

Negros marxistas ou marxismos negros? Uma visão decolonial*

Ramon Grosfoguel**

Resumo:

Neste artigo, identificamos uma invisibilidade acerca da vasta produção do marxismo negro. Nosso objetivo com este trabalho é introduzir o tema e chamar a atenção para um problema sério: como o desconhecimento dessa tradição permite que ideias já trabalhadas e desenvolvidas por marxistas negros nos apareçam como novidades. Ocultar as origens negras das teorias críticas apenas serve para reproduzir o racismo epistêmico que estabelece o pensamento negro como inferior e o pensamento branco como superior.

Palavras-chave: Negros marxistas; marxismos negros; racismo epistemológico.

Black Marxists or black Marxisms? A decolonial vision

Abstract:

In this article, we identify an invisibility regarding the vast production of black Marxism. Our objective with this work is to introduce the topic and draw attention to a serious problem: how ignorance of this tradition allows ideas already worked on and developed by black Marxists to appear to us as new. Hiding the black origins of critical theories only serves to reproduce the epistemic racism that establishes black thought as inferior and white thought as superior.

Keywords: Black Marxists; black Marxisms; epistemological racism.

* Publicado originalmente na revista *Tábula Rasa*, n. 28, 2018. *Lutas Sociais* agradece ao autor por autorizar esta edição. Traduzido por Eric Silva Sampaio, graduando em Ciências Sociais pela Universidade do Estado da Bahia, Salvador-BA, Brasil; membro do Ija Imo – Grupo de Estudos do Marxismo Negro “Clóvis Moura” (@ijaimo_marxismonegro), coordenado pelo Prof. Dr. Fábio Nogueira (DEDC/UNEB).

** Doutor em Sociologia. Professor do Departamento de Estudos Étnicos da Universidade da Califórnia, Berkeley, Estados Unidos. End. eletrônico: grosfogu@berkeley.edu
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9051-1573>

Introdução

Este trabalho sobre marxismos negros não pretende esgotar o tema, mas apresentá-lo a um público latino-americano. Existe uma grande ignorância acerca dos marxismos negros por vários fatores. Um fator fundamental para a invisibilidade desta tradição do pensamento crítico é o racismo epistemológico. Por se tratar de autores negros, as indústrias editoriais boicotaram a tradução desses autores, e as grandes universidades, em seus currículos, os excluíram e ignoraram. A esquerda eurocêntrica latino-americana também participou desse silenciamento. Por exemplo, o grande marxista negro americano W.E.B Dubois, considerado por muitos como o sociólogo mais importante do século XX, tem sido sistematicamente excluído dos currículos universitários. É possível adquirir traduções de todas as obras de Derrida, Foucault, Chomsky, Lacan, Wallerstein, Perry Anderson, Bourdieu, Elias etc., porém quase não se encontram traduções das obras de Kwame Nkrumah, Manning Marable, C.L.R. James, W.E.B. Dubois, Robin Kelley, Carla Jones, Carol Boyce Davies, Harold William L. Patterson, Harry Haywood, Oliver L. Cox etc. Mesmo uma autora como Angela Davis e autores como Stuart Hall e Aimé Césaire só começaram a ser publicados na América Latina recentemente. A grande obra-prima do marxismo negro intitulada *Black Marxism: The Making of the black radical tradition*, do afro-estadunidense Cedric J. Robinson, publicada em Londres no ano de 1983 pela editora Zed, 45 anos depois ainda não foi traduzida para o espanhol¹.

É impossível fazer jus aos marxistas negros já incluídos neste trabalho. E é mais impossível ainda abranger todos os autores e autoras que compõem a tradição do marxismo negro. Por isso, não queremos dar a impressão de que este trabalho é “representativo” dessa tradição de pensamento. Esta publicação não fará justiça à tradição diversa, heterogênea e rica em categorias e pensamento crítico do marxismo negro. O nosso objetivo com este trabalho é introduzir o tema e chamar atenção para um problema sério: como o desconhecimento dessa tradição permite que ideias já trabalhadas e desenvolvidas por marxistas negros nos apareçam como novidades. Ocultar as origens negras das teorias críticas apenas serve para reproduzir o racismo epistêmico que estabelece o pensamento negro como inferior e o pensamento branco como superior. Como disse Boaventura de Sousa Santos (2010): “Não há justiça social sem justiça cognitiva”.

Racismo epistêmico e extrativismo epistêmico

Essa injustiça epistêmica contra o pensamento dos marxistas negros não foi reconhecida nas Américas. Existem teorias cuja genealogia se nutre do pensamento

¹ A obra foi finalmente publicada em espanhol, ver Robinson (2021); e em português, ver Robinson (2023).

crítico dos marxistas negros, porém não reconhecem suas origens no pensamento crítico produzido pelos marxistas negros. Aqui me refiro a três teorias em particular: sistema-mundo, colonialidade do poder e colonialismo interno. Já é conhecido e reconhecido pelo próprio Wallerstein (2000), que o fundador da teoria sistema-mundo é o afro-trinitário Oliver C. Cox (1948, 1959, 1964)². A divisão em períodos históricos dos ciclos hegemônicos do capital financeiro no sistema-mundo (Veneza/Génova/Florença nos séculos XV-XVI, Amsterdam nos séculos XVII-XVIII, Londres no século XIX e início do século XX e Nova York durante o século XX), utilizada por Fernand Braudel (1979) nos anos setenta e por Giovanni Arrighi (1994) em meados dos anos noventa, provém de três escritos publicados por Oliver C. Cox acerca do sistema-mundo capitalista entre os anos quarenta e setenta do século passado (Cox, 1948, 1959, 1964). Dito isso, tanto Braudel quanto Arrighi citam Cox em suas respectivas obras.

Na teoria do colonialismo interno, tampouco são reconhecidas as origens em autores marxistas negros americanos. No entanto, Pablo González Casanova reconheceu publicamente que nem ele nem Rodolfo Stavenghagen deram origem ao conceito de “colonialismo interno”, e admite que ouviu o termo pela primeira vez em palestras realizadas pelo marxista estadunidense C. Wright Mills no Rio de Janeiro no começo dos anos setenta³, que, por sua vez, tomou a ideia dos marxistas negros.

W.E.B Dubois, já em 1945, conceituava os negros e indígenas nos Estados Unidos como sujeitos “semi-coloniais”, comparando-os aos povos colonizados do mundo asiático e africano (Dubois, 1971). St. Clair Drake e Horace C. Cayton, em sua obra-prima *Black Metropolis: A Study of Negro Life in a Northern City*, publicada em 1945, falavam de “colônias negras” para se referirem aos negros que vivem em situação colonial no interior das cidades estadunidenses (Drake; Cayton, 1945). O comunista negro estadunidense Harry Haywood, no seu clássico de 1948 *Negro Liberation*, falou que “a faixa territorial negra é uma espécie de ‘colônia interna’ do imperialismo americano... a natureza da opressão do povo negro não difere em nenhum sentido da dos povos colonizados” (Haywood, 1948, p. 146)⁴, enquanto o marxista negro Harold Cruse usava o termo “colonialismo doméstico” desde 1962 (Cruse, 1962). Em 1967, foi publicado o livro *Black Power: Politics of Liberation in*

² Trinitário se refere a alguém que nasceu em Trindade e Tobago, um país localizado no mar do Caribe [Nota do tradutor]

³ Esse reconhecimento público, que demonstra uma grande honestidade intelectual, de que a teoria do colonialismo interno não é originária deles, pode ser encontrado neste vídeo intitulado “Rodolfo Stavenghagen e Pablo González Casanova: Diálogo magistral”. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=5Brw74WU1YU>

⁴ No texto original, Harry Haywood utiliza o termo “*Black Belt*” utilizado para se referir ao sul dos Estados Unidos, que possuía uma população majoritariamente negra após a expansão escravagista na região. [Nota do tradutor].

America, de Stokely Carmichael e Charles V. Hamilton, que foi inspiração do movimento dos Panteras Negras, cujo ponto central foi argumentar que os negros constituem uma colônia interna nos Estados Unidos e que as relações coloniais se formam a partir do racismo. As origens do conceito de “colonialismo interno” na tradição dos marxistas negros são claramente inegáveis. Porém, na América Latina, continuamos a atribuir essas ideias aos intelectuais mestiços/brancos latino-americanos, escondendo e apagando as contribuições dos marxistas negros.

É pouco sabido que a ideia de “colonialidade”, isto é, a ideia de que o racismo é um princípio organizador da modernidade e da acumulação de capital, é formulada por marxistas negros muito antes de Aníbal Quijano, que começa a publicar sobre o tema nos anos noventa, após ter sido exposto à tradição do marxismo negro em suas visitas anuais de seis semanas à State University of New York (SUNY), em Binghamton, desde o começo dos anos oitenta. Em outros termos, a tradição do marxismo negro já estava falando destas ideias que Quijano formulou tardiamente nos anos noventa do século XX com o termo “colonialidade”. A título de exemplo, Cedric J. Robinson formulou a ideia de “colonialidade”, sem utilizar o termo propriamente dito, no início dos anos oitenta sob o conceito de “capitalismo racial”. Para Robinson, o racismo é constituído como princípio organizador tanto do capitalismo quanto do mundo moderno. Dizia Robinson acerca do capitalismo moderno: “Com cada momento histórico, os mecanismos racionais e culturais de dominação tornaram-se mais transparentes. A raça se tornou a sua epistemologia, sua estrutura organizadora, sua autoridade moral, sua economia de justiça, comércio e poder” (2000, p. xxxi). Para o autor, o sistema-mundo moderno e o capitalismo global são raciais desde seu primeiro momento, com a expansão colonial europeia, visto que, se tratava da expansão de uma civilização onde já existia o racismo. Por exemplo, a conquista de Al-Andalus⁵ e outros processos intra-europeus antes de 1492, foram fundamentais para a formação da ideia de raça que os europeus levariam para outras terras depois daquele ano. Robinson afirma que, em primeiro momento, o racismo intra-europeu não ocorria pela cor da pele, mas por razões teológicas ou étnicas, porém, não deixa de ser importante para entender o que se sucedia após 1492 nas Américas e no resto do mundo. O afro estadunidense W.E.B Dubois, formula a mesma ideia com seu conceito de “casta de cor” em seu clássico publicado em 1935 intitulado *Black Reconstruction in America 1860-1880*. Já nessa época, e muito antes do afro-trinitário Eric Williams em seu clássico *Capitalism and Slavery* (1944), Dubois dizia que a ideia de raça e a escravidão de africanos foram fundamentais e constitutivos da indústria e o comerciocalpitaalista moderno.

Por sua vez, Frantz Fanon (1952, 1961), formula a mesma ideia, publicada em francês pela primeira vez em *Peau noire, masques blancs* [Pele Negra, Máscaras Brancas], e a desenvolve em 1961 em *Les damnés de la terre* [Os condenados da terra],

⁵ Nome atribuído à península ibérica, sob dominação islâmica no século VIII [Nota do tradutor].

sobre como o racismo é uma lógica estruturante das classes sociais e das relações capitalistas, ou seja, é constitutivo. Para Fanon, no mundo colonial e neocolonial, o rico é branco, o branco é rico, o pobre é não-branco (árabe, negro, indígena, chinês, hindu etc.), e o não-branco é pobre. A economia capitalista e sua divisão do trabalho está organizada com base na ideia de raça. Fanon diz que aquilo que os marxistas chamam de infraestrutura (economia) é superestrutura (racismo). A economia já está organizada de maneira racista. Por isso, o autor insiste que nas colônias e neocolônias a análise marxista tem que se modificar. Nos disse Fanon que:

A cidade do colonizado, a cidade indígena, a cidade negra, o bairro árabe, é um lugar de má fama, povoado por homens também de má fama. Ali, nasce-se em qualquer lado, de qualquer maneira. Morre-se em qualquer parte e não se sabe nunca de quê. Esse mundo em compartimentos, esse mundo cortado em dois, está habitado por espécies diferentes. A originalidade do contexto colonial está na questão em que as realidades econômicas, as desigualdades, a enorme diferença de estilos de vida, nunca chegam a ocultar as realidades humanas. Quando se percebe o contexto colonial em seu aspecto imediato, é evidente que o que divide o mundo é primeiro a questão de pertencer ou não a tal espécie, a tal raça. Nas colônias, a infraestrutura é igualmente uma superestrutura. A causa é consequência: se é rico é porque é branco, se é branco é porque é rico. Por isso, as análises marxistas devem se modificar ligeiramente sempre que se propõem a abordar o sistema colonial. Até o conceito de sociedade pré-capitalista, bem estudado por Marx, teria de ser reformulado. O servo é de uma essência diferente do cavaleiro, mas é necessária uma referência ao direito divino para legitimar essa diferença de classes. Nas colônias, o estrangeiro [o branco] vindo de fora impôs-se com a ajuda dos seus canhões e das suas máquinas. Apesar da domesticação realizada, apesar da apropriação, o colono permanece sempre um estrangeiro [um branco]. (Fanon, 2016, p.158-59).

O marxista africano Kwame Nkrumah, dizia em seu livro *Class Struggle in Africa*, publicado em 1970:

Embora uma estrutura social racista não seja inerentemente uma situação colonial, ela é inseparável do desenvolvimento econômico capitalista. A raça está intrinsecamente vinculada a exploração de classe. Em uma estrutura de poder racista-capitalista, a exploração capitalista e a opressão racial se complementam... No mundo moderno, a luta racial se tornou

uma parte da luta de classes. Em outros termos, onde quer que haja um problema racial, ele está ligado à luta de classes. (p. 9, tradução própria)

Além do mais, dizia que:

Nos Estados Unidos, no Caribe e onde quer que haja opressão de africanos, existem lutas de libertação que estão sendo travadas. Nestas áreas, o homem e a mulher negra estão em uma condição de colonialismo doméstico e sofrem com base na opressão de classe e de cor. (p.87)

Stuart Hall, já desde 1980, falava da raça como um “princípio articulador” das estruturas políticas, sociais e ideológicas onde o modo de produção capitalista se sustenta simultaneamente usando o trabalho “livre” e “coercitivo” (Hall, 1980, p.309). Para Hall, a raça é um “princípio estruturante” da economia, as classes sociais e a organização das sociedades (1980, p. 339). Em Hall, as sociedades estão estruturadas, de maneira dominante, pela ideia de raça.

Existe uma diversidade de autores negros que já apontavam o fato de que o racismo e a ideia de raça não são simplesmente uma “superestrutura” ideológica do capitalismo, mas sim que um princípio organizador/articulador/estruturante que está inerentemente integrado à exploração realizada pela classe capitalista e à acumulação de capital em uma escala global. Mas, ao contrário de Wallerstein, Braudel e Arrighi, o peruano Aníbal Quijano nunca citou ou reconheceu estes autores que estudou e leu extensivamente. Isto deixou a impressão equivocada de que a ideia de colonialidade tinha origens mestiças latinoamericanas ou era uma ideia original de Aníbal Quijano, ocultando assim a sua relação estreita com os marxistas negros. O racismo epistêmico de Quijano nunca o permitiu reconhecer de maneira generosa as fontes intelectuais de seu trabalho, o que não teria diminuído nem um pouco as enormes contribuições de sua obra⁶. O desconhecimento e a falta de

⁶ Essa nota deve ser considerada como um tema para um futuro ensaio. Há quem atribua a Mariátegui a influência da ideia de colonialidade em Quijano. Não há dúvida de que essa sensibilidade mariateguiana contribuiu para a virada de atenção de Quijano sobre a ideia de colonialidade. No entanto, quando lemos a *Introducción a Mariátegui*, de Quijano (1981), publicada no começo dos anos oitenta do século passado, que havia sido publicada anteriormente como introdução aos *7 Ensayos de Mariátegui* dois anos antes (Quijano, 1979), a interpretação de Quijano não tem em nenhum momento a ideia de colonialidade. Na interpretação de Quijano, o que aparece é um Mariátegui muito próximo de correntes trotskistas e marxistas dependentistas. Na obra de Quijano (1979, 1981) sobre Mariátegui, a questão da colonialidade, ou seja, como a ideia de raça é constitutiva e organizadora da modernidade e da acumulação de capital em escala global, não aparece. Esta ideia não aparece em Mariátegui, apesar de ele ter sido um dos primeiros marxistas a reconhecer a articulação do racismo e a ideia de raça com a exploração de classe. Porém, a partir de Mariátegui, Quijano poderia ter realizado o salto para a ideia de colonialidade. Um livro de um marxista peruano menos conhecido, Alberto

traduções da tradição de autores do marxismo negro fizeram com que muitos intelectuais latinoamericanos, alguns por ignorância e outros intencionalmente, repetissem essas ideias como se fossem exclusivas e originais de Quijano. A partir daí, se construiu uma indústria de publicações extrativistas epistêmicas que, em nome da “colonialidade”, deixou de lado e ocultou toda a importante influência dos marxistas negros na literatura decolonial⁷.

O caráter epistemológico dos marxismos negros

O que define um marxista negro? Define-se um marxista negro por razões de pigmentação, ou seja, cor da pele? O marxismo negro não se resume a uma cor de

Flórez Galindo (1980), fez uma leitura mais atenta da ideia de colonialidade usando Mariátegui. A morte prematura de Flórez Galindo deixou-nos uma grande ausência e não lhe permitiu desenvolver as ideias que tinha lançado publicamente em seu livro *La agonía de Mariátegui*, publicado em 1980. Desta maneira, era possível passar de Mariátegui à ideia de colonialidade sem passar pelo marxismo negro. Já nos seus *Siete ensayos de la realidad peruana*, o marxista peruano Mariátegui chamava atenção sobre como a ideia de raça se articulava com as classes sociais na formação peruana. Contudo, no início dos anos 80, não havia indícios da ideia de colonialidade em Quijano quando publica sua *Introducción a Mariátegui* (Quijano, 1981), que antes havia sido publicada como introdução aos *Siete Ensayos de Mariátegui*, ambos publicados pela editora Ayacucho, na Venezuela. Apesar de criticar o marxismo eurocêntrico usando Mariátegui, a ideia de colonialidade ainda não estava presente em Quijano. Foi durante os anos oitenta e noventa do século passado, quando Quijano começa a visitar anualmente a State University of New York, a convite de Wallerstein, que ele é exposto à perspectiva dos marxistas negros e, logo no começo dos anos noventa, começa a escrever sobre colonialidade. Se analisarmos a *Introducción a Mariátegui* de Quijano, em 1981, e sua introdução, no começo dos anos noventa, em uma antologia de textos de Mariátegui (Quijano, 1991), não há indícios de uma mudança de interpretação da obra de Mariátegui. Trata-se de uma interpretação da obra de Mariátegui onde a ideia de colonialidade ainda não aparece. Só depois de conhecer as obras de marxistas negros como Cox (1948, 1959, 1964), Robinson (1983), Dubois (1935) e outros, que ocorre uma virada decolonial na obra de Quijano. Essa virada pode ser percebida no ensaio de Quijano (1992) sobre Mariátegui no começo da década de noventa, onde ocorre a primeira abordagem à ideia de colonialidade, logo após ter escrito em conjunto com Wallerstein o primeiro ensaio onde a noção de colonialidade é utilizada no sentido aqui indicado. Entretanto, a ideia de que o racismo e o sexismo são princípios organizadores da acumulação de capital é afirmada muito antes de Quijano por Wallerstein (1990), que é um marxista de origem judaica estadunidense fortemente influenciado pelo marxismo negro. Wallerstein reconhece a influência de Fanon e Cox em sua obra. Quijano nunca fez o mesmo.

⁷ Neste ponto trago a crítica e também a autocrítica, já que também fiz parte dessa indústria extrativista. Li os primeiros trabalhos de Quijano nos anos noventa sem conhecer a tradição dos marxistas negros. Como Quijano não citava em nenhum momento os marxistas negros dos quais tomou a ideia de colonialidade, passei a crer, como muitas outras pessoas até os dias de hoje creem, que ele era o autor que originou essa ideia. A ignorância de ler Quijano desconhecendo a tradição dos marxistas negros produziu o efeito de acreditar que a ideia de colonialidade era uma contribuição original e exclusiva de Quijano.

pele, mas uma forma de compreender o mundo. Os marxistas negros pensam desde a experiência histórico-social da articulação entre exploração capitalista e domínio racial, até a experiência de um escravo negro em um mundo dominado por brancos ocidentais, ou a experiência de um sujeito negro racialmente inferiorizado em um mundo de estados modernos brancos ocidentalizados. O pensamento marxista negro surge da visão crítica que se produz a partir do conhecimento geopolítico e corpo-político da opressão racial negra num mundo capitalista, moderno e ocidental dominado pelas elites brancas ocidentais. Nem tudo o que pensam as pessoas classificadas como negras nas hierarquias raciais configura pensamento crítico. O sucesso do sistema tem sido precisamente fazer com que os sujeitos oprimidos, pensem epistemicamente como seus opressores. Da mesma forma que, socialmente falando, uma pessoa classificada como inferior na hierarquia racial pode pensar epistemicamente como seus opressores, isto é, eurocentricamente, já uma pessoa racialmente classificada como branca – ainda que menos comum – também pode produzir pensamento crítico a partir da experiência da opressão racial negra, desde que seja levado a sério o pensamento crítico produzido a partir da experiência de opressão que vivem os negros, em um mundo dominado por brancos. O livro de Fanon (1952), intitulado *Pele negra, máscaras brancas*, explica o processo em que um negro dominado racialmente num mundo branco pode internalizar, na sua mente e corpo, a visão e as estruturas de dominação racial de colonizadores brancos e pensar através da epistemologia branca. Aquilo que Fanon chama de “epidermização” das estruturas sociais, não é nada além do que a interiorização de hábitos de comportamento e pensamento, produzidos pela hegemonia branca, em corpos negros. Dessa forma, não se pode assumir, mecanicamente, que a posição racial socialmente construída corresponda mecânica, necessária e inerentemente à posição epistêmica. É muito comum ser classificado como negro e pensar com a epistemologia branca. Se quisermos evitar essencialismos reducionistas, não podemos confundir a posição social com a posição epistêmica.

O que faz com que a maioria dos marxistas negros sejam sujeitos socialmente classificados como negros e não-brancos é a urgência que produz a experiência para tentar entender a articulação entre racismo e capitalismo. Portanto, não é por acaso que a maioria dos marxistas negros sejam negros ou que a maioria das feministas sejam mulheres, ou seja, o são porque confrontam o problema em questão com mais urgência, vivem a experiência de serem sujeitos oprimidos por relações de dominação, num caso racial e no outro patriarcal. Porém, existem pessoas que são socialmente classificadas como brancas e que podemos incluir como parte integrante da tradição dos marxistas negros, por terem levado a sério a teoria crítica de intelectuais negros nascida da experiência de opressão racial de um escravo e/ou um assalariado negro super-explorado no capitalismo racial. O sul-africano Harold Wolpe, e os estadunidenses David R. Roediger e Bob Blauner são intelectuais brancos que fazem parte da tradição dos marxistas negros. Esses autores levaram a sério o pensamento crítico dos marxistas negros e desenvolveram alguma de suas teses. Harold Wolpe (1975) e Bob Blauner (1972) levaram a sério o conceito de

colonialismo interno dos marxistas negros, enquanto David R. Roediger (1991) levou a sério o pensamento do marxista negro W.E.B Dubois. No entanto, é mais comum haver negros que pensam como brancos do que o contrário, isto é, brancos que pensam como negros. O privilégio da branquitude cega e impossibilita a maioria dos brancos de pensar a partir do pensamento crítico que produzem os negros. Em vez disso, é mais comum que os negros pensem a partir da epistemologia branca por razões do poder social, político econômico e cultural da dominação colonial/racial branca. Uma das implicações do movimento “black consciousness” desenvolvido pelo negro sul-africano Steven Biko na década de setenta era que poderia haver brancos e não-brancos com “consciência negra” (Biko, 1978). Em suma, o que define aos marxismos negros não é a cor de pele do autor, mas sim as teorias que nascem do pensamento crítico produzido a partir da tentativa de teorizar a articulação entre dominação racial e exploração de classe partindo da experiência vivida por corpos negros em um mundo branco. Se é marxista negro não pela cor da pele, mas pela perspectiva epistêmica a partir da qual se pensa.

Civilização e/ou capitalismo

O marxismo negro tem desenvolvido um grande debate sobre a forma de conceituar a relação entre capitalismo e a civilização ocidental. Há pelo menos dois marxistas negros que conceituaram o atual sistema mundial moderno como uma civilização. Um marxista negro como Aimé Césaire abre seu famoso livro *Discurso sobre el colonialismo* da seguinte forma:

Uma civilização que se revela incapaz de resolver os problemas que o seu funcionamento suscita, é uma civilização decadente.

Uma civilização que prefere fechar os olhos aos seus problemas mais cruciais, é uma civilização enferma.

Uma civilização que trapaceia com os seus princípios, é uma civilização moribunda.

A verdade é que a civilização dita “europeia”, a civilização “ocidental”, tal como a modelaram dois séculos de regime burguês, é incapaz de resolver os dois problemas maiores que a sua existência deu origem: o problema do proletariado e o problema colonial. (Cesaire, 2006, p.13).

Lembremos que esse livro é uma transcrição de um discurso proferido por Césaire em 1948 e publicado pela primeira vez em francês em 1950. Já nesse momento um marxista negro como Aimé Césaire viu a relação constitutiva entre a civilização ocidental com o seu racismo colonial e o capitalismo. Para este autor, o projeto da expansão colonial europeia, a partir de 1492, não foi apenas a expansão de um sistema econômico, mas a expansão de uma civilização que se tornou planetária através da destruição de todas as outras civilizações existentes e a

inferiorização racial de seus sobreviventes. Para Césaire, como para muitos intelectuais negros e indígenas, a modernidade constitui uma civilização de morte.

Esta visão é retomada por muitos marxistas negros, entre eles Cedric J. Robinson (1983), que concebe o atual mundo moderno como a expansão de uma civilização que já possuía, dentro de si, as raízes racistas que vão ser constitutivas do novo sistema capitalista mundial que surge a partir de 1492. É a partir daí que Robinson cunha o conceito de “capitalismo racial”, porque, em sua visão, o capitalismo mundial, desde seu nascimento, sempre foi racial. O capitalismo é o sistema econômico de uma civilização que se expande com o projeto colonial europeu até se tornar planetário.

A partir da cumplicidade e colaboração, em África, das elites colonizadas dos sistemas pré-modernos com a colonização europeia, muitos marxistas negros rejeitaram qualquer consideração sobre os sistemas pré-modernos tradicionais. Isto gerou um debate entre aqueles que valorizavam os sistemas pré-modernos como sementes de relações que poderiam servir para pensar um futuro radicalmente igualitário e democrático para além da modernidade, e aqueles que rejeitaram, em bloco, os sistemas pré-modernos assumindo o preconceito moderno de que todo passado é pior do que o presente e o futuro.

Este é um grande debate entre os marxistas negros, e que tem implicações importantes para os debates latinoamericanos sobre como conceber as contribuições epistêmicas dos povos indígenas e suas civilizações, destruídas pela colonização europeia, em relação aos projetos de libertação nos dias de hoje. Os mais eurocêntricos sempre conceberam as civilizações pré-modernas destruídas e as epistemologias indígenas atuais como inferiores e sem muitas contribuições.

Comentário final

Esperamos que esse trabalho contribua para despertar a curiosidade do público latinoamericano sobre os marxismos negros e suas contribuições para os debates contemporâneos. Seria necessário realizar um projeto editorial de tradução, já que a maior parte das contribuições dos marxistas negros se encontram em francês ou inglês. É fundamental romper com o racismo epistêmico. Também se faz necessário incorporar estes autores aos currículos universitários e no cânone do pensamento das esquerdas na América Latina. O fato de os marxistas negros terem pensado o Caribe, a África ou os Estados Unidos, não diminui sua utilidade para o entendimento e transformação revolucionária da realidade latinoamericana.

Referências

- ARRIGHI, Giovanni. *The Long Twentieth Century: Money, Power and the Origins of Our Times*. London: Verso, 1994.
- BIKO, Steve. *I Write What I Like*. London: The Bowerdean Press, 1978.
- Blauner, Bob. *Racial Oppression in America*. New York: Harper & Row Publishers, 1972.
- BRAUDEL, Fernand. *Civilisation matérielle, économie et capitalisme (XVe-XVIIIe Siecle)*: Volume 1 *Les structures du quotidien*; vol. 2 *Les jeux de l'échange*; vol. 3 *Les temps du monde*. Paris: Armand Colin, 1979.
- CARMICHAEL, Stokely; HAMILTON, Charles V. *Black Power: Politics of Liberation in America*. New York: Random House, 1967.
- CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal, 2006.
- COX, Oliver C. *Capitalism as a System*. New York: Monthly Review Press, 1964.
- _____. *The Foundations of Capitalism*. London: Peter Owen, 1959.
- _____. *Caste, Class and Race: A Study in Social Dynamics*. New York: Monthly Review Press, 1948.
- CRUSE, Harold. Revolutionary Nationalism and the Afro-American. *Studies on the Left*, vol. 2, n. 3, p. 12-25, 1962.
- DRAKE, St. Clair; CLAYTON, Horace R. (1945). *Black Metropolis: A Study of Negro Life in a Northern City*, (Chicago: Harcourt, Brace and Company).
- DUBOIS, W.E.B. *W.E.B. Dubois Speaks: Speeches and Addresses 1920-1963*. New York: Pathfinder Press, 1971.
- _____. *Black Reconstruction in America 1860-1880*. Philadelphia: Albert Saifer Publisher, 1935.
- FANON, Frantz. *Leer a Fanon, medio siglo después*. México: Fundación Rosa Luxemburgo, 2016.
- _____. *Les damnés de la terre*. Paris: Éditions François Maspero, 1961.
- _____. *Peau noire, masques blancs*. Paris: Les Éditions du Seuil, 1952.
- FLÓREZ GALINDO, Alberto. *La agonía de Mariátegui*. Lima: Desco, 1980.
- HALL, Stuart. Race, Articulation and Societies Structured in Dominance. In: UNESCO (Org.) *Sociological Theories: Race and Colonialism*. Paris: Unesco, 1980, p. 305-345.
- HAYWOOD, Harry. *Negro Liberation*. New York: International Publishers, 1948.

- NKRUMAH, Kwame. *Class Struggle in Africa*. New York: International Publishers, 1970.
- QUIJANO, Aníbal. Raza, Etnia y Nación en Mariátegui: cuestiones abiertas. In: *José Carlos Mariátegui y Europa: el otro aspecto del descubrimiento*. Lima: Editorial Amauta, 1992, p. 167-188.
- _____. Introducción. In: *José Carlos Mariátegui textos básicos*. México: Fondo de Cultura Económica, 1991.
- _____. *Introducción a Mariátegui*. México: Editorial Era, 1981.
- _____. José Carlos Mariátegui: reencuentro y debates. Prólogo a *7 Ensayos de la realidad peruana de José Carlos Mariátegui*. Caracas: Editorial Ayacucho, 1979.
- 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. 2a. ed. London: Routledge, 2000.
- _____. *Black Marxism: The making of the black radical tradition*. London: Zed Press, 1983.
- ROEDIGER, David R. *The Wages of Whiteness*. London: Verso, 1991.
- SOUSA SANTOS, Boaventura de. *Epistemologías del Sur*. México: Siglo XXI, 2010.
- WALLERSTEIN, Immanuel. Oliver C. Cox as World-Systems Analyst. *Research in Race and Ethnic Relations*, n. 11, p. 173-183, 2000.
- _____. World-Systems Analysis: The Second Phase. *Review (Fernand Braudel Center)*, vol. 13, n. 2, p. 287-293, 1990.
- Williams, Eric. *Capitalism and Slavery*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1944.
- WOLPE, Harold. *The theory of internal colonization: the South African case*. In: I. Oxaal (Org.). *Beyond the Sociology of Development*. London: Routledge & Kegan Paul, 1975, p. 105-120.