos de resistência e luta negra contra o escravismo, colonialismo e capitalismo racial e/ou dependente são *radicais*. Este radicalismo negro se prende às condições objetivas e subjetivas em que a afirmação do “ser negro” é contraditória com a forma como o capitalismo se estruturou: seja como um processo histórico-cultural a partir da Europa do século XV até os nossos dias (como o faz Robinson), seja optando por entender como a estrutura social do colonialismo-escravismo (bases do capitalismo dependente) estão na origem do protesto e da rebelião negra (como prefere Moura).

Considerações finais

Clóvis Moura e Cedric Robinson são autores fundamentais para uma compreensão mais ampla da tradição radical negra e sua importância na luta por mudança e transformação social. Também convergem sobre uma “nova postura ético política” no que diz respeito à produção do conhecimento acadêmico como, por exemplo, a presença em ambos os autores do termo “racionalização”¹² para descrever o processo em que as ciências sociais ocultaram as raízes negras dos processos de libertação e emancipação levados a cabo por africanos e seus descendentes.

Também é importante ter em conta as diferentes trajetórias intelectuais dos autores, seus espaços de circulação intelectual e de produção de suas obras, assim como as distintas constelações históricas que serviram de base aos seus empreendimentos culturais e intelectuais. Robinson foi um intelectual acadêmico e militante que construiu sua trajetória na universidade e em diálogo com o nacionalismo negro norte-americano e o pan-africanismo anglófono. Moura foi um intelectual não acadêmico, engajado e militante que estabeleceu sua obra a partir do diálogo com o marxismo acadêmico e a vanguarda política negra de seu tempo.

Além disso, os dois tiveram que enfrentar as contradições de seu tempo histórico, afirmar uma produção intelectual que rejeitou o estruturalismo mecanicista de determinadas interpretações da *vulgata* marxista, assim como a perda das energias do radicalismo negro e sua tendência à acomodação a um neoliberalismo progressista (Fraser, 2018) com os governos de Ronald Reagan nos anos 1980, nos Estados Unidos e, de forma mais tardia, nos anos 1990, com Fernando Henrique Cardoso, no Brasil.

Referências

- BASTIDE, Roger. *O sonho, o transe e a loucura*. São Paulo: Três Estrelas, 2016.
- BORDA, Erick Wellington Barbosa. Entre racializações: Oliver C. Cox e a sociologia. *Sociedade e Estado*, Brasília, vol. 36, n. 1, p. 293-315, 2021.
- COX, Oliver. *Capitalism is a System*. New York: Monthly Review Press, 1964.
- CRUSE, Harold. *The crisis of the negro intellectual*. A Historical Analysis of the Fairlure of Black Leadership. New York: New York Review of Books, 2005.

¹² O termo “racionalização” está presente na obra de Cedric Robinson como este processo em que as ciências sociais produzem discursos que silenciam sobre a resistência negra na formação do capitalismo racial. Já, em Clóvis Moura, este é um tema recorrente que estará presente em várias obras, sendo as principais delas: *A sociologia posta em questão* (1978), *As injustiças de Clío* (1990) e *A Sociologia do negro brasileiro* (1988).

- ELIAS, Norbert. *O processo civilizador*. 2 vols. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1994.
- FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: Edufba, 2008.
- FRASER, Nancy. Do neoliberalismo progressista a Trump – e além. *Política e Sociedade*, Florianópolis, vol. 17, n. 40, p. 43-64, 2018.
- GILROY, Paul. *O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo: Editora 34; Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2012.
- GONZALEZ, Lélia. *Por um feminismo afro-latino-americano*, Rio de Janeiro: Zahar, 2020.
- GUIMARÃES, Antônio Sérgio. *Modernidades negras. A formação racial brasileira (1930-1970)*. São Paulo: Editora 34, 2001.
- HARRIS, Marvin. *Patterns of Race in the Americans*. Nova Iorque: Walker, 1964.
- HOETINK, Harmannus. *Caribbean Race Relations: A Study of Two Variants*. Londres: Oxford University Press, 1967.
- MOURA, Clóvis. *História do negro brasileiro*. São Paulo: Editora Dandara, 2023.
- _____. *O negro: de bom escravo a mau cidadão?* São Paulo: Editora Dandara, 2022.
- _____. *Os quilombos e a rebelião negra*. São Paulo: Editora Dandara, 2022a.
- _____. *Sociologia do negro brasileiro*. São Paulo: Perspectiva, 2019.
- _____. *As injustiças de Clío: o negro na historiografia brasileira*. Belo Horizonte: Oficina de Livros, 1990.
- _____. *História do negro brasileiro*. São Paulo: Ática, 1989.
- _____. *Sociologia do negro brasileiro*. São Paulo: Editora Ática, 1988.
- _____. *Brasil: as raízes do protesto negro*. São Paulo: Global, 1983.
- _____. *Os quilombos e a rebelião negra*. São Paulo: Brasiliense, 1981.
- _____. *A sociologia posta em questão*. São Paulo: Livraria Ciências Humanas, 1978.
- _____. *O negro: de bom escravo a mau cidadão?* Rio de Janeiro: Conquista, 1977.
- _____. *Rebeliões da senzala: quilombos, insurreições, guerrilhas*. São Paulo: Edições Zumbi, 1959.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. In: *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: Clacso, 2005, p.117-142.

ROBINSON, Cedric. *Marxismo negro: a invenção da tradição radical negra*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2023.

_____. *Marxismo negro*. La formación de la tradición radical negra. Madrid: Traficante de Sueños, 2021.

_____. *Black Marxism: the making of the black radical tradition*. London: Zed Press, 1983.