

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

Faculdade de Direito e Ciências do Estado

Programa de Pós-Graduação em Direito

Daniel Vitor de Castro

**MARXISMO NEGRO E DIREITO: análise jurídico-política da práxis negra
revolucionária**

Belo Horizonte

2024

Daniel Vitor de Castro

**MARXISMO NEGRO E DIREITO: análise jurídico-política da práxis negra
revolucionária**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em Direito da Universidade Federal de Minas
Gerais como requisito parcial para obtenção de
título de Doutor em Direito.

Orientador: Prof. Dr. Gustavo Seferian Scheffer
Machado

Belo Horizonte

2024

Ficha catalográfica elaborada pela bibliotecária Meire Queiroz - CRB-6/2233.

C355m Castro, Daniel Vitor de
Marxismo negro e direito [manuscrito]: análise jurídico-política da práxis
negra revolucionária / Daniel Vitor de Castro. - 2024.
216 f.: il.

Orientador: Gustavo Seferian Scheffer Machado.
Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade
de Direito.
Bibliografia: f. 204-216.

1. Direito - Teses. 2. Crítica marxista - Teses. 3. Racismo - Aspectos
jurídicos - Teses. I. Machado, Gustavo Seferian Scheffer. II. Universidade
Federal de Minas Gerais - Faculdade de Direito. III. Título.

CDU: 335:323.14



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO

UFMG

ATA DA DEFESA DE TESE DO ALUNO DANIEL VITOR DE CASTRO

Realizou-se, no dia 09 de agosto de 2024, às 14:00 horas, em Plataforma Virtual pela Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, a defesa de tese, intitulada *Marxismo Negro e Direito: análise jurídico-política da práxis negra revolucionária*, apresentada por DANIEL VITOR DE CASTRO, número de registro 2020651941, graduado no curso de DIREITO, como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor em DIREITO, à seguinte Comissão Examinadora: Prof(a). Gustavo Seferian Scheffer Machado - Orientador (UFMG), Prof(a). Carla Benitez Martins (Unilab), Prof(a). Cristiane Luiza Sabino de Souza (Universidade Federal de Santa Catarina), Prof(a). Ricardo Prestes Pazello (UFPR), Prof(a). Pedro Wilson Oliveira da Costa Junior (Universidade Estadual do Ceará), Prof(a). Vitor Bartoletti Sartori (UFMG).

A Comissão considerou a tese:

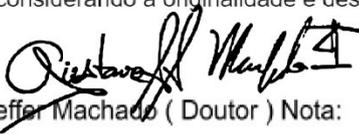
(x) Aprovada, tendo obtido a nota cem (100).

() Reprovada

Finalizados os trabalhos, lavrei a presente ata que, lida e aprovada, vai assinada por mim e pelos membros da Comissão.

Belo Horizonte, 09 de agosto de 2024.

P.S.: a banca, por unanimidade, considerando a originalidade e desenvoltura do trabalho, recomendou a publicação da tese defendida.

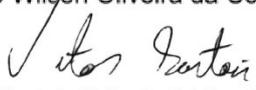

Prof(a). Gustavo Seferian Scheffer Machado (Doutor) Nota: cem (100)


Prof(a). Carla Benitez Martins (Doutora) Nota: cem (100)


Prof(a). Cristiane Luiza Sabino de Souza (Doutora) Nota: cem (100)


Prof(a). Ricardo Prestes Pazello (Doutor) Nota: cem (100)


Prof(a). Pedro Wilson Oliveira da Costa Junior (Doutor) Nota: cem (100)


Prof(a). Vitor Bartoletti Sartori (Doutor) Nota: cem (100)

*Bença, vó Terezinha.
(1931-2022)*

AGRADECIMENTOS

A todos e todas que contribuíram de alguma forma nessa caminhada, deixo minha promessa de agradecer pessoalmente, com abraço e café.

Agradeço à CAPES pelo financiamento científico que nos possibilitou ter condições materiais para essa pesquisa, principalmente durante a pandemia causada pela COVID -19 que determinou grande parte de nossa experiência doutoral iniciada em 2020.

Agradeço a todos trabalhadores e trabalhadoras da UFMG, em especial da Faculdade de Direito e Ciências do Estado, e aqueles que nela lutam, pelo sindicalismo ou pelo movimento estudantil, em defesa da educação pública brasileira.

Agradeço aos professores Vitor Sartori, Dennis de Oliveira, Ricardo Pazello e às professoras Cristiane Sabino e Carla Benitez, pelas contribuições críticas durante as duas bancas de qualificação da pesquisa. E agradeço ao professor Pedro da Costa Júnior que se soma à banca examinadora da defesa de tese.

Agradeço ao grupo de orientandos e orientandas que se conformou em torno do “marxismo crítico”, pela disposição de construirmos coletivamente uma experiência de pós-graduação como “trabalho e luta”. Em especial, agradeço Laysa Melo e Gustavo Correa pelas leituras dos rascunhos e longos debates cotidianos.

Por fim, agradeço ao professor Gustavo Seferian, meu orientador, amigo e camarada, por ser exemplo maior de humanidade. Tenho muito orgulho de ser seu aprendiz em tantos sentidos diferentes da vida. Espero algum dia poder despertar *aos que virão* um pouco da admiração que tenho por você.

O fogo é um instrumento importante e um amigo traiçoeiro.

Amílcar Cabral

Não sabemos, não podemos saber qual faísca poderá provocar o incêndio.

Vladimir Lênin

RESUMO

Esta pesquisa analisa a tradição teórico-política do marxismo negro desde as lentes da crítica marxista do direito tomada pelo marxismo revolucionário. Caracterizamos o assim chamado marxismo negro como sendo o particular contributo da intelectualidade negra revolucionária que encontra no marxismo a ferramenta necessária para análise das diferentes formas sociais do racismo e colonialismo e ação política estratégica da luta social. Apresentamos a tensão existente na teoria marxista do direito entre crítica da forma jurídica e imperativo da luta de classes como uma discordância dos tempos da crítica e da estratégia. Propomos a noção de contratempo da política e práxis para mobilizar sínteses, defendendo que a crítica marxista da razão jurídica é ao mesmo tempo análise materialista da natureza relacional do direito e teoria social dos seus usos políticos pelo agir estratégico. A partir da análise jurídico-política de diferentes quadros sócio-históricos do marxismo negro defendemos que a práxis negra revolucionária combina análise materialista da relação entre direito e racismo, crítica estrutural da forma jurídica e formulação política de usos tático-pedagógicos do direito para a ação estratégica do antirracismo revolucionário.

Palavras-chave: marxismo negro; crítica marxista do direito; marxismo revolucionário; racismo estrutural; práxis negra; uso tático do direito.

ABSTRACT

This research analyzes the theoretical-political tradition of Black Marxism through the lens of Marxist criticism of law taken by revolutionary Marxism. We characterize so-called Black Marxism as the contribution of revolutionary black intellectuals who find in Marxism the necessary tool for analyzing the different social forms of racism and colonialism and for the strategic political action of social struggle. We present the tension within Marxist legal theory between the critique of the legal form and the imperative of class struggle as a disagreement of the times of critique and strategy. We propose the notion of political broken-time and praxis to mobilize syntheses, arguing that the Marxist critique of legal reason is at once a materialist analysis of the relational nature of law and a social theory of its political uses by strategic action. From the legal-political analysis of different socio-historical frameworks of Black Marxism, we argue that revolutionary Black praxis combines a materialist analysis of the relationship between law and racism, a structural critique of the legal form, and the political formulation of tactical-pedagogical uses of law for the strategic action of revolutionary anti-racism.

Keywords: Black Marxism; Marxist criticism of law; revolutionary Marxism; structural racism; black praxis; tactical use of law.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
PARTE I – MARXISMO NEGRO	17
1 Assim Chamado Marxismo Negro	18
2 Marx, Questão Racial e Questão Colonial	31
3 Intelectualidade do Marxismo Negro	43
4 Contribuições Político-Teóricas do Marxismo Negro	85
PARTE II - MARXISMO NEGRO E DIREITO	121
5 Crítica da Razão Jurídica	123
6 Relação jurídica e Racismo Estrutural.....	143
7 Práxis Negra e Direito	159
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	201
REFERÊNCIAS	206

INTRODUÇÃO

A história do oceano Atlântico, tal como suas correntes marítimas, não é linear. Ele foi o espaço-tempo da expansividade imanente do capital na formação de um sistema-mundo. Suas rotas possibilitaram o movimento forçado de populações transformadas em massa escravizada. Mas também espalharam as profundas raízes de povos que se expressaram pelo constante estado de rebeldia, produzindo uma cultura política radical própria da diáspora africana. O marxismo também participa, contraditoriamente, desse fluxo marítimo, promovendo sínteses e mantendo acesa a vocação para um método vivo, crítico e autocrítico.

Qualquer organização ou teoria que se pretenda emancipatória deverá aprender com as diferentes histórias de lutas e pensamentos existentes na diversidade mundial das classes trabalhadoras. O permanente estado de revolução, que coexiste com as rearticulações do capitalismo em bases coloniais e raciais, aponta que a violência do capital e do racismo, ao produzir os “condenados da terra”, produziu também seus próprios coveiros. Mesmo pela máxima experiência de desumanização, negros e negras expressaram radicalmente sua humanidade reivindicando seu lugar de sujeitos da história, sendo protagonistas de insurgências e lutas por libertação que incendiaram plantações, fábricas, delegacias e estátuas.

Buscamos com esta pesquisa colaborar para a sistematização de debates históricos entre marxismo e luta negra, para uma recepção no campo jurídico. Olhar para o passado de nossas tradições possibilita-nos ver nossas próprias contradições, para superá-las, e nossas potências a serem reivindicadas. O marxismo esteve presente na formação política das lutas negras, da mesma forma que, dialeticamente, as formulações próprias da auto-organização do povo negro encruzilharam o marxismo com uma tradição política particular.

Esta pesquisa nasce da vontade de promover sínteses. Visibilizar as convergências revolucionárias das bandeiras antirracistas e socialistas que produziram ventos de liberdade por todo o oceano Atlântico. E interseccionar esta síntese com a crítica marxista do direito, percebendo a heterogeneidade do desenvolvimento capitalista na periferia do mundo, as relações estruturais entre direito e racismo e o fazer histórico e permanente da práxis negra.

Temos, assim, a seguinte pergunta como situação-problema central: o *marxismo negro* possibilita uma particular crítica do direito?

A atualidade do antirracismo tem incendiado as lutas de classes no mundo todo. Em tempos de crise do capital, o marxismo tem se colocado com força redobrada no seu devido

lugar de instrumento de análise e transformação social. A relevância desta pesquisa justifica-se pela encruzilhada dessas duas tradições. Não porque queremos juntar duas teorias, mas por ser um dilema colocado pelas lutas de classes, uma tensão realmente existente dentro dos movimentos sociais e organizações políticas. Além disso, objetivamente, “racismo” é materialmente uma relação social que estrutura o capitalismo, se reorganiza em suas diferentes fases e dá forma para a experiência concreta de suas classes fundamentais.

Compreender este fenômeno faz-se urgente. Marxistas negros e negras estão nesta tarefa há muito. Propomos, desde o campo jurídico, recepcionar esta tradição.

Esta é uma pesquisa marxista sobre o marxismo. Um estudo marxista da história das ideias marxistas.

Há certa dificuldade em localizar a pesquisa marxista em alguma linha específica das ciências parcelares. Seguimos os ensinamentos metodológicos de Lucien Goldmann (1980) que defende que toda ciência humana deve ser filosófica para ser científica e que, por se dedicarem aos mesmos fenômenos sob olhares particulares, história e sociologia não podem ser trabalhadas de forma absolutamente separadas, sob pena de recortarem o real sem mover-se para a síntese de suas múltiplas determinações.

História e sociologia estudam os mesmos fenômenos e que, se cada uma delas captura um aspecto real, a imagem que ela dele nos dá não poderia ser se não parcial (...) o conhecimento concreto não é a soma, mas síntese de abstrações justificadas (...) não se trata pois de reunir os resultados da sociologia e da história, mas de abandonar toda sociologia e toda história abstratas para chegar a uma ciência concreta dos fatos humanos que não pode ser senão uma sociologia histórica ou uma história sociológica (Goldman, 1980, p. 17).

Promovemos então uma pesquisa sócio-histórica ou histórico sociológica do pensamento jurídico-político existente nos quadros formadores do pensamento negro marxista. Para tanto, definimos algumas categorias de análise, conformando assim um marco teórico-metodológico, que serão as lentes científicas com as quais investigamos nosso objeto do *marxismo negro*.

Nossa concepção de marxismo está amparada pela tradição do – assim chamado - *marxismo revolucionário*, centralizada nessa pesquisa pelos contributos de Daniel Bensaïd (1996; 1999; 2007; 2008; 2012; 2013a; 2013b; 2014; 2021); e Michael Löwy (1997; 2000; 2010; 2012). Esta opção justifica-se pela abertura à crítica e autocrítica, chamado às sínteses com diferentes concepções teóricas, defesa da práxis, perspectiva de desenvolvimento desigual

e combinado do capitalismo, programa de transição, centralidade da política e do pensamento estratégico.

Marxismo revolucionário será tratado aqui não pela morfologia do termo, mas pela sua definição historicamente determinada. Tal como o *marxismo-leninismo* não carrega a exclusividade de ser marxista e leninista, mas uma determinada orientação político-teórica, o *marxismo-revolucionário* também não o faz em seus próprios termos. Mas é o nome dado à tradição de marxistas que se formaram em meio à atuação política da Oposição de Esquerda ao estalinismo e que retomaram o chamado à centralidade da práxis e da luta de classes na lida com a teoria marxista (Anderson, 2019).

Com essas observações também em mente, Michael Löwy, em defesa do *marxismo revolucionário*, aponta para a necessidade de marxistas não renunciarem ao caráter fundamentalmente crítico e autocrítico do materialismo dialético:

Como então corrigir as numerosas lacunas, limitações e insuficiências de Marx e da tradição marxista? Através de uma abordagem aberta, uma disposição para aprender e se enriquecer com as críticas e as contribuições vindas de outras partes — e antes de tudo dos movimentos sociais, “clássicos”, como os movimentos operários e camponeses, ou novos como a ecologia, o feminismo, os movimentos pelos direitos do homem ou pela libertação dos povos oprimidos, o indigenismo, a teologia da libertação (Löwy, 1997, p. 29).

Com as perspectivas de qualificá-lo enquanto “marxismo crítico” (Löwy, 1997) e de um “arquipélago de mil e um marxismos”¹ (Bensaïd, 2021), o marxismo assim ressurgiu com vitalidade se aberto à pluralidade teórica que se ramifica com liberdade e que se centraliza no eixo comum de interpretação da sociedade contemporânea para sua radical transformação social irreduzível ao mecanicismo, economicismo, espontaneísmo, identitarismo e autoritarismo burocrático, “mas só terá um verdadeiro futuro se conseguir, ao invés de se confinar no cercado universitário, estabelecer uma relação orgânica com a prática renovada dos movimentos sociais” (Bensaïd, 2021).

Seja na compreensão do *marxismo negro*, ou da *crítica marxista do direito*, partimos de uma análise materialista que sintetiza a *discordância dos tempos* entre crítica e estratégia. Essa é a unidade contraditória que percorre metodologicamente toda nossa tese: fundamentação

¹ “O arborescer dos ‘mil marxismos’ apareceu como um momento de liberação em que o pensamento rompe os seus grilhões doutrinários. Ele anuncia a possibilidade de recomeçar, superando as experiências traumáticas de um século trágico sem ao mesmo tempo fazer tábula rasa do passado. Tão plurais quanto atuais, tais marxismos deram prova de uma bela curiosidade e de uma promissora fecundidade” (Bensaïd, 2021).

materialista da análise e o incendiar da luta de classes. A política como *contratempo*, será a lente pela qual observamos essa síntese.

A defesa da *práxis*, então, é uma defesa mesma do marxismo. Por isso mesmo Bensaïd, em defesa do marxismo revolucionário, coloca o agir estratégico como elemento estruturante do marxismo, retomando o imperativo materialista da Tese XI sobre Feuerbach, de Marx, sem deixar de lado o rigor da análise das condições materiais: “mudar o mundo é ainda interpretá-lo” (Bensaïd, 1996).

Com esse particular olhar marxista, do marxismo crítico revolucionário, que olharemos para a tradição político-teórica do *marxismo negro*.

Dividimos a exposição da tese em duas partes. Uma primeira dedicado à caracterização e recepção do – assim chamado – *marxismo negro*. E uma segunda parte sobre as relações entre esse *marxismo negro* e o direito, tanto pela crítica do *racismo estrutural*, quanto pelos seus usos políticos pela *práxis negra revolucionária*.

Por *práxis*, seguimos o contributo de Clóvis Moura, em *Sociologia Posta em Questão*: “O conhecimento e a ação, daí para novas formulações teóricas: este é o método fundamente da *sociologia da práxis* (...) O cientista social tem de ser, portanto, um político no sentido essencial. Político porque somente através da *práxis* política age experimentalmente como sociólogo e é através dessa *práxis* que ele testa as teorias sociais” (1978, p. 67 e p. 110).

E nos aparamos na análise da específica sociologia mouriana da *práxis negra* proposta por Fabio Nogueira: “A *práxis* do negro, para Clóvis Moura, enegrece o marxismo e o transfere da realidade pensada pelos intelectuais à realidade vivida pelos sujeitos históricos (...) A sociologia da *práxis* – marxismo – de Clóvis Moura concentrou-se na *práxis* do negro e, a partir dela, construiu um discurso alternativo sobre o negro político: a *quilombagem*” (Nogueira, 2009, p. 133-134). E em síntese de Dennis de Oliveira: “Moura defende que a dialética é o método de uma *sociologia da práxis*, isto é, da transformação social” (Oliveira, 2021, p. 151).

Eis o que chamamos de *práxis negra revolucionária*: análise materialista do racismo feita, desde diferentes formações sociais, “à quente” no calor das lutas negras antirracistas e anticoloniais de seus tempos históricos.

Na Parte I dessa exposição, fizemos um estudo marxista do *marxismo negro*.

Primeiramente, buscamos caracterizar politicamente, além de epistemológica e metodologicamente, o marxismo negro enquanto particular pensamento social, tradição

marxista e cultura política. Mobilizamos uma pesquisa panorâmica que apresenta uma arqueologia da intelectualidade do *marxismo negro*, passando pelos quadros históricos do marxismo africano, estadunidense e brasileiro.

Delimitamos dessa forma por acreditar que as três realidades expressam em diferentes níveis as múltiplas formas de objetivação do racismo e condições das lutas de classes, mobilizando diferentes análises científicas e formulações políticas para o acirrar das lutas negras. Assim, três grandes quadros sócio-históricos do *marxismo negro*.

Atendemos também ao chamado para a tarefa de *escovar a história a contrapelo* e reivindicar a memória dos vencidos da História, pois “o marxismo não tem sentido se não for também o herdeiro e o executante testamentário de vários séculos de lutas e de sonhos de emancipação” (Löwy, 2005, p. 57). Para tanto, nos valem das próprias categorias metodológicas do materialismo dialético, sendo a de *quadros sócio-históricos* especialmente instrumental.

Analisamos os quadros específicos de formação do que chamamos de marxismo negro que desvelem as relações entre estrutura socioeconômica, conjuntura política, estágio da luta de classes, nível de consciência e as condições colocadas ao desenvolvimento das ideias. E como esses condicionamentos são tensionados pela relativa autonomia da atividade intelectual, em que os traços específicos de cada obra e autoria, suas lógicas internas, tiveram também que ser consideradas para não separarmos forma e conteúdo, consciência e ser, teoria e prática.

Sobre esta metodologia para uma história das ideias, Löwy explica:

O estudo dos quadros sócio-históricos de uma obra é indispensável não somente para a explicação dessa obra, mas também para sua compreensão – esses dois procedimentos são apenas dois momentos inseparáveis de toda ciência humana. Em outros termos, a pesquisa dos fundamentos econômicos, sociais etc. não é uma espécie de complemento, alheio ao trabalho do historiador das ideias, mas uma condição indispensável para compreender o próprio conteúdo, a estrutura interna, o significado preciso da obra estudada (Löwy, 2012, p. 35).

O estudo da obra de marxistas negros e negras aqui, então, passa pela análise dos quadros históricos e sociais que os formaram e da materialidade que estas ideias ganham ao se fazerem forças sociais no processo mesmo de constituição do principal quadro social do marxismo negro: a luta revolucionária negra antirracista e anticolonial organizada. Afinal, se “a ciência de Marx é crítica e revolucionária porque se situa na perspectiva de classe do proletariado” (LÖWY, 2012, p. 47), a ciência do marxismo negro deve ter o ponto de vista das massas negras insurretas que por estarem na base produtiva e reprodutiva de um capitalismo

racionalmente estruturado possuem natureza potencialmente revolucionária e tendência para consciência anticapitalista no curso de sua práxis antirracista.

Na segunda parte de nossa exposição, apresentamos uma síntese político-teórica da crítica marxista do direito e uma proposta de análise materialista das formas jurídicas do racismo estrutural.

Na lida com a teoria do direito e sua crítica marxista, delimitados nosso olhar no debate contemporâneo sobre a necessária ligação entre crítica estrutural, fundamentação materialista e práxis jurídica insurgente, propondo uma leitura a partir da *discordância dos tempos* da crítica e da política como *contratempo*, desde uma releitura da *crítica marxista soviética* de Stutchka (2023) e Pachukanis (1988; 2017), com especial caracterização da natureza relacional do direito, crítica da forma jurídica e tarefas transicionais do direito em diferentes momentos da luta de classes; e as propostas de síntese entre essa crítica e estratégia política dos juristas marxistas do direito insurgente Moisés Soares (2020; 2021), Ricardo Pazello (2018; 2021; 2022) e Gustavo Seferian (2017; 2020; 2021).

Tentando compreender a relação estrutural entre direito e racismo, utilizamos a categoria de *racismo estrutural* proposta por Silvio de Almeida (2018), e a análise materialista da raça e do racismo a partir das contribuições político-teóricas do nosso próprio objeto pesquisado, o *marxismo negro*.

Se Clóvis Moura trabalhou por uma *sociologia da práxis negra*, se contrapondo ao “marxismo desdentado”, cabe-nos, talvez, mobilizar uma *sociologia jurídica da práxis negra*.

Esta pesquisa, enfim, é um estudo marxista do direito existente na práxis do *marxismo negro*.

O estudo dos quadro sócio-históricos do *marxismo negro*, pelas categorias de análise aqui apresentadas, se dará ainda - enquanto “tese da tese” - com o foco de investigação voltado para a lida dessa intelectualidade com as questões do direito, perquirindo em suas formulações políticas e teóricas pistas para análise jurídico-política. Procuramos por análises das formas jurídicas do racismo estrutural e por suas apropriações táticas pelo horizonte estratégico do antirracismo revolucionário.

Apresentamos uma *análise jurídico-política da práxis negra revolucionária* a partir de diferentes quadros sócio-históricos do *marxismo negro* formado pelas experiências africana, brasileira e estadunidense de luta antirracista e anticolonial.

Delimitadamente, uma *análise jurídico-política* de textos teóricos e políticos de Frantz Fanon, Angela Davis e Clóvis Moura. Com hipótese de que estes se constituem como fontes privilegiadas que melhor expressam o nível de consciência das lutas políticas antirracistas e pensamento negro revolucionário de seus tempos históricos e que formularam teoricamente sobre “crítica do direito”, “uso político do direito”, “luta de classes e antirracismo”.

Buscamos, enfim, pelas faíscas que se querem incendiárias do racismo.



Minneapolis, EUA, 2020

PARTE I – MARXISMO NEGRO

Nesta primeira parte da exposição de nossa pesquisa buscamos apresentar o que chamamos de *marxismo negro*. Para tanto, mobilizamos debates epistemológicos, metodológicos e políticos para delimitar o *marxismo negro* enquanto nosso objeto de pesquisa.

No primeiro capítulo fazemos um percurso político-metodológico em torno dos debates que buscam qualificar o *marxismo negro*. No segundo, apresentamos uma leitura sobre como aparece a questão racial na obra de Marx, desmistificando críticas a um pretensão eurocentrismo tão em voga nos círculos acadêmicos de crítica da raça. No terceiro capítulo, introduzimos uma exploração panorâmica da intelectualidade negra marxista e no último capítulo desta primeira parte propomos uma síntese político-teórica das contribuições do *marxismo negro* tanto à teoria social, seja ela marxista de crítica da raça, quanto à prática política antirracista e revolucionária.

1 Assim Chamado Marxismo Negro

Oh, meu corpo, faça sempre de mim um homem que questiona!
Frantz Fanon

O sociólogo porto-riquenho Ramón Grosfoguel traz importante reflexão sobre como há uma fabricada inexistência de obras traduzidas em espanhol (e em português) de marxistas negros e como esta “ignorância acerca desta tradição faz aparecer como novidade muitas ideias que já haviam sido trabalhadas e desenvolvidas pelos marxistas negros” (2018, p. 13). Ele aponta que categorias centrais para o pensamento latino-americano como a de *sistema-mundo*, *colonialidade do poder*² e *colonialismo interno* foram extensamente trabalhadas por marxistas negros e reelaboradas por autores do *pensamento decolonial*.

² Categoria utilizada pelo grupo de pesquisa Modernidade/Colonialidade que compreender que as sociedades pós-coloniais experimentam ainda uma continuidade do colonialismo reestruturado sob os novos padrões globais de organização do poder no sistema-mundo capitalista. Esta nova organização mundial do poder consiste na articulação entre: 1) colonialidade do poder: controle da “raça” como forma universal de classificação social entre humanos, povos e sociedades; 2) capitalismo: a globalização da exploração do trabalho e da mercantilização da vida adaptou todas outras formas, como escravidão e colonialismo à sua necessária expansão, universalização e constituição de um sistema-mundo capitalista; 3) Estado-nação: a universalização de uma forma provinciana, muito particular da realidade europeia e sua “simplificada” composição étnico-cultural, de controle da autoridade pela abstração da figura do Estado e da ideologização e fetichização da identidade nacional; e 4) eurocentrismo: controle da subjetividade e intersubjetividade da cultura moderna, com profundas consequências na universalização de uma única forma válida de produção do conhecimento (Quijano, 2005, p. 20-21).

Em seguida, Grosfoguel defende que *marxismo negro* não pode ser confundido com trabalho de “marxistas classificados socialmente como negros”, pois o central não seria a localização no processo de racialização, mas o foco nas relações estruturais entre capitalismo e racismo, sendo, pois, uma opção de visão de mundo a ser tomada por qualquer marxista que tenha a questão racial como objeto de análise. Ele traz que o fato de a maioria dos “marxistas negros” serem negros, tal como a maioria de feministas serem mulheres, é devido à urgência de sua experiência de sujeitos oprimidos pelo racismo e patriarcado, mas nada impede que pessoas brancas sejam parte da tradição do *marxismo negro*:

O que define o marxismo negro não é a cor da pele do autor, mas sim as teorias que nascem do pensamento crítico que se produz a partir da intenção de teorizar a articulação entre dominação racial e exploração de classe desde a experiência vivida de corpos negros em um mundo branco. Se é marxista negro não pela cor da pele, mas pela perspectiva epistêmica (GROSFOGUEL, 2018, p. 19, *tradução livre*)³.

Certo é que há todo um legado de marxistas, o próprio Marx incluso, que refletiram sobre colonialismo, escravidão e racismo de forma a consolidarem contributos indispensáveis para a luta anticolonial e antirracista. Entretanto, o racismo possui uma existência objetiva que materializa os processos de racialização e hierarquização de grupos sociais. Assim, a definição de *marxismo negro* como epistemologia proposta por Grosfoguel nos parece insuficiente.

Em debate sobre *sociologia do conhecimento* e marxismo, Michel Löwy (2000) propõe interessante síntese, que escapa do positivismo e do relativismo, na análise da visão social de mundo do proletariado como epistemologicamente privilegiada por não representar interesses particulares, mas a necessidade consciente de analisar objetivamente a realidade com motivações revolucionárias que, se levadas a cabo, daria fim à própria luta de classes, libertando a ciência de suas instrumentalizações.

Ele utiliza-se da *metáfora do mirante*, em que, pelo seu local no mundo, o proletariado teria acesso a um maior horizonte, representando o máximo de conhecimento possível, e os limites estruturais de outros pontos de vista. Porém, não é apenas a posição (de classe) no observatório que apresenta limites, mas também a *forma de olhar*:

o pintor — isto é, o cientista social — é condicionado não somente por sua posição de classe, mas também por outras determinações, por outras pertinências sociais não-classistas relativamente autônomas com relação às

³ “Lo que define a los marxismos negros no es el color de piel del autor, sino las teorías que nacen del pensamiento crítico que explotación de clase desde la experiencia vivida de cuerpos negros en un mundo blanco. Se es marxista negro no por el color de piel, sino por la perspectiva epistémica desde la cual se piensa”.

classes sociais: nacionalidade, geração, religião, cultura, sexo (...) Estes fatores podem tanto estimular como desviar as visões do pintor em relação a certos aspectos da paisagem que se oferece a seus olhos. Assim, uma mulher situada em um ponto de vista de classe determinado perceberá dimensões da realidade que a visão masculina, situada na mesma classe, tende a evitar (isso vale inclusive para o ponto de vista do proletariado) (Löwy, 2000, p. 213).

Desta forma, a formação racial da classe, em sua função política de também dividir o proletariado em grupos raciais, dando racionalidade à distribuição desigual e combinada de diferentes formas de controle do trabalho, e fragmentando a consciência de classe, ao limitar, assim, as possibilidades de organização revolucionária; limitam, também, o horizonte possível do ponto de vista do conjunto da classe trabalhadora.

Tal como “a ciência de Marx é crítica e revolucionária porque se situa na perspectiva de classe do proletariado” (Löwy, 2015, p. 47), e bem sabendo que as classes trabalhadoras possuem plural formação étnica, racial e de gênero, o *marxismo negro* se apresenta como crítico e antirracista revolucionário por se situar na perspectiva de trabalhadores negros e trabalhadoras negras.

Optamos por focar na experiência da intelectualidade negra, não por uma metafísica racial ou essencialismo pós-moderno, mas por uma decisão política, de mapear e sistematizar o contributo da tradição negra revolucionária; e metodológica, afinal, mesmo que o racismo seja uma relação social objetivamente apreensível, e que a esfera da ideias possua relativa autonomia, partimos do pressuposto de que atividade intelectual possui “inevitável inserção numa perspectiva de conjunto, de sua ligação, consciente ou não, direta ou indireta, total ou parcial, com as visões de mundo das diversas classes ou camadas sociais em conflito” (Löwy, 2015, p. 46), dessa forma pontuamos que a experiência de ser negro no mundo possibilita relativa apreensão do racismo com menos mediações. Não por uma essência, mas por um momento mesmo do método que envolve totalidade e abstração em contínua relação com o concreto.

Racismo, eurocentrismo e nacionalismo, então, atuam como obstáculos na formação do olhar do proletariado, limitando-o. Coloca-nos o desafio de romper com monopólio exclusivo da experiência de classe de um único grupo social, em prol da ampla diversidade existente dentro das classes trabalhadoras. O marxismo assim, e o ponto de vista do proletariado, segundo Löwy:

Seria tanto mais “autêntico” na medida em que soubesse escapar à influência mistificadora das ideologias conservadoras (burguesas, patriarcais ou burocráticas) e unificar dialeticamente (sob o ponto de vista da totalidade),

em seu nível superior, a multiplicidade das experiências da classe (Löwy, 2000, p. 211).

Entendemos, pois, que setores da classe trabalhadora de formações sociais particulares, morfológicamente estruturadas pelo racismo, por vivenciarem uma posição de classe racialmente inferiorizada, se encontram em um lugar no *mirante* que possibilita um máximo de conhecimento possível sobre realidades que não são compreensíveis em sua totalidade sem a lida com as questões raciais. As contribuições da intelectualidade negra marxista, pois, apontam tendencialmente para um maior horizonte de objetividade do conhecimento acerca da materialidade do racismo.

Em defesa da dialética, a *particularidade* do ponto de vista tem sua autenticidade testada permanentemente também pela perspectiva de *totalidade*, em movimento onde essas contradições se colocam em unidade. A totalidade assim não é simples soma de suas partes, nem das particularidades ou apenas deduções do todo, mas um complexo de complexos, que se dinamizam e se condicionam mutuamente em relação sócio-histórica. Como ensina Edward P. Thompson:

o materialismo histórico propõe-se a estudar o processo social em sua totalidade; isto é, propõe-se a fazê-lo quando este surge não como mais uma História ‘setorial’ (...) mas como uma história total da sociedade, na qual todas as outras histórias setoriais estão reunidas. Propõe-se a mostrar de que modos determinados cada atividade se relacionou com a outra, qual a lógica desse processo e a racionalidade da causação (Thompson, 1981, p. 82).

Sendo o marxismo um método de análise dialética da unidade entre totalidade e particularidade, abstrato e concreto, deve ter o antirracismo e feminismo como orientações políticas e epistemológicas, sob pena de não fornecerem análise objetiva do capitalismo em sua totalidade e muito menos para um projeto de transformação social. Defendemos que a categoria de *marxismo negro*, que de fato possui uma dimensão epistemológica, deve ter *fundamentação política* que visibilize intencionalmente o protagonismo de negros e negras quanto à formulação sobre o racismo orientada para a ação antirracista, conformando-se em uma tradição própria que aponta para um horizonte revolucionário comum.

O cientista político estadunidense Cedric Robinson trabalha uma determinada perspectiva de *marxismo negro* (1983)⁴ se referindo não apenas à obra de marxistas negros e negras, nem à produção teórica marxista que se destinou à análise do racismo enquanto relação

⁴ Em resenha crítica da edição brasileira do texto de Robinson, publicada na Revista InSURgência, criticamos os “espantalhos” das acusações do autor ao pretensão eurocentrismo de Marx e do marxismo e, ainda, defendemos o contributo da obra desde a perspectiva do “marxismo crítico” (Castro, 2024).

social. Mas percebendo um giro que se tem na forma de determinada intelectualidade negra trabalhar com as categorias marxistas a partir de seu encontro com uma *tradição radical negra*. A experiência histórica de lutas negras, e suas particularidades, produziria um redimensionamento da leitura de marxistas negros e negras tanto do próprio marxismo, quanto da realidade em si.

No século XX, quando pensadores radicais negros tinham adquirido novos hábitos de pensamento, alguns deles preconcebidos, consonantes com as novas condições de seu povo, sua tarefa se tornou, enfim, na revelação da tradição mais antiga. Não é de surpreender que a tivessem descoberto primeiro em sua história, e, finalmente, em tudo ao seu redor (Robinson, 2023, p. 328).

Para compreender esse movimento de síntese entre o que nomeia de *radicalismo ocidental e radicalismo negro*, Robinson historicizou as raízes de ambos, e encontra no marxismo o que há de mais radical no *ocidente*, tendo sido central para a formação política e teórica de uma intelectualidade negra radical. Porém, enquanto militantes e intelectuais negros e negras, imersos na cultura ocidental e na vida cotidiana de classes trabalhadoras muito diferentes do moderno operariado europeu, essa relação com o marxismo sempre se deu de forma contraditória.

Essa intelectualidade negra encontra no marxismo um método rigoroso para compreensão da realidade de exploração no capitalismo mundial e sensibilidade política para com a *tradição dos oprimidos*. Entretanto, observam que a história do marxismo não estava imune ao racismo, nacionalismo e eurocentrismo, o que levou diversos de seus setores a erros trágicos de interpretação e intervenção política. Nas palavras de Robinson:

Parecia-lhes que os marxistas ocidentais, inconscientemente limitados por uma perspectiva eurocêntrica, não podiam explicar nem avaliar corretamente as forças revolucionárias que emergia no Terceiro Mundo. A metafísica racial da consciência ocidental – o legado de toda uma civilização – impedia que seus companheiros socialistas reconhecessem a influência do racismo no desenvolvimento e nas estruturas do sistema capitalista, e conceitualmente os absolvía de uma investigação mais acurada das categorias do seu própria pensamento (Robinson, 2023, p. 542-543).

Para o marxismo ser instrumento de compreensão do colonialismo, racismo e escravidão modernas, e de organização das heterogêneas classes exploradas, haveria de ser criticado em suas bases. Suas críticas tensionam os limites da teoria marxista para compreensão da formação do capitalismo na periferia do mundo, da diversidade das classes trabalhadoras em diferentes formações sociais, de tarefas revolucionárias e de história universal.

No prefácio à reedição de 2000 da sua obra original, Robinson explica esse movimento dialético:

Marxismo negro não era uma confrontação entre o marxismo e a tradição [negra], nem uma revisão. Era uma nova perspectiva centrada em uma teoria da corrupção cultural da raça. E, assim, o alcance e fertilização cruzada da tradição [radical negra] tornaram-se evidentes nas lutas anticoloniais e revolucionárias da África, Caribe e das Américas (Robinson, 2023, p. 73).

Esta síntese entre *radicalismo negro e marxismo* elevaria ambos a um outro nível, ao da encruzilhada de uma *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). Se abrindo à percepção de particularidades, tanto de organização do capitalismo em realidades estruturadas pelo racismo e colonialismo, quanto de formação cultural dos explorados que herdavam epistemologias e rebeldias próprias de sua origem africana e diaspórica.

Uma tradição que não surgia apenas do domínio colonial e da escravidão moderna, mas que, como observa Robinson ao promover uma extensa arqueologia das resistências de escravizados e escravizadas nas Américas e Caribe, teve origens pré-modernas e rearticulações diaspóricas de um povo que carregara consigo sua humanidade por todo o Atlântico, relativamente independente do quão desumanizadora era sua escravização.

As cargas de trabalhadores 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. Essas cargas, portanto, não consistiam em negros isolados intelectualmente ou privados de cultura, mesmo que de seu universo anterior. A mão de obra africana trazia consigo o passado, um passado que a havia produzido e no qual estavam assentados seus primeiros elementos de consciência e compreensão (...) O transporte de mão de obra africana das minas e *plantations* do Caribe, e posteriormente ao que ficaria conhecido como Américas, significava também transferências de sistemas ontológicos e cosmológicos africanos; pressuposições africanas de organização e da importância da estrutura social; códigos africanos que incorporavam a consciência histórica e a experiência social; e construções ideológicas e comportamentais para a resolução do inevitável conflito entre o real e o normativo (Robinson, 2023, p. 254).

E quando essa particular formação cultural se realizava em movimentos concretos de luta contra colonialismo e escravidão (em formação de classe, pois): “poderiam se converter

em Palmares, nos assentamentos do *bush negro*⁵ e, em seu máximo, no Haiti. Mas seu foco estava sempre nas estruturas da mente. Sua epistemologia outorgava supremacia à metafísica, não ao materialismo” (Robinson, 2023, p. 326).

No pré-projeto desta pesquisa, utilizávamos a categoria de *Atlântico Negro*, de Paul Gilroy (2001), para compreender esse fluxo de ideias e experiências que formaram a *diáspora negra*. Ainda que observando o mesmo fenômeno (a centralidade da experiência negra na formação da modernidade), Gilroy priorizou transformações culturais que explicavam a natureza fluida das identidades raciais formadas na diáspora e que impediam a defesa de um absolutismo étnico.

A proposta de análise da modernidade desde a figura do *Atlântico Negro* e do *navio*⁶, do sociólogo britânico Paul Gilroy, observa no ziguezaguear das correntes marítimas e no vai-e-vem da maré a formação de uma estrutura sociocultural transnacional que se impõe como unidade de análise da modernidade colonial.

Contra os purismos da identidade e as raízes do Estado-nação, as rotas da diáspora africana complexificam noções de identidade, raça, cultura e nação. O movimento da diáspora cria uma rede transnacional de compartilhamento de memórias e de trocas e transformações culturais. O rompimento entre as noções de lugar, tempo e pertencimento interage com o movimento de criação de identidade coletiva desde o movimento e constante mudança. Segundo o autor:

A ideia de diáspora nos encoraja a atuar rigorosamente de forma a não privilegiar o Estado-nação moderno e sua ordem institucional em detrimento dos padrões subnacionais e supranacionais de poder, comunicação e conflito que eles lutaram para disciplinar, regular e governar. O conceito de espaço é em si mesmo transformado quando ele é encarado em termos de um circuito comunicativo que capacitou as populações dispersas a conversar, interagir e

⁵ “*Bush Negros*”, em referência às resistências de escravizados, organizadas desde bosques, nas Guianas e Suriname.

⁶ “Deve-se enfatizar que os navios eram os meios vivos pelos quais se uniam os pontos naquele mundo atlântico. Eles eram elementos móveis que representavam os espaços de mudança entre os lugares fixos que eles conectavam. Conseqüentemente, precisam ser pensados como unidades culturais e políticas em lugar de incorporações abstratas do comércio triangular. Eles eram algo mais – um meio para conduzir a dissensão política e, talvez, um modo de produção cultural distinto (...) Subir a bordo, por assim dizer, oferece um meio para reconceituar a relação ortodoxa entre a modernidade em si mesma nas relações constitutivas com estrangeiros, que fundam e, ao mesmo tempo, moderam um sentido autoconsciente de civilização ocidental. Por todas essas razões, o navio é o primeiro dos cronótopos modernos pressupostos por minhas tentativas de repensar a modernidade por meio da história do Atlântico negro e da diáspora africana no hemisfério ocidental”. GILROY, Paul. *O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência*. Tradução de Cid Knipel Moreira. Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos; São Paulo: Editora 34, 2001. p. 60-61.

mais recentemente até a sincronizar significativos elementos de suas vidas culturais e sociais (Gilroy, 2001, p. 20-21).

Robinson, por outro lado, ao fazer uma análise histórica não apenas das práticas culturais, mas das resistências que formaram a *tradição radical negra*, observa a existência concreta de práticas africanas de compreensão e organização da realidade. Parafraseando Robin Kelley, no Prólogo, vemos que Robinson não se interessava em saber se essas formas coletivas de luta e consciência eram ‘essencialistas’, mas sim em compreender de onde vieram e porque ainda se mantem vivas nas lutas negras, já que são práticas que de fato existem.

Nem o relativismo de Gilroy⁷, nem o purismo afrocentrado, reivindicamos aqui que o materialismo histórico deve se concentrar em explicar como e por que existem e persistem práticas africanas em lutas negras. Robinson propõe uma categoria de análise que resiste à simples negação de uma perspectiva pela outra e percebe um caminho de suprassunção que se atenta às particularidades das formas de resistências negras ao colonialismo, escravidão e racismo e de como elas remetem a tradições africanas, onde passado, presente e futuro se articulam combinadamente.

Acreditamos ser possível ler a assim chamada *tradição radical negra*, enfim, como unidade dialética entre memória africana e movimento diaspórico. Vejamos a conclusão do autor:

A tradição radical negra sugere uma contradição ainda mais completa. Na sua prática social e política, adquiriu seu ímpeto imediato da necessidade de responder às ameaças aos povos africanos típicas do moderno sistema mundial. Ao longo de muitas gerações, a especificidade da resistência, que, na melhor das hipóteses, garantia apenas uma trégua momentânea, deu lugar aos imperativos de coletividades mais amplas. Línguas, culturas e sensibilidades sociais particulares evoluíram até uma consciência histórico mundial. As distinções do espaço político e do tempo histórico desapareceram de modo a formarem uma única identidade coletiva negra única que impregna os nacionalismos. Abrigada na diáspora africana, há uma identidade histórica única que se opõe às privações sistêmicas do capitalismo racial. Ideologicamente, cimenta a dor ao propósito, a experiência à expectativa, a consciência à ação coletiva. Ela se aprofunda com cada decepção com a falsa mediação e reconciliação, e é cristalizada em núcleos cada vez maiores pela traição e repressão. A determinação da tradição radical negra avança à medida

⁷ “A crítica mais recorrente a Paul Gilroy reside em sua ênfase nas rotas (*routes*) mais do que nas raízes (*roots*) a partir de uma perspectiva nacionalista – a norte americana –, à qual ele se opõe. Essa opção está relacionada à imagem do navio zigzagueando pelo mar conectando diferentes localidades da diáspora. Entretanto, a noção de diáspora e fluxos culturais somente fazem sentido se tiver uma localização espacial, um solo, uma terra mãe (*homeland*) (...) Entre pontos de partida e pontos de chegada, diversas críticas apontam para a necessidade de tornar o Atlântico Negro um espaço mais heterogêneo, como local de encontro, transformação e criatividade de múltiplas raízes (*roots*)” (BERNARDINO-COSTA, Joaze. **Decolonialidade, Atlântico Negro e intelectuais negros brasileiros: em busca de um diálogo horizontal**. Brasília: Revista Sociedade e Estado, vol. 33, n. 1, 2018. p. 128-129).

que cada geração reúne os dados de sua experiência em uma ideologia de libertação. A experimentação com inventários políticos ocidentais de mudança, especificamente com o nacionalismo e a luta de classes, está chegando ao seu fim. O radicalismo negro transcende essas tradições para aderir, enfim, a sua própria autoridade. Chegará a pontos de resistência aqui, de rebeliões ali e de movimentos revolucionários de massas ainda em outros lugares. Porém cada caso será transformado pela tradição radical negra, consciente de que não resta nada para a qual ela possa retornar. Moldada por uma experiência longa e brutal e enraizada em um desenvolvimento especificamente africano, a tradição não proporcionará nenhum meio termo entre libertação e aniquilação (Robinson, 2023, p. 549).

Mesmo não concordando com o teor acusatório das críticas de Robinson ao marxismo configurando-o como eurocêntrico⁸, a perspectiva de “tradição radical negra” contribui para dialogarmos com uma tradição historicamente existente de lutas negras que participaram diretamente da particular formação de classe nas sociedades que vivenciaram a escravidão moderna e o neocolonialismo. Ainda, contribui para sínteses com a diversidade das formas de organização políticas antirracistas se preocupando em analisar como elas realmente são, em suas contradições e formulações próprias, e não como deveriam ser desde nosso olhar de militante revolucionário.

Reforçar o contributo de Marx e do marxismo para as lutas anticoloniais e antirracistas nos possibilita passar pelas contradições da obra de Robinson e reivindicar o que avaliamos ser o seu saldo positivo: concluir que a experiência própria das lutas negras carrega particularidades que tensionam as formulações marxistas de sua época.

August Nimtz traz críticas acertadas à obra de Robinson ao desvelar seus *espantelhos* que tomam o marxismo pelas suas degenerações positivistas, economicistas e burocráticas, e politicamente nos provoca trazendo que “não é suficiente afirmar a existência de uma tradição radical negra como faz Robinson. A questão chave é: qual é a sua relevância como um programa de luta para os negros hoje” (2021, p. 23). Concordamos com Nimtz de que não basta olhar para o passado de nossas tradições, mas recepcionar uma tradição não significa cristalizar o passado, mas partir de práticas já consolidadas na cultura política de um povo com vistas a

⁸ Robinson trata Marx e Engels como o ponto alta da teoria radical ocidental, porém, como herdeiros dessa cultura, teriam reproduzido o racismo e nacionalismo do ocidentalismo: “*esas disputas, no obstante, es particularmente instructiva porque revela en términos dramáticos las restricciones ideológicas y límites teóricos que situaron a Marx y Engels en desventaja en su confrontación con el tipo de nacionalismo que comenzó a emerger a mediados del siglo XIX. Dado que el nacionalismo es la ideología más importante de nuestro tiempo, su tratamiento por parte de Marx y Engels y posteriores marxistas puede ser ilustrativa tanto con respecto de la esencia del pensamiento marxista como de su naturaleza ideológica*” (...) “*Los límites del radicalismo occidental, tal y como demuestra la teoría marxista, la crítica más sostenida de la era moderna, son los propios de la civilización occidental. Esas limitaciones se relacionan directamente con la ‘comprensión’ de la conciencia, y la persistencia del racismo en el pensamiento occidental es de una importancia primordial*” (Robinson, 2021, p. 118 e p 138).

um futuro de libertação. Não será a tradição a informar o programa, pois este se dará a partir da própria práxis negra frente às contradições materialmente existentes. Consciência e formação de classe se constituem apenas em movimento, herdando experiências de lutas intergeracionais, o que no caso do povo negro significa se constituir historicamente desde sua particular tradição afrodiáspórica.

Como sintetiza Fabio Nogueira (2009, p. 105-106) ao falar da construção de uma política negra moderna:

Portanto, estas tradições e cosmologias devem ser vistas como construções simbólicas sobre modos de vida apresentados ao mundo ocidental como modernos e que no contexto de luta política dos negros africanos e na diáspora, radicalizado entre as décadas de 50 e 80 do século XX, se incorporam às teorias marxistas, terceiro-mundistas e nacionalistas revolucionárias e formam uma teia multiforme de projetos, versões e representações sobre sociedades futuras (utopias) e comunidades imaginadas.

Angela Davis também participa deste debate, colocando a importância da obra de Cedric Robinson para sua formação política e teórica e que as suas contradições na análise do marxismo são as contradições mesmas de qualquer intelectual negra e negro que tem o marxismo como método de análise:

Apesar de essa não ser a forma como eu pensava o meu trabalho na época, certamente que hoje não hesitaria em relacionar essa pesquisa com o esforço de tornar a Tradição Radical Negra, portanto feminista, mais visível. A nova formação de um campo científico – estudos prisionais críticos e sua estrutura explicitamente abolicionista – situa-se dentro da Tradição Radical Negra (...) O trabalho do Cedric foi em parte inspirado pelo seu desejo de responder às limitações do nacionalismo negro dos tempos da sua (e da minha) juventude (...) Cedric Robinson nunca parou de procurar ideias, produtos culturais e movimentos políticos do passado. Tentou compreender por que razão as trajetórias de assimilação e resistência nos movimentos de libertação negra nos Estados Unidos coexistiam e as suas percepções – sobre os movimentos negros nos Estados Unidos, por exemplo – continuam válidas (...) o marxismo, na minha perspectiva, sempre foi simultaneamente um método e um objeto de crítica. Consequentemente, eu não vejo os termos “marxismo” e “marxismo negro” como opostos. Levo muito a sério os argumentos de Cedric Robinson no livro *Black Marxism* (...) As análises brilhantes de Cedric revelaram novas formas de pensar e agir geradas precisamente através de encontros entre o marxismo e intelectuais/ativistas negros que ajudaram a constituir a Tradição Radical Negra (Davis, 2017, p. 242-249).

Tendemos a concordar com Angela Davis⁹ e com as respostas de Cedric Robinson em seu prefácio à edição de 2000 de sua obra: *marxismo negro*, ao colocar a necessidade de

⁹ Ela também faz referência à “tradição radical negra” em suas entrevistas e palestras: “Acredito que seja importante apontar aquilo que em geral é chamado de tradição radical negra. E essa tradição não está simplesmente

superação, fala-se em síntese, não em ruptura. Concordamos também com as necessárias ponderações de Nimitz aos *espantalhos* reproduzidos sobre o marxismo e que a luta do marxismo com a luta anticolonial deve ser trabalhada com o devido rigor frente à diversidade da história dos marxismos.

Observamos que o marxismo desenvolvido pela intelectualidade negra possui um caráter particularmente crítico ao próprio marxismo. Ou, ao menos como avaliamos, à hegemonia das formulações marxistas de seu tempo, ora centralizadas pelo mecanicismo de sua forma *oficializada*, ora pelo academicismo de sua tradição *ocidental*. A marca pretensamente oficializada do marxismo se deu com o processo de burocratização stalinista da URSS que transformou o marxismo em *ciência oficial*, logo propaganda das intencionalidades políticas do *Comintern*, anulando seu caráter essencialmente dialético e crítico.

O *divórcio estrutural* entre teoria e prática política foi visto como a principal característica do assim chamado *marxismo ocidental*, analisa Perry Anderson (2018, p. 52) ao estudar que as causas históricas para o distanciamento entre a produção teórica do marxismo do escrutínio das leis econômicas e formulação política para inserção militante na luta de classes que marcava o *marxismo clássico*.

Sem cair em uma crítica denunciante e pejorativa, o autor busca fazer uma análise materialista deste *divórcio* entre teoria e prática que relegou os marxistas às cátedras em pesquisas que circundavam a abstrações filosóficas, compreendendo que tem mais a ver com condições materiais específicas deste tempo histórico e de particularidades nacionais, do que com vontades e escolhas subjetivas dos teóricos marxistas.

Não à toa, Anderson aponta as contradições do *marxismo ocidental* elevando também a importância de suas inovações temáticas, de sua originalidade como característica fundamental e da capacidade crítica e dialética frente ao ostracismo do *marxismo oficial* relegado às burocracias partidárias da Terceira Internacional, também conhecida como Internacional Comunista. Trazendo criativamente aprofundamento teórico no estudo das *superestruturas*, principalmente no campo da cultura, das representações e da arte/estética; da relação entre homem e natureza; da psicanálise, colocando-se atento às melhores inovações

relacionada ao povo negro, mas a todos os povos que lutam pela liberdade” (Davis, 2018a, p. 49). “A história negra, seja aqui na América do Norte, seja na África, seja na Europa, sempre esteve impregnada de um espírito de resistência, um espírito ativista de protesto e transformação. (...) luta contínua pela liberdade ou com o que Cedric Robinson chama de tradição radical negra” (Davis, 2018a, p. 104-105).

científicas de sua época; e da ideologia. Nas suas palavras: “em seus próprios campos escolhidos, esse marxismo atingiu uma sofisticação maior que em qualquer fase anterior do materialismo histórico” (Anderson, 2018, p. 118).

Por caminhar nesse limiar entre a *oficialidade* do marxismo e sua *tradição ocidental*, observamos afinidades¹⁰ entre o *marxismo negro* e o *marxismo-revolucionário*. Este sendo tratado aqui não pela morfologia do termo, mas pela sua definição historicamente determinada. Tal como o *marxismo-leninismo* não carrega a exclusividade de ser marxista e leninista, mas uma determinada orientação político-teórica, o *marxismo-revolucionário* também não o faz em seus próprios termos. Mas é o nome dado à tradição de marxistas que se formaram em meio à atuação política da Oposição de Esquerda ao estalinismo e que retomaram o chamado à centralidade da *práxis* e da *luta de classes* na lida com a teoria marxista. Sintetiza Anderson:

Assim, em aspectos mais essenciais, a tradição provinda de Trotsky situa-se em contraposição extrema à do marxismo ocidental. Ela se concentrava em política e economia, não em filosofia. Era resolutamente internacionalista, e suas preocupações ou horizontes jamais se restringiram a uma única cultura ou um só país. Falava uma linguagem de clareza e urgência (...) Não ocupou cátedras em universidade. Seus membros foram caçados e proscritos (...) Foi alto o preço pago pela tentativa de manter a unidade marxista entre teoria e prática, mesmo no caso daqueles que acabaram renunciando a ele (...) Hoje, essa herança político-teórica representa um dos elementos fundamentais para qualquer espécie de renascimento do marxismo revolucionário em escala internacional (Anderson, 2018, p. 124).

Perry Anderson ainda critica essa tradição ao ponderar que também sofreu com o quadro histórico de derrotas do proletariado internacional, defendendo um triunfalismo da ação política contra um catastrofismo na leitura do capitalismo que impacta no rigor da análise, além de uma defesa do retorno à tradição clássica do marxismo que por vezes recai em conservadorismo frente ao desenvolvimento crítico do marxismo em suas dinâmicas contemporâneas.

Compreendemos, assim, que a tarefa do marxismo revolucionário frente às massas negras não é de se colocar como vanguarda iluminada que apresenta o caminho da verdade revolucionária, mas de participar de suas demandas imediatas e movimentações específicas,

¹⁰ Por “afinidade”, seguimos a orientação de Michel Löwy, ao propor que: “partindo do uso weberiano do termo: afinidade eletiva é o processo pelo qual duas formas culturais – religiosas, intelectuais, políticas ou econômicas – entram, a partir de determinadas analogias significativas, parentescos íntimos ou afinidades de sentidos, em uma relação de atração e influência recíprocas, escolha mútua, convergência ativa e reforço mútuo” (Löwy, Michel. Sobre o conceito de “afinidade eletiva” em Max Weber. Tradução de Lucas Amaral de Oliveira e Mariana Toledo Ferreira. São Paulo: PLURAL, USP, 2011. p. 139).

construir um programa político que as tenham como sujeitos e promover sínteses que colocam o marxismo como instrumento da luta negra, e não o contrário.

É inquestionável a importância de Robinson para visibilizarmos, no Brasil, que a intelectualidade negra radical se forma nos marxismos e se autonomiza frente as sínteses no concreto fazer das lutas negras. Buscar construir mais sínteses, colocar sempre em movimento a dialética da crítica e da autocrítica, saber ouvir e defender que a centralidade da perspectiva de revolução do marxismo está na radical auto-organização dos oprimidos e explorados. Só assim, colocaremos o marxismo no lugar que lhe diz respeito: como instrumento de análise rigorosa do capitalismo para libertação da classe trabalhadora mundial, em toda sua diversidade.

Percebe-se, então, que o que trazemos como sendo *marxismo negro* se forma quando marxistas negros e negras percebem na arqueologia de lutas protagonizadas pela população afrodiáspórica as formulações teóricas e formas de organização necessárias para compreender e transformar a realidade em que vivem. Essa encruzilhada com a *tradição radical negra* tensiona a teoria marxista obrigando-a a profanar categorias abstratas frente à concretude da experiência negra no mundo. Suas críticas ao próprio marxismo, analisadas em um quadro geral, carregam um sentido imanente do movimento mesmo da dialética do método.

Nos distanciamos dos potenciais antimarxismos existentes na obra de Robinson, e nos aproximamos de uma *tradição negra revolucionária*, formada por intelectuais orgânicos que em sua *práxis* antirracista e anticolonial encontraram no marxismo instrumento de análise e intervenção, reconhecendo suas potências e limites, dessacralizando leituras ossificadas e oficializadas, pelo que se viram obrigados a fazer sínteses entre a cultura política e método do marxismo com as formas próprias de compreensão e auto-organização do povo negro em luta.

Nesta pesquisa, enfim, nos referimos a *marxismo negro* como particular contributo da intelectualidade negra revolucionária que encontra no marxismo a ferramenta necessária para a análise do colonialismo e do racismo estruturantes de suas realidades, desde o ponto de vista das lutas dos oprimidos e explorados, e orientada para a revolução social. Frente à pluralidade de tradições presentes no marxismo, e mesmo na cultura política da diáspora negra, é nesta particular tradição de um *antirracismo revolucionário* presente na *práxis negra* que focaremos nosso olhar.

Nos aproximamos das propostas de Daniel Montañez Pico, ainda que este se situe próximo à definição epistemológica trazida por Ramón Grosfoguel, sobre como caracterizar o

marxismo negro. Em sua pesquisa, ele organiza e sistematiza os marcos do *marxismo negro caribenho* para as bases fundacionais do *pensamento descolonial*: “marxismo negro é a teoria marxista que se adapta e se transforma para analisar a história e experiências de vida da população negra, e não o contrário” (Montañez, 2020, p. 36, *tradução livre*¹¹). Sintetizando que:

Neste sentido, não acreditamos que os marxismos negros possam ser qualificados como um movimento político próprio, nem tampouco como um “suporte folclórico” do marxismo clássico, sendo que dizem mais respeito a todo uma postura dentro dos movimentos de luta antirracista e anticolonial. O marxismo negro tem que ser considerado deste modo como uma recepção e reinvenção crítica dos postulados marxistas dentro das tradições históricas das lutas dos movimentos negros (Montañez, 2020, p. 50, *tradução livre*¹²).

Marxismo negro é a recepção do marxismo pelo movimento negro e suas sínteses são contributos tanto ao *pensamento social negro* quanto para a história do marxismo.

A auto-organização de negros e negras, tomando o marxismo como instrumento de análise e intervenção política, apontam o horizonte da luta antirracista revolucionária.

Marxismo negro é, como não poderia deixar de ser, marxismo.

2 Marx, Questão Racial e Questão Colonial

Buscaremos agora trazer como Marx percebeu a determinação da questão racial nas lutas de classes desde seus textos jornalísticos, principalmente os agrupados tematicamente em torno da Guerra Civil Estadunidense, e por uma revisão dos acúmulos de Kevin B. Anderson em sua pesquisa sobre as leituras de Marx sobre sociedades não-ocidentais.

Em 1848, nos textos *A Ideologia Alemã* e *Manifesto Comunista*, Marx e Engels já apresentavam uma inédita centralidade do internacionalismo revolucionário. São resolutos: “Os proletários (...) tem um mundo a conquistar. Proletários de todos os países, uni-vos!” (MARX; ENGELS, 2008, p. 66) e;

¹¹ “*Marxismo negro es la teoría marxista la que se adapta y transforma para analizar la historia y experiencias de vida de la población negra y no al contrario*”.

¹² “*En este sentido, no creemos que los marxismos negros puedan ser calificados como un movimiento político propio, ni tampoco como el “aporte folclórico” al marxismo clásico, sino que son más bien sobre todo una postura dentro de los movimientos de lucha antirracista y anticolonial. El marxismo negro tiene que ser considerado de este modo como una recepción y reinvención crítica de los postulados marxistas dentro de las tradiciones históricas de las luchas de los movimientos negros*”.

O proletariado [pressupõe, portanto, a história universal como existência empírica prática] só pode, portanto, existir histórico-mundialmente, assim como o comunismo; sua ação só pode se dar como existência “histórico-mundial”; existência histórico-mundial dos indivíduos, ou seja, existência dos indivíduos diretamente vinculada à história mundial” (Marx; Engels, 2007, p. 39).

Marx não trata da escravidão colonial nestes textos, mas pouco antes, em 1846, escrevera uma carta para um amigo russo sobre a funcionalidade econômica da escravidão para o capitalismo. Como denota Kevin B. Anderson ao citar passagem de Marx:

A escravidão direta é tão crucial para girar as engrenagens do industrialismo atual quanto a maquinaria, o crédito etc. Sem a escravidão não haveria algodão, sem algodão não haveria indústria moderna. Foi a escravidão que deu valor às colônias, foram as colônias que criaram o comércio mundial, e o comércio mundial é condição necessária para a indústria em larga escala. A escravidão é, portanto, uma categoria econômica de importância fundamental (Marx *apud* Anderson, 2019, p. 143).

O chamado à organização revolucionária a nível internacional observava tanto a objetiva totalidade mundializada do capitalismo quanto a elevação da luta de classes além das fronteiras nacionais em processos que desencadeariam as revoluções de 1848 e 1849 (e contrarrevoluções). Marx e Engels acompanharam diretamente em Alemanha e Inglaterra, mas também expressaram apoio às lutas por libertação nacional de poloneses, húngaros e italianos (Nimtz, 2022, p. 129). Vemos aqui já uma preocupação com as particularidades das lutas de classes em países da periferia da Europa, que por terem uma formação social específica combinariam tarefas democráticas, antifeudais e anticapitalistas às movimentações das classes trabalhadoras.

Mesmo com essa sensibilidade marcadamente internacionalista, este período foi marcado por um “progressismo” na forma como Marx e Engels olharam para o capitalismo e colonialismo, reafirmando teses e linguagens etnocêntricas¹³: ao elogiarem a missão civilizatória burguesa contra nações “bárbaras” para modernização das estruturas “arcaicas” e elevação das forças produtivas a níveis colossais¹⁴, ao acusarem a origem étnica do pan-

¹³ “O uso da linguagem hegeliana e da antropologia evolucionista da época, a qual abusava de termos como ‘civilizados, semicivilizados, bárbaros e semibárbaros’, aliado com a visão de que o capitalismo, de fato, representava um notável progresso histórico, apesar das profundas e violentas desagregações sociais que provocava em modos de vida até então independentes, permeia os textos de Marx do início dos anos 1850 sobre o colonialismo” (Costa; Clemente, 2021, p. 153).

¹⁴ “À época, Marx acreditava em um modelo de desenvolvimento implicitamente unilinear, segundo o qual sociedades não ocidentais, conforme eram abarcadas pelo sistema capitalista mundial, logo desenvolveriam contradições similares às dos países já em processo de industrialização” (Anderson, 2019, p. 45).

eslavismo na intenção de atacar a contrarrevolução czarista¹⁵ e ao formularem a tese do “despotismo oriental”¹⁶ e a reminiscência a “povos sem história”¹⁷ Analisando os primeiros artigos de Marx sobre a Índia, Kevin B. Anderson conclui:

Restam, contudo, duas noções problematicamente eurocêntricas presentes nos artigos sobre a Índia de 1853. Primeiro, Marx sugere que todas as sociedades, inclusive a Índia, estão destinadas a seguir o mesmo caminho que o Ocidente, o do desenvolvimento capitalista – que constitui praticamente uma metanarrativa nesse estágio da obra de Marx. Segundo, ele exalta com frequência os efeitos benéficos da civilização “superior” da Inglaterra sobre a civilização “inferior” da Índia (Anderson, 2019, p. 61).

Logo menos, porém, esta perspectiva elogiosa ao aparente progressismo do colonialismo capitalista dá lugar à condenação das consequências devastadoras da invasão capitalista no oriente e apoio às lutas anticoloniais em China (mobilizada contraditoriamente pela camponesa Revolta *Taiping* e resistência à Segunda Guerra do Ópio), Índia (com o Levante dos Cipaios) e Argélia, ao longo da mesma década de 1850.

August Nimtz observa que:

Já por ocasião da Revolta dos Cipaios contra a dominação britânica em 1857-59, a simpatia de Marx e Engels pela luta anticolonial era inquestionável. “As perdas inglesas em homens e ouro será tão grande”, dizia Marx ao seu companheiro, “que a Índia hoje é nossa maior aliada”. Para eles, portanto, as insurreições nestes países correspondiam com precisão àquilo que Marx havia previsto no final de 1848 acerca da interdependência global dos movimentos revolucionários (Nimtz, 2021 p. 131).

O etnocentrismo da década de 50 em referência ao pan-eslavismo não teria mais lugar no pensamento marxiano após a eclosão da luta nacionalista polonesa em 1863. Marx

¹⁵ “Esse uso problemático da raça como uma explicação para o comportamento humano é muito raro nos escritos de Marx sobre a Rússia e os eslavos meridionais, mas é muito mais comum, infelizmente, nos textos de Engels, como pode ser visto em seus agora infames artigos sobre o pan-eslavismo (...) ele classifica os eslavos meridionais no geral como contrarrevolucionários. Engels continua a pintar todo o conflito na Europa desde 1848 como uma disputa entre o ‘pan-eslavismo’ e as ‘raças romano-célticas e germânicas que até então dominavam a Europa’. Esses artigos parecem ter contado com uma aprovação genérica de Marx, embora isso não assegure a concordância dele com tudo que é dito pelo amigo” (Anderson, 2019, p. 98-99).

¹⁶ “É nesse artigo [‘O domínio britânico na Índia’, de 1853, pela *Tribune*] que Marx também começa a esboçar um conceito de ‘despotismo oriental’, que ele aplica a uma ampla gama de sociedades, entre as quais a China, Egito antigo, Pérsia e a Mesopotâmia” (Anderson, 2019, p. 54).

¹⁷ Ao se referir ao modo de produção asiático, em *The Future Results of British Rule in India*, e ao próprio povo alemão em *A Ideologia Alemã*. Argumentam que Marx e Engels não queriam com esse termo classificar ontologicamente povos desde uma noção linear de progresso, mas apenas se referirem a uma ausência de dinamismo econômico, com resquícios de linguagem hegeliana, ainda que em sentido já materialmente diferente por se referir não ao Espírito, mas às relações sociais de produção. E falta de dinamismo econômico, desde a noção marxiana de desenvolvimento desigual, em nada impedia que não raras vezes esses povos “estagnados” possuísem maior dinamismo em outras relações sociais, tornando-as, em alguns aspectos mais civilizadas que ocidente (Augusto; Miranda; Corrêa, 2020).

reconhecera o caráter vanguardista da luta polonesa colocando a Polônia como “único povo europeu que lutou e está lutando como o soldado cosmopolita da revolução”¹⁸, sendo a “lava que fluía do Leste para o Oeste”, e mais tarde, em 1880, chegou a colocá-la ainda como prenúncio de reivindicações socialistas.

Podemos ver, a partir de seus trabalhos jornalísticos, que a Guerra Civil dos Estados Unidos (1861-1865) ocupou grande parte das reflexões de Marx e Engels levando-os a debater sobre raça, escravidão, democracia, tarefas revolucionárias, táticas militares e desenvolvimento particular de um capitalismo sobre bases raciais.

Raya Dunayevskaya (1958, p. 81-92) defende que a Guerra Civil dos Estados Unidos ocupa central importância, ao lado da Comuna de Paris, na unidade entre teoria e prática na obra de Marx e Engels, tendo tido especial impacto na formação da Associação Internacional dos Trabalhadores, ou também conhecido como a Primeira Internacional, nas raízes do “marxismo americano” e na escrita do primeiro volume d’*O Capital*, inspirando Marx a escrever o capítulo sobre a jornada de trabalho em que se encontra a clássica formulação:

Nos Estados Unidos da América do Norte, todo movimento operário independente ficou paralisado durante o tempo em que a escravidão desfigurou uma parte da república. O trabalho de pele branca não pode se emancipar onde o trabalho de pele negra é marcado a ferro. Mas da morte da escravidão brotou imediatamente uma vida nova e rejuvenescida. O primeiro fruto da Guerra Civil foi o movimento pela jornada de trabalho de oito horas, que percorreu, com as botas de sete léguas da locomotiva, do Atlântico até o Pacífico, da Nova Inglaterra à Califórnia (Marx, 2017, p. 372).

Quando do início do conflito, Marx trabalhava como correspondente no *New York Daily Tribune* (1852-1862), mas logo passou a trabalhar no jornal *Die Presse*, de Viena, onde foram publicados a maior parte dos seus artigos que versaram sobre a Guerra Civil estadunidense.

Importante lembrar que Engels já havia comentado sobre EUA ao elogiar a forçada anexação de território mexicano como uma vitória da civilização rumo ao progresso, lançando México “por violência ao movimento histórico” e classificando o povo mexicano como “naturalmente preguiçoso”. Com eclodir da Guerra Civil, porém, retratou-se ao perceber que

¹⁸ Discurso de 1875 de Marx e Engels: “A Polônia é o único povo europeu que lutou e está lutando como o soldado cosmopolita da revolução. A Polônia derramou seu sangue durante a Guerra da Independência Americana; suas legiões lutaram sob a bandeira da primeira república francesa; por sua Revolução de 1830 ela impediu a invasão da França que tinha sido decidida pelos divisores da Polônia; em 1846, na Cracovia, foi a primeira na Europa a plantar a bandeira da revolução social; em 1848, desempenhou um papel de destaque na luta revolucionária na Hungria, Alemanha e Itália; finalmente em 1871, forneceu à Comuna de Paris seus melhores generais e a maioria dos soldados heroicos” (Marx; Engels *apud* Anderson, 2019, p. 133).

era uma vitória do escravismo sulista em sua gana expansionista por mais terras para as plantações de algodão que nutria o mercado inglês (Nimtz, 2021, p. 131-132).

Em uma troca de cartas, em 1861, Marx e Engels mostram que já dedicavam máxima atenção ao que vinha acontecendo do outro lado do oceano ao concluírem que “a coisa mais relevante acontecendo no mundo hoje é, de um lado, o movimento entre os escravos nos Estados Unidos, que começou com a morte de Brown¹⁹, e o movimento de escravos na Rússia, de outro”.

Marx e Engels concordavam, numa posição deveras minoritária frente ao que eram as análises europeias sobre a Guerra Civil, que a questão central era a escravidão. Além disso, apostavam na iminência de uma “revolução escrava” como carta na manga da União. Marx chegara a apontar, contra a tese de que era uma luta pela independência nacional dos Confederados contra o autoritarismo tributário da União, que o Sul iniciara o conflito numa guerra de conquista, e não de defesa, para estender a escravidão a todo território norte-americano.

Vê-se, portanto, que a guerra da Confederação sulista é, no verdadeiro sentido da palavra, uma guerra de conquista em prol da disseminação e perpetuação da escravidão (...) Assim, na verdade, o que ocorreria não seria uma dissolução da União, mas sua reorganização, uma reorganização sob os princípios da escravidão, sob o controle manifesto da oligarquia (...) A atual batalha entre Sul e Norte, portanto não é nada além de uma batalha entre dois sistemas sociais, o sistema da escravidão e o sistema do trabalho livre. Já que ambos os sistemas não podem mais conviver pacificamente no continente norte-americano, a luta foi instaurada. Ela só poderá terminar com a vitória de um desses sistemas (Marx, 1961. *In.* Marx; Engels, 2020, p. 63-65)

No início, ainda, ambos também se mostravam otimistas para com a vitória do Norte. Engels, analisando as condições militares de cada lado, observa que mesmo que o Sul estivesse se armando silenciosamente há anos, a União ainda tinha maior imposição quanti e qualitativa, sendo que os sulistas possuíam armas apenas para agirem como “assassinos covardes” em brigas (Anderson, 2019, p. 148). Logo menos, ambos passariam a dar mais atenção ao fanatismo escravista do Sul como importante fator moral de suas tropas, enquanto o Norte seguia frouxo pelo posicionamento lento e vacilante no trato conciliador com a escravidão. Em texto conjunto, de 1862, para o *Die Presse*, Marx e Engels qualificam as tropas sulistas como

¹⁹ “Brown se distinguiu como um lutador antiescravidão nos anos 1850 no Kansas, onde ocorreu uma guerra civil entre forças pró e antiescravidão antes do estouro da Guerra Civil nacional. A tentativa de Brown e outros 18 homens armados de tomar o arsenal federal em Harpes Ferry, na Virgínia, com o objetivo de armar os escravos do Sul para uma insurreição foi certamente o golpe mais corajoso contra a escravidão antes da Guerra Civil” (Shawki, 2017, p. 68).

ofensivas e bonapartistas, enquanto as unionistas se portavam defensiva e sonolentemente (Marx; Engels, 2020, p. 67-68). Neste mesmo texto, eles chamam atenção para o importante papel que imigrantes europeus, treinados nas experiências revolucionárias de 1848-49, tiveram na organização militar das tropas da União.

Interessante como que em análise sobre a crise instalada na Inglaterra devida a alta do preço do algodão produzido pelos escravizados do Sul dos Estados Unidos, devido à Guerra Civil, Marx, pelo *Tribune*, mostra como que diferentes regimes de acumulação de capitais e de exploração do trabalho se relacionam no capitalismo mundial:

A indústria moderna inglesa, de forma geral, teve por base dois pivôs igualmente monstruosos. Um deles foi a batata como único meio de alimentar a Irlanda e grande parte da classe trabalhadora inglesa. Esse pivô foi devastado pela peste da batata e a catástrofe irlandesa subsequente. Grande parte da reprodução e manutenção de milhões de trabalhadores teve de receber assistência [da metrópole inglesa], portanto. O segundo pivô da indústria inglesa foi o algodão cultivado por escravos dos Estados Unidos. A atual crise estadunidense coage tal indústria a expandir suas fontes de suprimentos e emancipar o algodão de oligarquia procriadora e consumidora de escravos. Enquanto os manufatureiros têxteis ingleses dependerem do produto cultivado pelos escravos, podemos verdadeiramente afirmar que se apoiarão em uma dupla escravidão: a escravidão indireta do homem branco na Inglaterra e a escravidão direta do homem negro no outro lado do Atlântico (Marx, 1861. *In.*: Marx; Engels, 2020, p. 93).

Esta relação metafórica entre as “diferentes formas de escravidão” (servidão, escravidão e assalariamento) prova que Marx já tinha em suas formulações que o capitalismo combina dialeticamente diferentes regimes de exploração da força de trabalho. Arcaico e moderno assim coexistiam, se relacionavam e se constituíam mutuamente: o assalariamento, ainda que tendencial, não era a única forma social possível da subsunção do trabalho ao capital.

Marx e Engels, entretanto, nutrirão uma divergência sobre os acontecimentos da Guerra Civil. A falta de coragem para se colocarem radicalmente contra a escravidão e falta de energia para conduzir a guerra em linhas revolucionárias apontavam uma derrota cada vez mais iminente do Norte, segundo Engels. Em carta, de 1862, o primeiro marxista questiona: “É uma pena, mas os sujeitos do Sul, que ao menos sabem o que querem, aparecem como heróis comparados à gestão mole do Norte. Ou você ainda acredita que os cavalheiros do Norte vão suprimir a ‘Rebelião’?” (Anderson, 2019, p. 166).

Marx, no geral, responde que o colega estava analisando os eventos pelo estrito olhar militar, e não pelo conteúdo político que existia na causa da segunda Revolução Americana. Em termos revolucionários, ainda que uma revolução democrática como a que estava em curso,

as derrotas militares se colocavam como pequenas frente ao crescente andar da causa abolicionista que colocava cada vez mais a necessidade de a luta contra escravidão ser imprescindível para a vitória do Norte. Marx observa que independente das vontades dos sujeitos envolvidos, a guerra se colocava objetivamente pelo fim ou defesa da escravidão, o que obrigaria Lincoln a tomar um lado.

No mesmo ano, Lincoln emitiu a Proclamação de Emancipação, o que levou aos comentários de Marx, pelo *Die Presse*:

A figura de Lincoln é uma figura *sui generis* nos anais da História. Nenhuma iniciativa, nenhum impulso idealista, nenhuma exacerbação retórica, nenhum drapeado de Grande História. Ele sempre realiza os feitos mais importantes da forma mais insignificante (...) hesitante, relutante e sem muita vontade, ele canta a ária de bravura própria de seu papel como se estivesse pedindo perdão pelas circunstâncias que o obrigaram a ser um leão (...) apesar disso, Lincoln tomará um assento logo ao lado do de Washington na História dos Estados Unidos e da humanidade! (...) Lincoln não é o rebento de uma revolução popular. Sem saber que grande destino tomaria, o trâmite usual de sufrágio universal caiu em seu colo – no colo de um plebeu que subiu no palanque de senador de Illinois, sem brilhantismo intelectual, sem grandeza particular ou significado excepcional; trata-se de uma natureza mediana com boa vontade. Nunca o Novo Mundo alcançou maior vitória do que quando provou que, com sua organização política e social, bastam naturezas medianas com boa vontade para a realização daquilo que, no Velho Mundo, exigiria heróis! (Marx, 1862. *In*. Marx; Engels, 2020, p. 158-159).

Tal disposição não foi suficiente para convencer Engels de um possível ponto de inflexão, que seguiu acusando as tropas da união de “prostração moral” e “inabilidade para a guerra”, evidenciando um contínuo ceticismo quanto à vitória da União. Marx, por outro lado, acreditava que as circunstâncias objetivas obrigariam Lincoln e a união radicalizarem na luta contra a escravidão, chegando a formular politicamente apoio da Primeira Internacional à causa liderada por Lincoln sob a palavra de ordem “Morte à Escravidão!” e anunciando que “como a Guerra de Independência Americana iniciou uma era de ascendência para a classe média, também a Guerra Antiescravista Americana fará o mesmo pelas classes trabalhadoras”²⁰.

O *Discurso Inaugural*, de Marx à Associação Internacional dos Trabalhadores, de 1864, chamava para a necessidade de um programa político internacional das classes trabalhadoras que relacionava as lutas antiescravistas, proletárias e por libertação nacional, atentando, assim, para as especificidades das lutas de classes em diferentes formações socioeconômicas:

²⁰ Discurso do secretário do Conselho Geral da Internacional, William Cremer, rascunhado por Marx e traduzido e assinado por ele nas versões alemãs, de felicitação a reeleição de Abraham Lincoln, publicado em 1864 em jornais britânicos e alemães (ANDERSON, 2019, p. 177-178).

Não foi a sabedoria das classes dominantes, mas a resistência heroica das classes trabalhadoras da Inglaterra à sua loucura criminosa, que salvou o Ocidente da Europa de mergulhar de cabeça numa cruzada infame pela perpetuação e propagação da escravidão do outro lado do Atlântico. A aprovação desavergonhada, a simpatia simulada ou a indiferença idiota com que as classes altas da Europa testemunharam a fortaleza do Cáucaso ser presa e heroica Polónia ser assassinada pela Rússia; as imensas e sem resistência usurpações desse poder bárbaro, cuja cabeça está em São Petersburgo e cujos braços estão em todos os gabinetes da Europa, ensinaram às classes trabalhadoras o dever de dominarem elas próprias os mistérios da política internacional (...) A luta por tal política internacional faz parte da luta geral pela emancipação das classes trabalhadoras (MARX, 1864).

A assim chamada Questão Irlandesa já era possível ser avistada na principal obra de Engels, *A Situação da Classe Trabalhadora na Inglaterra (1845)*, ao perceber que os imigrantes irlandeses representavam o setor mais oprimido e precarizado do operariado britânico:

o rápido desenvolvimento da indústria britânica não teria sido possível se a Inglaterra não dispusesse de uma reserva: a numerosa e pobre população da Irlanda (...) Por que essa gente precisaria de um salário alto? Em todas as grandes cidades, os irlandeses vivem nos piores bairros – onde quer que um bairro se distinga particularmente pela sujeira e pela ruína, pode-se ter a certeza de encontrar sobretudo esses rostos celtas (...) É contra esse concorrente que é obrigado a competir o operário inglês: um concorrente que ocupa o lugar mais baixo da escala social que pode existir num país civilizado e que, por isso, contenta-se com um salário inferior ao de qualquer outro trabalhador. Por isso, é inevitável, que o salário do trabalhador inglês seja sempre mais reduzido em todos os setores em que o irlandês possa concorrer com ele. (ENGELS, 2010, p. 131-134).

A percepção da função da raça e etnia na formação de parcelas a serem superexploradas como condição para maior exploração do conjunto da classe, além da conclusão de que a existência da colônia irlandesa era indispensável para o desenvolvimento da indústria britânica, são das percepções mais sofisticadas sobre a função estrutural do racismo e do colonialismo. Marx e Engels ainda perceberiam que o racismo do operariado branco contra os trabalhadores irlandeses na Inglaterra, ou contra os negros nos EUA, tornara-se um grande obstáculo para a formação de consciência de classe e para a radicalidade e massificação das organizações revolucionárias nesses países.

A luta por independência nacional irlandesa passa a fervilhar a partir de 1867. Desde o começo Marx e Engels formularam, dentro da Internacional, explícito apoio ao separatismo irlandês e colocavam a independência do povo irlandês como tarefa revolucionária dos trabalhadores ingleses. Porém, anos posteriores, Marx formulou nova síntese que compreendemos ser das provas mais cabais de seu comprometimento radical com as lutas

anticoloniais, que propomos chamar de *Teoria da Alavanca*: a alavanca da revolução estava na colônia, não na metrópole.

Por muito tempo, acreditei que fosse possível derrubar o regime irlandês pela ascendência da classe trabalhadora inglesa. Sempre defendi esse ponto de vista no *New York Tribune*. Um estudo mais profundo agora me convenceu do contrário. A classe trabalhadora inglesa nunca realizará nada antes que ela se livre da Irlanda. A alavanca deve ser aplicada na Irlanda. É por isso que a questão irlandesa é tão importante para o movimento social em geral (Marx *apud* Anderson, 2019, p. 222).

Não apenas a tarefa de conquistar a própria autonomia seria do povo irlandês, mas por seu alto grau de consciência de classe desenvolvida em movimento de luta nacionalista, e pela necessidade objetiva do capitalismo britânico de suas colônias, caberia ao povo colonizado também catapultar as tarefas para uma revolução socialista. Vejamos a importância dessa formulação, pois diferente do que o “marxismo oficial” e os críticos de um “Marx eurocêntrico” comumente propagam, Marx não só via as especificidades de cada luta de classes em diferentes formações sócio-históricas, mas seu comprometimento com a questão irlandesa o fez concluir que, por combinar condições objetivas e subjetivas, a vanguarda da revolução socialista não estava nos centros industriais, mas nas classes trabalhadoras da periferia do capital.

O marxista argentino José Aricó contribui para essa reflexão:

em uma primeira etapa de suas reflexões Marx e Engels pensavam que a independência da Irlanda deveria ser um resultado da revolução na Inglaterra, a partir de 1867 eles extraem precisas conclusões políticas do fato de reconhecerem que o movimento operário inglês era tributário do sistema de espoliação colonial do povo irlandês instituído pela Grã-Bretanha. Desde então, para Marx e Engels será a emancipação nacional da Irlanda a primeira condição para a emancipação social do proletariado inglês (Aricó, 1982, p. 54-55)

O marxista francês Daniel Bensaïd percebe como essa discordância dos tempos carrega em si a possibilidade de superação da história pelo irrompimento da ação política revolucionária:

A "maturidade" da revolução não se decide num único país segundo um tempo unificado e homogêneo. Ela atua na discordância dos tempos O desenvolvimento desigual e combinado torna sua possibilidade efetiva. A cadeia pode romper-se do lado mais fraco. A transição socialista não é concebível senão numa perspectiva já de início internacional. A teoria da revolução permanente, que sistematiza tais intuições, foi sempre combatida em nome de uma visão rigorosamente determinista da história, e a ortodoxia staliniana reduziu a teoria de Marx ao esqueleto de um esquema "supra-histórico", onde o modo de produção asiático não encontrava mais lugar (Bensaïd, 1999, p. 83).

E ao defender que a concepção marxista de luta de classes é irredutível à teoria dos jogos, ele também sintetiza sobre como as análises políticas de Marx de situações concretas sempre mediaram diversas determinações que não somente econômicos:

Seus análises políticas ou históricas concretas são preenchidas por esses antagonismos que se relacionam com as classes fundamentais de maneira mediada. Uma vez admitida essa autonomia relativa, o verdadeiro problema consiste em elucidar as mediações e a articulação específica das diferentes contradições. Um trabalho como esse não teria como chegar ao nível de abstração que revelam as relações de produção em geral. Ele atua no nó da formação social. nas lutas concretas, em uma palavra, no jogo de deslocamentos e condensações onde o conflito encontra sua expressão política própria. Neste nível intervêm não somente as relações de classe, mas também o Estado. a malha institucional, as representações religiosas e jurídicas (Bensaïd, 1999, p. 206).

Na década de 1870, vemos um Marx bem mais maduro no trato das questões de povos não europeus e sociedades não capitalistas, fazendo importantes formulações sobre a sua multilinear concepção de história, colocando “pá de cal” sobre as acusações de evolucionismo progressista, linear e eurocêntrico. Seus estudos sobre diferentes transições entre modos de produção, marcadamente sobre Roma Antiga e Rússia, mas também em estudos etnológicos sobre formas comunais na Argélia, Indonésia e América Latina, apontam para a compreensão de que sociedades não capitalistas não estavam necessariamente a caminho do capitalismo.

A famosa *edição francesa de 1872-1875 de O Capital*, última edição que Marx preparou para publicação, veio com importantes alterações nesse sentido. A primeira delas foi a mudança em seu Prefácio: onde lia-se, nas versões em inglês e alemão, “o país industrialmente mais desenvolvido não faz mais do que mostrar *ao menos desenvolvido* a imagem de seu próprio futuro”, passou a ser: “o país que é mais desenvolvido industrialmente apenas mostra, *para aqueles que o seguem na escala industrial*, a imagem de seu próprio futuro”. A segunda alteração foi mais direta ao reformular textualmente algumas passagens do capítulo sobre a assim chamada acumulação primitiva de capital para deixar bem claro de que o processo narrado de transição do feudalismo para o capitalismo com a expropriação de cultivadores livres era uma descrição do desenvolvimento capitalista na Europa ocidental, não podendo ser tomado como uma teoria universal da história (Anderson, 2019, p. 265-270).

Os estudos de Marx sobre Roma Antiga mostraram uma preocupação central nos roteiros de pesquisa do alemão para com as diferentes transições de modos de produção. Ele percebeu que na Roma antiga, mesmo com condições objetivas muito parecidas com a crise do feudalismo que levou ao capitalismo, a expropriação do campesinato livre não levou ao seu

assalariamento, mas a um sistema agrícola baseado no trabalho escravizado (Anderson, 2019, p. 17-20).

O tema das passagens de modos de produção aparece bem sistematizado, ainda que inacabado, na parte sobre formações econômicas pré-capitalistas, dos *Gundrisse*, de 1857-58. O historiador Eric Hobsbawm, em célebre apresentação deste debate²¹, que foi recepcionada no Brasil antes mesmo da edição brasileira dos *Gundrisse* de Marx (2015), aponta para como a leitura etapista de modos de produção deveria ser rejeitada pelo modelo multilinear de Marx que via um desenvolvimento heterogêneo entre diversas formas sociais de produção e de relação com a propriedade que não necessariamente seguiam uma ordem evolutiva, algumas chegando a coexistir, e tendo diferentes fins, como as formas comunais primitivas asiática, greco-romana e germânica.

Por fim, as análises de Marx sobre a comuna agrária russa são conclusivas nos impactos de sua concepção multilinear de história para as formulações políticas das organizações revolucionárias. Em trocas de cartas com revolucionários russos e revolucionárias russas, apresenta a radicalidade da análise dialética que rejeita a metamorfose de seu “esquema histórico da gênese do capitalismo na Europa Ocidental em uma teoria histórico-filosófica do curso geral fatalmente imposto a todos os povos, independentemente das circunstâncias históricas nas quais eles se encontrem” (Marx; Engels, 2013, p. 68).

Quando se estuda cada uma dessas evoluções à parte, comparando-as em seguida, pode-se encontrar facilmente a chave desse fenômeno. Contudo, jamais se chegará a isso tendo como chave-mestra uma teoria histórico-filosófica geral, cuja virtude suprema consiste em ser supra histórica (Marx; Engels, 2013, p.68-69)

Marx defende que as leis gerais do capitalismo, observáveis na totalidade do capital, devem ser analisadas em seu desenvolvimento histórico particular como tendências, não como fatalidade histórica. A história, para Marx, pois, não é um caminho de etapas predestinadas, mas a abertura causada pela relação dialética entre condições objetivas de produção, observáveis por suas categorias econômicas, e mediações do agir de suas classes fundamentais em permanente conflito.

Esta perspectiva o fez analisar as diferenças que havia entre o sistema agrário da aldeia russa e do feudalismo europeu, concluindo que da comuna russa poderiam estar as bases para

²¹ HOBBSAWN, Eric. **Introdução**. In.: MARX, Karl. **Formações Econômicas Pré-Capitalistas**. São Paulo: Paz e Terra, 2006.

a revolução socialista, prescindindo de seu estágio capitalista. A comuna rural russa poderia, “portanto, tornar-se o ponto de partida direto do sistema econômico para o qual tende a sociedade moderna e trocar de pele sem ter de cometer suicídio” (Marx, 2013, p. 100). Ou seja, não seria necessária uma revolução burguesa que modernizasse as relações sociais de propriedade na formação de um operariado industrial, se tomadas pelas mãos dos trabalhadores e das trabalhadoras, a revolução democrática poderia já ser socialista.

Vemos que o contributo de Marx para a formação do marxismo negro foi o de reafirmar a determinação política do método de ser um instrumento da auto-organização dos oprimidos em suas lutas concretas, material e particularmente determinadas. Uma leitura abstrata desde uma lei universal da história, ou uma cartilha política com a receita para cada etapa da revolução, são completamente incompatíveis com o método de Marx. A leitura da realidade deve sempre ser aplicada à quente, aquecida pelas lutas de classes, pelo movimento da contradição e da dialética, e profanada pelo agir humano revolucionário que se faz sempre no tempo presente.

O marxismo não é uma filosofia da história. Mas sua profanação, enquanto desenvolvimento real de relações conflituosas. A história não é nada fora do agir humano, e sua intelegibilidade se dá pela política, pela crítica da economia política e pelo agir estratégico de sujeitos concretos.

A atualidade histórica não é efeito de um encadeamento lógico, mas um campo aberto de possibilidades, como lembra Bensaïd (1999): o presente não é o sentido do passado, mas um de seus futuros possíveis. E em outro momento:

Que política se conserva sem história, senão uma gestão amedrontada por um presente voltado para si mesmo? E quê história se pode imaginar sem invenção política do possível? A história não se escreve certa, mas no condicional, com os "se" e os "possíveis lados" não alcançados contribuem para desvendar a intriga e iluminar as obscuridades (Bensaïd, 2012, p. 23).

Não há um progresso linear nem fatalismo, mas bifurcações que se enveredam em aberturas.

A política supera a história, tirando desta a condução sob os trilhos²² e o tribunal da razão²³.

História não tem um sentido.

História é a história que se faz.

3 Intelectualidade do Marxismo Negro

*Eu quero o sol que é de todos
Ou alcanço tudo o que eu quero
Ou gritarei a noite inteira
Como gritam os vulcões
Como gritam os vendavais
Como grita o mar
E nem a morte terá força
Para me fazer calar.
Carlos de Assumpção*

Certamente este foi o momento mais difícil na exposição dessa pesquisa.

Esta página, que aos poucos deixa de estar em branco, atormentou e despertou todas as dificuldades clássicas na escrita de um trabalho acadêmico. O medo e ansiedade perante o tamanho da tarefa, a insegurança frente as necessárias decisões tomaram conta por meses.

Esta página, que aos poucos deixa de estar em branco, introduz o que será nossa contribuição para a apresentação e sistematização de parte do que chamamos aqui de marxismo negro. Sem pretendermos esgotar, nem mesmo nos aprofundar demais, buscamos oferecer um roteiro de estudos que impulse novos encontros entre os estudos marxistas e a tradição revolucionária da práxis negra, ao mesmo tempo em que expomos nosso próprio roteiro de pesquisa para encontrarmos pistas sobre como marxistas negros refletiram sobre o direito.

Na lida com a questão racial, a pesquisa jurídica mistura ecleticamente diferentes tradições e categorias, não se importando em diferenciar *decoloniais*, *pós-coloniais*, *marxistas*, *africanistas* e *panafricanistas*, e colocando todos em um grande campo de *teoria crítica*, ou

²² “A história não faz nada, ela não dispõe de grandes riquezas, ela não decide os combates! É ao contrário o homem, o homem real e vivo, quem faz tudo isso, possui tudo isso e decide todos os combates” (Bensaïd, 1999, p. 24).

²³ “Se a História devesse ser nosso juiz, ela celebraria indefinidamente o fato consumado. Seu sinistro tribunal seria antecipadamente assimilado pelo campo dos vencedores, cuja arrogante dominação ela perpetuada. Até que a vitória mudasse de campo. Levando consigo na bagagem a justiça e os juízes” (Bensaïd, 1999, p. 26).

mais particularmente *teoria crítica da raça*. Nosso contributo está em apresentar uma introdução exploratória, panorâmica, de uma tradição específica, demarcada, sem desvalidar a diversidade de possibilidades teóricas de analisar a relação da raça, do racismo e do antirracismo com o fenômeno jurídico.

Buscamos por marxistas negros que se destacaram por contribuições autorais, por suas sínteses entre o *marxismo clássico* e a *práxis negra*, e sua relevância política em meio à luta do *antirracismo revolucionário* afrodiáspórico.

Neste item nos dedicaremos a fazer uma sistematização de marxistas negros e negras, no próximo identificaremos particularidades nesse *marxismo negro*, a partir de temas em comum e categorias centrais, e, no fim dessa tese, analisaremos como aparece a crítica do direito nessa tradição, delimitado nas obras de Frantz Fanon, Clóvis Moura e Angela Davis, assim, a análise jurídico-política da *práxis negra revolucionária*, ao final deste relatório de pesquisa, se dará em diálogo com essa exposição panorâmico-introdutória.

Nesta página, que aos poucos deixa de estar em branco, relembramos aviso de Marx (2013, p. 77), sobre o método dialético entre a pesquisa e a forma de exposição, de que “todo começo é difícil”; enquanto ouvimos o início da primeira *mixtape* de Emicida, em que ele repete, entre o conselho e o desabafo que “é necessário voltar ao começo, quando os caminhos se confundem, quando não sabe para onde ir, tem que voltar para o começo”²⁴. Para quem ficou tanto tempo nessa página em branco, eu até que cheguei longe...

Na difícil tarefa de começar (que é sempre um *continuar*), optamos pelas experiências do *marxismo africano*. Para mapear e trazer marxistas negros de uma realidade tão diversa e complexa quanto a do continente africano seguimos as contribuições de Muryatan Barbosa e Beluce Bellucci para compreender primeiro o contexto histórico e político em que surge um particular *marxismo africano* em meio à diversidade presente no *panafricanismo*.

Importante frisar, preliminarmente, que vários dos intelectuais aqui trabalhados nasceram no Caribe, como as ilhas de Martinica e Trinidad, porém se formaram como marxistas e revolucionários desde formação intelectual e política nos EUA e Europa, mostrando como a realidade transnacional desse pensamento afrodiáspórico é uma característica marcante do *marxismo negro*.

²⁴ EMICIDA. **Para quem já mordeu um cachorro eu até que cheguei longe...** [Álbum] São Paulo: Laboratório Fantasma, 2009.

Para compreendermos a formação do *marxismo africano* e sua contribuição para o *marxismo negro*, precisamos entender o contexto de uma cultura política e intelectual efervescida pelo *panafricanismo*.

O *panafricanismo* pode ser entendido como o movimento político, teórico e cultural que mobilizou ativistas, intelectuais e artistas da diáspora negra a formular sobre questão africana, negra e colonial desde o protagonismo da própria população afrodiaspórica com vistas para a libertação negra, independência nacional, descolonização e integração africana.

Teoricamente, o panafricanismo foi uma ideologia coerente, fundamentada em alguns princípios básicos: libertação, integração, solidariedade, personalidade africana. Os quatro termos são interrelacionados e se constroem na luta política. Em suma, o que os panafricanistas diziam – com razão – é que a soberania, na África, dependia da independência nacional, sem dúvida. Mas dependia também da formação de uma nova África, federalizada e endogenamente desenvolvida e solidária, a partir da modernização de suas próprias tradições e culturas, ou seja, sua personalidade (Barbosa, 2016, p. 159)

Tentando dar conta da diversidade (política e teórica) existente dentro do *panafricanismo*, o pesquisador Muryatan Barbosa (2016) classificou o movimento em dois grandes tipos: o *panafricanismo* teórico e o político. E dividiu o primeiro ainda em três eixos: cultural, historiográfico e econômico.

A *dimensão cultural* do *panafricanismo* foi expressa pela *Renaissance* do Harlem, nos anos 1920, pela *négritude* francófona, a partir dos anos 1950 e pela introdução de elementos da cultura africana na estética de movimentos negros por toda a diáspora pós-1960, principalmente com o movimento *Black is beautiful* popularizado pelo Partido dos Panteras Negras nos EUA. Esta formação cultural panafricanista tem em comum a valorização do negro, de seu contributo cultural, da autoafirmação da identidade negra como algo positivo, de sua beleza, das artes negras, de sua espiritualidade e de elementos estéticos que remetem à cultura africana.

Se o colonialismo criou o negro, fragmentando-o de seu gênero humano universal, o tornando pura emoção e corpo, sem razão nem intelecto, inferiorizando-o ontologicamente, o panafricanismo abraçou a identidade negra e particularidade africana reinterpretando-as como positividade, beleza, e até mesmo, com capacidades superiores (principalmente nas artes e esportes, nota-se). Ao abraçar que a “emoção negra e razão é helênica”, por exemplo, o senegalês Léopold Senghor (2011, p. 75), expoente panafricanista formado pela *négritude*

francófona, reivindica uma fragmentação criada pelo próprio racismo como uma potência única existente na subjetividade negra.

O impacto *historiográfico* do panafricanismo, ainda segundo Barbosa, se deu principalmente com a centralidade de estudos voltados à compreensão do colonialismo e racismo como relações sociais formadoras e estruturantes do capitalismo e da modernidade, e de seu papel na constante reorganização global e no desenvolvimento desigual e combinado do capitalismo contemporâneo. A internacionalização do panafricanismo, assim, colocou a *questão negra* e colonial na ordem do dia de todo movimento teórico e político que se colocava como humanista, democrático ou revolucionário. O marxismo já aparece aqui como instrumento teórico formador de parte da intelectualidade panafricanista, destacamos o pioneirismo dos caribenhos C.L.R. James e Eric Williams.

Nisso reside uma das mais originais contribuições de Eric Williams e C. L.R. James: com base na leitura de Marx, eles estiveram dentre os primeiros historiadores a conectar a formação do capitalismo europeu à escravização em massa dos africanos no Novo Mundo. A escravidão negra, assim, foi alçada ao coração da gênese do mundo moderno. Ao mesmo tempo, eles também foram os primeiros a apresentar um modelo de análise que encarava os processos históricos desenrolados no espaço atlântico como uma unidade orgânica, ao apontar como eventos no Velho Mundo (Europa e África) e no Novo Mundo foram mutuamente determinantes. (Marquese, 2012, p. 349).

C.L.R. James se dispôs a analisar profundamente a Revolução Haitiana, de 1781, e colocá-la como central para compreensão da formação do capitalismo e do desenvolvimento da moderna luta de classes. Em *Jacobinos Negros*, de 1938, vemos uma revolução feita por negros numa ilha na periferia do mundo que movimentou e impulsionou os aspectos mais radicais das revoluções burguesas e das insurgências escravas. A historiografia que coloca escravizados como sujeitos revolucionários também faz análise da relação objetiva entre colonialismo e escravidão e o nascer da burguesia iluminista revolucionária:

Pouco antes de 1789, a burguesia francesa era a força econômica mais poderosa da França, e o comércio de escravos e as colônias eram a base da sua riqueza e do seu poder. O comércio de escravos e a escravidão foram a base econômica da Revolução Francesa. “Triste ironia da história humana”, comenta Jaurès (...) Aproximadamente todas as indústrias que se desenvolveram na França durante o século VIII tiveram a sua origem em bens e mercadorias destinados ou à Guiné ou à América. O capital do comércio de escravos as fertilizava; embora a burguesia comercializasse outros produtos além de escravos, tudo o mais dependia do sucesso ou da falência do tráfico (James, 2010, p. 57-58).

O historiador Eric Williams, defendeu a tese *The Economic Aspect of the Abolition of West Indian Slave Trade and Slavery*, em 1938, na Universidade de Oxford, que divergia da leitura comumente aceita pela comunidade acadêmica inglesa de que o sentimento humanitarista dos abolicionistas ingleses foi responsável por abolir a escravidão, trazendo os fundamentos materiais e motivações econômicas por trás de tal evento. Assim, rastreando o financiamento bruto de cada setor importante da Revolução Industrial mostra-nos a relação direta entre a industrialização da metrópole britânica e o comércio triangular atlântico. A tese deu origem ao livro *Capitalismo e Escravidão*, cinco anos depois, quando Williams já lecionava e morava nos Estados Unidos. O racismo seria assim consequência do colonialismo moderno, e não o contrário:

Suas feições, o cabelo, a cor e a dentição, suas características “sub-humanas” tão amplamente invocadas, não passaram de racionalização posterior para justificar um fato econômico simples: as colônias precisavam de mão de obra e recorreram ao trabalho negro porque era o melhor e o mais barato. Não era uma teoria; era uma conclusão prática extraída da experiência pessoal do fazendeiro (Williams, 2012, p. 50-51).

Outra concepção historiográfica que finca raízes no panafricanismo (tanto teoricamente, quanto cultural e politicamente) é a leitura *afrocentrada* do senegalês Cheikh Anta Diop que alça a África ao local de verdadeiro apogeu cultural e econômico da Antiguidade Clássica. “Sua base era formada por duas ideias centrais: a) a África como berço da humanidade; b) a unidade afronegra estaria fundada numa relação histórico-cultural milenar, cuja gênese estaria no Egito Antigo e na Núbia, tidas por eles como as primeiras civilizações humanas” (Barbosa, 2016, p. 153).

Por fim, tratemos da *dimensão política* do panafricanismo, que, dedicado a formular táticas e estratégicas para as lutas antirracistas e anticoloniais, em seu auge, catapultou processos históricos de independência nacional, de descolonização, e, até mesmo, de revolução socialista no continente africano. Se teoricamente o marxismo aparece como ferramenta de análise da realidade colonial desde a *totalidade*, politicamente ele também desponta como instrumento de intervenção e de transformação social.

O panafricanismo se desenvolveu em diferentes gerações, cada uma com características e prioridades próprias. A *primeira geração*, fundadora do termo panafricanismo, no final do século XIX e início do século XX, liderada por figuras como W.E.B. Du Bois e Marcus Garvey, avançou na convergência de intelectuais negros que passaram a entender as demandas do povo negro como uma necessária articulação transnacional. Esses pioneiros

promoveram a solidariedade entre os africanos e pessoas de ascendência africana na diáspora, e impulsionaram as lutas por direitos civis e políticos, com forte impacto nos EUA e na intelectualidade africana. Marcado também por uma forte presença de Igrejas e missionários, e a imensa pluralidade política e teórica que se unia em torno do objetivo comum de criar uma comunidade internacional de solidariedade antirracista.

A *segunda geração* do panafricanismo, já pós-Primeira Guerra Mundial, ficou marcada pelas tensões políticas internas representadas pelo impacto político global causado pela Revolução Russa de 1917, e influência da política externa do *Comintern* soviético, pela demarcação contra o imperialismo e sua ofensiva em território africano e pela disputa político-intelectual das duas principais referências do movimento negro estadunidense pioneiras do panafricanismo, W.E.B Du Bois, que se aproximava cada vez mais do marxismo e do socialismo, e de Marcus Garvey, que liderava o maior movimento negro de massas nos EUA e defendia um identitarismo negro separatista radical²⁵.

A *terceira geração* surge já fortemente formada pela influência da Internacional Comunista, pela formação de Partidos Comunistas (PCs) ao redor do mundo, pelos processos de libertação nacional em África, protagonismo da intelectualidade africana e com uma nova geração de líderes políticos africanos. Organizou o paradigmático Congresso de Manchester que chamou a unidade afrodiáspórica em prol da independência de todos os povos africanos da tutela colonial por todos os meios necessários. Sobre este V Congresso Panafricano:

O Congresso de Manchester, ainda presidido por Du Bois, proporcionou o surgimento internacional de uma nova liderança africana anticolonialista, onde se destacaram as figuras de Kwame Nkrumah (Gana), Jomo Keniatta (Quênia), Peter Abrahams (África do Sul), D. R. Makonnen (Etiópia) e George Padmore (Trinidad), este corresponsável com Nkrumah pelo secretariado do Congresso. O Congresso foi dominado por líderes africanos que expuseram claramente a reivindicação da independência das colônias africanas. Pela primeira vez, os africanos advertiam solenemente às potências europeias a intenção de recorrer à força para se libertar, caso os colonizadores

²⁵ Liderada por Marcus Garvey, a Associação Universal para o Progresso do Negro (UNIA, em inglês) surgiu na década de 20 e foi a primeira organização urbana negra independente de massas no país. Garvey se identificava como líder da resistência negra nos Estados Unidos e chegou se referir a Du Bois como um “mestiço preguiçoso e vendido, inimigo declarado da raça Negra” (Lamy, 2021, p. 155). O separatismo racial de Garvey se radicalizou em torno da bandeira “De volta para a África” (*Back to Africa*, em inglês), que passa a mobilizar o debate racial nos EUA. Chegou a promover uma campanha de financiamento coletivo, chamada de *Black Star Line*, para aquisição de uma frota de navios transatlânticos para a viagem de retorno do povo negro à África. No fim, quando a UNIA já não tinha mais a atenção da população negral estadunidense, Garvey explicitava todo seu reacionarismo (já avistável desde sempre pela sua romantização do passado, absolutização étnica em torno do louvor às raízes e capitalismo negro) ao se colocar publicamente como anticomunista, elogiar supremacistas brancos pela ideologia compartilhada da “pureza racial”, e chegar a se declarar fascista pela agressividade de seu nacionalismo negro (Shawki, 2017, p. 135-136).

pretendessem continuar a governar a África. O Congresso também se dirigiu ao povo africano das cidades e do campo, aos intelectuais e aos membros das profissões liberais, conclamando-os a se unirem, se organizarem e lutarem até a independência total (Lemy, 2021a, p. 157-158).

Esta terceira geração foi responsável por disseminar e tornar o panafricanismo a corrente política hegemônica no continente africano, impulsionando as lutas por independência nacional, o projeto da África unida e consolidando como referência política, teórica e cultural para movimentos negros espalhados pelo mundo todo.

Fala-se, ainda, em uma *quarta geração* do panafricanismo, que se forma já com os dilemas do que fazer com os Estados africanos pós-independência. “Se o panafricanismo de terceira geração introduziu a questão da independência, e foi vitorioso, o de quarta geração debateu-se com as questões do desenvolvimento” (Lemy, 2021a, p. 160). Se formou os debates sobre a vertente do *socialismo africano*, sobre as especificidades do neocolonialismo, nacionalismo desenvolvimentista e neoliberalismo. Atualmente, articula-se formulações para um possível *renascimento* africano, já que, pós década de 80, “as discussões sobre economia política, estratégias e ideologias, deram lugar aos debates quantitativos e microeconômicos das fórmulas salvadoras, assentes na economia liberal, apresentada como a única e indiscutível alternativa” (Bellucci, 2021b, p. 46).

Se o marxismo fez parte da formação política de parte relevante do pioneirismo panafricanista, como Du Bois, Padmore e Nkrumah, com a hegemonia do panafricanismo no continente africano, o marxismo que chegou na África pela internacionalização dos PC's e pelos próprios fluxos da diáspora passa por uma profunda recepção panafricanista, sendo, pois, ora reforçado em uma ortodoxia eurocentrada que buscava “descer” as formulações dos PC's das metrópoles e fechado para sínteses²⁶, ora enviesado por uma apropriação populista que buscou se vestir com a força política da ideologia socialista²⁷, e ora, o que interessa a nossa

²⁶ Ainda que as formulações sobre “Questão Colonial”, “Questão Nacional”, e até mesmo a “Questão Negra”, tenham sido intensamente estimuladas nos primeiros Congressos da Internacional Comunista, com impacto na militância anticolonial e antirracista, o etapismo estalinista dificultava a criação de PCs autônomos em países colonizados, levando assim “seções” dos PCs das metrópoles. Além disso, o *Comintern* muda a palavra de ordem de “classe contra classe” para “nação contra nação” devido às demandas de suas relações internacionais com os países Aliados na luta contra o fascismo, desestimulando as lutas revolucionárias na periferia colonizada para apertar a mão de nações colonizadoras.

²⁷ O assim chamado “Socialismo Africano” é o termo utilizado por parte das lideranças panafricanistas críticas ao bloco de poder capitalista, mas que não tinham no marxismo o método de análise e intervenção política, chegando a formular que não existia luta de classes na África e que o socialismo seria o projeto de voltar a um passado idílico pré-colonização.

pesquisa, enriquecido pelo movimento dialético de análise das realidades concretas e auto-organização dos oprimidos fomentadas pelo panafricanismo.

O *marxismo negro africano* então se forma com sínteses com a tradição política, teórica e cultural do panafricanismo. Ainda que crítico às perspectivas mais *culturalistas*, *essencialistas* e *espiritualistas* que conforma essa tradição, também se fez autocrítico e em movimento ao reivindicar a criatividade e autonomia frente às suas formulações políticas e análises teóricas. Como afirma Muryatan Barbosa:

Seja como for, a presença intelectual do marxismo é inegável no pensamento africano da década de 1950. Em particular, em seu conteúdo dialético, como bem demonstrou o filósofo Benoît Okolo Okonda (2010). Mas sempre de forma inovadora e crítica, buscando – como diria Cesaire – transformar o marxismo e o comunismo úteis à luta negra, e não o contrário. Foi um diálogo constante com o pensamento e a práxis dos panafricanistas e dos nacionalistas africanos (Barbosa, 2021, p. 66)

Buscando sintetizar a particularidade desse marxismo africano, tendo os percursos teóricos de Kwame Nkrumah, Amílcar Cabral e Frantz Fanon como exemplos privilegiados, Barbosa destaca a identificação do campesinato como sujeito revolucionário, o papel da cultura e da afirmação identitária, a crítica do *etapismo* e a legitimidade do *uso tático* da violência.

Um estudo mais pormenorizado pode apontar mais detalhes deste marxismo africano. Mas tem-se aí um quadro sintético, em que algumas questões se repetem nos anos 1960. A primeira delas é o papel potencialmente revolucionário dos camponeses. O segundo é o papel da cultura e da afirmação da negritude como fator de libertação, desde que entendida como elemento dinâmico e de classe. Em terceiro lugar, a inutilidade histórica da burguesia africana na era pós-colonial. Ela, incapaz de se tornar uma verdadeira burguesia nacional, produtiva e soberana, estava aderindo ao neocolonialismo. E, com isto, transformando-se numa burguesia intermediária. Em quarto lugar, a legitimidade da violência revolucionária. Por fim, o possível papel progressista que membros da pequena burguesia poderiam ter na África, desde que cometessem o “suicídio de classe”, do ponto de vista cultural e político. Sobre outros pontos pode haver discordâncias, algumas mais significativas do que outras. Todavia, pode-se dizer que estas são as teses centrais que formam o corpus do marxismo africano nas décadas de 1960 e 1970 [Em relação a estes, há três temas interligados desta tradição intelectual que merecem destaque: a) a especificidade do “capitalismo colonizador” (*settler capitalism*), sobretudo em relação à questão da terra; b) a interseção entre raça, classe e questão nacional, em sociedades multirraciais; c) a relevância do fator migratório na força de trabalho.] (Barbosa, 2021, p. 75)

Em curso sobre *O marxismo e o pensamento libertário em África*, Beluce Bellucci (2022) diferencia o *socialismo africano* de um *socialismo científico*, sendo este representado principalmente por Fanon, Cabral, Samora Machel, Agostinho Neto e um Nkrumah tardio.

Delimitaremos então a este mapeamento sobre o *marxismo negro* na África, seguindo as indicações de Bellucci e Barbosa, a partir dos assim conhecidos *clássicos do marxismo africano*:

Várias das questões aqui levantadas como parte do marxismo africano foram ali trabalhadas de forma independente ou em diálogo com os autores citados como os “clássicos”: Fanon, Nkrumah, Cabral. Em relação a estes, há três temas interligados desta tradição intelectual que merecem destaque: a) a especificidade do “capitalismo colonizador” (“*settler capitalism*”), sobretudo em relação à questão da terra; b) a interseção entre raça, classe e questão nacional, em sociedades multirraciais; c) a relevância do fator migratório na força de trabalho (Barbosa, 2021, p. 16).

O contexto da Revolução Argelina fez de Frantz Fanon (1925-1961) um revolucionário. Nascido na Martinica, uma ilha caribenha colonizado pela França, cursou medicina psiquiátrica em Lyon e dirigiu um hospital psiquiátrico argelino, próximo à capital Argel. Em 1953, então, Fanon se muda para Argélia, um ano antes de eclodir a Revolução.

O país norte-africano, culturalmente formado na África árabe, de origem muçulmana e forte presença do islamismo, herdara uma “tradição libertária das tribos dos desertos e das montanhas” (Mustafa Yazbek, 2010, p. 23) que resistiram intensamente à conquista francesa até 1871, ano da última grande insurreição contra os invasores²⁸. Enquanto seus colonos e soldados europeus herdaram uma tradição de repressão contrarrevolucionária que contradizia o pretense discurso de uma França progressista vanguarda da democracia liberal.

Chegaram à Argélia tropas de elite francesas, como as unidades de paraquedistas, que também se utilizavam de terrorismo, além de tortura sistemática e de massacres. É importante lembrar que 1954 também foi o ano da derrota francesa em Dien Bien Phu, na Indochina [atual Vietnã], um golpe poderoso no colonialismo francês.

Entre os torturadores nazistas da Gestapo, os franceses da Argélia e os norte-americanos no Vietnã, as diferenças se mostram insignificantes. Uma mesma degradação humana, produto do capitalismo e de seu domínio social, provocou a tortura e o assassinato de centenas de milhares de argelinos, submetidos a torturadores que não tinham qualquer preocupação em respeitar o semelhante (Yazbek, 2010, p. 47; 67).

O psiquiatra Fanon atendia militantes argelinos torturados e oficiais franceses torturadores, o que o levou a refletir seriamente em toda sua obra sobre a dialética da opressão colonial que desumaniza negros colonizados, mas também brancos colonizadores, como Faustino (2013, p. 221) explica:

²⁸ Ano em que a República Francesa tem que lidar com invasores prussianos e com revolucionários parisienses que se levantaram na Comuna de Paris e seus impactos.

avisa Fanon, que se o colonialismo reserva ao Negro um complexo de inferioridade, reserva ao Branco de igual maneira, um complexo de superioridade, fazendo com que, cada qual a partir de sua neurose, vivencie a alienação da sua humanidade. A subjetividade do Branco também é neuroticamente marcada pelo racismo, fazendo com que ele transfira ao Negro (ou Outro) àqueles tributos – considerados inferiores ou indesejáveis – próprios de todas as sociedades, mas que a sociedade ocidental quer negar em si própria. É neste contexto que o Branco desenvolve uma fobia em relação ao negro.

Clandestinamente, Fanon se juntou aos revolucionários argelinos, e não tardou a se oficializar como membro da Frente de Libertação Nacional. Com a tarefa de correspondente internacional, se exilou na Tunísia e passou a trabalhar para o jornal *El Moudjahid* que servia como veículo de propaganda da Revolução com forte impacto no movimento “terceiro-mundista”. Este movimento de captação de solidariedade internacional e de formação de uma frente subsaariana de apoio à causa argelina causou, dialeticamente, o impacto de impulsionar as centelhas revolucionárias da luta anticolonial que se espalharam por toda África, pelos ventos da diáspora negra e pela esquerda marxista internacional. Não à toa Amílcar Cabral chamou a Argélia revolucionária de “Meca da revolução”²⁹.

O processo histórico de libertação do povo argelino trouxe certas lições para o marxismo que impactaram especialmente a produção intelectual de Frantz Fanon. Identificamos algumas delas: papel tático da violência revolucionária; relações entre revolução permanente e movimentos democráticos; papel instrumental do nacionalismo dos oprimidos; cultura e identidade na luta de classes; potências e contradições da religiosidade; diversidade e concretude do sujeito revolucionário e papel do campesinato; internacionalismo revolucionário e experiência de autogestão (esta última de menos impacto na obra de Fanon tendo em vista seu falecimento prematuro que o impediu de acompanhar os desafios de construção de uma Argélia independente e socialista).

Sua experiência como jovem estudante de psiquiatria entre dois mundos, o negro colonizado e o branco metropolitano, deu origem ao livro *Peles Negra, Máscaras Brancas* (1952) que marca diferentes tradições teóricas da intelectualidade negra ao refletir sobre identidade racial, experiência colonial, ontologia e desumanização do negro, sociogênese racial e colonial de síndromes e patologias mentais e a dialética dos processos de racialização.

²⁹ GREENLAND, Hall. **Após a independência, a Argélia iniciou um experimento de socialismo autogerido.** Traduzido por Gercyane Oliveira. Disponível em: <<https://jacobin.com.br/2023/10/apos-a-independencia-a-argelia-iniciou-um-experimento-de-socialismo-autogerido/>>. Acesso em 27 de novembro de 2023.

Sua experiência como militante revolucionário da Frente Nacional de Libertação argelina, originou seus textos políticos, organizados em livros como *Em Defesa da Revolução Africana* (1959) e *Escritos Políticos* (2021), e a obra *Os Condenados da Terra* (1961), onde ele reflete sobre tática, estratégia e dilemas da luta anticolonial revolucionária. Sobre esse momento da obra de Fanon, Faustino (2021, p. 23) sintetiza:

No plano político interno, tratava-se, em primeiro lugar, de afirmar um nacionalismo secular e humanista no interior de uma revolução baseada na identidade muçulmana. O marxismo, aqui “estendido” à situação colonial, foi o instrumento inquestionável que permitiu a chamada análise concreta da situação concreta do colonialismo. No plano externo, tratava-se de legitimar, tanto para o povo argelino quanto para a comunidade internacional em geral – na qual se destacam os fóruns multilaterais como a ONU e as instituições criadas em torno do panafricanismo –, a necessidade, a viabilidade e a legitimidade da Revolução Argelina.

Na Costa do Ouro do Império Britânico na África, território *Ashanti* e *Yorubá*, com o realizar das lutas por independência, nasceu Gana. O colonialismo inglês, diferente do francófono, incorporava técnicas mais sofisticadas de dominação, assimilando *chefes tradicionais* (inventando o *tribalismo*³⁰) aos interesses da administração da metrópole, intensificava a superexploração humana e ambiental e aplicava políticas de austeridade *apenas* em momentos de crise. Esta relação de colonialismo da *commonwealth* britânica, permitia que filhos de alguns grupos sociais nativos pudessem se formar no exterior, inclusive para voltarem como administradores.

Assim, Kwame Nkrumah, se construiu filho de Gana, antes mesmo dela nascer. Se mudou da colônia aos 25 anos para completar os estudos nos Estados Unidos, se formando em Artes, Economia e Sociologia. Começou a militar organicamente em associações de estudantes africanos, teve contato com as ideologias políticas de sua época que pululavam em meio às lutas negras antirracistas e organizações revolucionárias proletárias. Se fez panafricanista, e passou a flertar com o marxismo-leninismo, mas também com algumas propostas do

³⁰ “É necessário distinguir entre tribos e tribalismo. O clã é a extensão da célula familiar, enquanto a tribo é a extensão étnica do clã através de um território. Anteriormente à penetração imperialista em África existiam as tribos, mas não tribalismo, no sentido moderno do termo. O tribalismo é um produto do colonialismo, que se serviu de sobrevivências feudais e tribais para lutar contra a pressão dos movimentos de libertação nacional” (Nkrumah, 2018, p. 74).

*garveyismo*³¹. Ao cursar Direito em Londres, ficou admirado com a resistência anticolonial pacifista promovida por Gandhi³².

Entre tantas influências, que de fato se expressam em sua formação política, o panafricanismo foi central. Deveria voltar a África e somar à luta anticolonial. Mesmo defendendo que a libertação nacional na Costa Oure não deveria ser um processo de luta armada e violenta, sua irredutibilidade em defesa da independência imediata o fez ser visto como um radical. Fundou, então, o Partido da Convenção do Povo – CPP, em 1949, para travar a luta pelas vias democráticas. Em 1957, nasce a República do Gana, primeiro país africano a conquistar sua independência. Kwame Nkrumah liderou a presidência do país até sofrer um golpe um militar, em 1966. Não foi mera coincidência que o golpe se deu em momento que Nkrumah estava se aproximando cada vez mais do marxismo, inclusive estando em viagem pelos países socialistas no momento que se consolidou o golpe. O que parecia ser o fim da trajetória política de Nkrumah, marcou o início de sua fase plenamente marxista.

Não é de se surpreender então que em fevereiro de 1966, enquanto fazia uma simbólica viagem até o Vietnã para visitar o líder revolucionário Ho Chi Min, segundo documentos demonstrados por Mwakikagile (2015), que os Estados Unidos tenham conspirado junto à oposição, exército e polícia 11 de Gana para o Golpe de Estado que derrubou o primeiro presidente nacional: “quando ele tentou diminuir a dependência do país em relação ao Ocidente, fortalecendo laços militares e econômicos com a União Soviética, China e Alemanha Oriental, ele efetivamente selou seu destino” (BLUM *apud* MWALIKAGILE, 2015). Segundo os documentos, o próprio presidente Lyndon Johnson dos Estados Unidos esteve envolvido no plano para sua derrubada (Pedro Barbosa, 2019, p. 95).

Em 1965, o líder ganês já havia chamado a atenção das forças imperialistas com sua retumbante obra *Neocolonialismo, Último Estágio do Imperialismo*, título em óbvia referência à obra de Lênin. Neste livro ele faz uma análise minuciosa dos mecanismos de dominação das potências capitalistas sob as nações africanas formalmente independentes, argumentando que o colonialismo deu lugar à hegemonização do capital financeiro imperialista liderado agora,

³¹ “Nkrumah stated in his *Autobiography* that his intellectual influences during this period included Karl Marx, Lenin, and Mazzini. However, it was *Philosophy and Opinions of Marcus Garvey*, published in 1923, that deeply impacted him. 67 At this particular juncture, Garvey’s discourse of racial self-assertion considerably influenced Nkrumah. It was expressed in a sense of racial pride in the young Nkrumah and optimism for the future of the African continent. However, Nkrumah was later to prove himself to be diametrically opposed to Garvey on the ideological question of European involvement in the development of Africa” (Ama Biney, 2011, p. 18)

³² “In Nkrumah’s private notebook, written in 1950, he wrote several paragraphs defining Gandhi’s moral and political vision. He claimed, “To Gandhi non-violence was much more than a weapon; it was part of a religious way of life which he called Satyagraha. The word Satyagraha is Sanskrit in origin— a combination of saty (truth) and agraha (insistence)”. Nkrumah believed in the moral correctness of nonviolence but did not uphold the religious steadfastness of Gandhi” (Biney, 2011, p. 40).

não mais pelas antigas metrópoles, mas pelos EUA, e que sua fase já neocolonial possui especificidades de “obter o colonialismo de fato pregando, ao mesmo tempo, a independência” (Nkrumah, 1967, p. 283), mantendo os países africanos em situação de subalternização política, econômica e cultural.

Ele elenca as técnicas e ferramentas desse neocolonialismo: os “tentáculos de *Wall Street*” e seu “governo invisível” da capital financeiro; as “ajudas multilaterais” com suas altas taxas de juro e condições de interferência doméstica; os instrumentos de cooptação do operariado, como os partidos da social-democracia; a imprensa monopolista ocidental, o cinema *hollywoodiano*, e o evangelismo cristão, que exercem uma “guerra psicológica” e, quando necessário, os assassinatos políticos e golpes de estado (Nkrumah, 1967).

Ao demonstrar o tamanho colossal do inimigo a ser enfrentado, Nkrumah, entretanto, não se recai em pessimismo e conclui com a tese de que as histórias das experiências revolucionárias (elencando as Revoluções Russa e Chinesa, além das lutas por libertação nacional africanas e experiências de insurreição na Colômbia e Venezuela e a resistência anticolonial vietnamita) demonstram que o neocolonialismo não é a evolução do imperialismo, mas seu definhamento³³:

Todos esses exemplos comprovam, fora de dúvida, que o neocolonialismo não é um indício de força do imperialismo, mas seu último e repugnante estertor. Demonstra sua incapacidade de dominar por mais tempo utilizando os métodos antigos. A independência é um luxo que ele não pode mais admitir nos povos sujeitos, de modo que mesmo o que ele afirma ter “concedido”, procura tomar (Nkrumah, 1967, p. 297).

Em seu exílio, Nkrumah, enfim, redige um verdadeiro manifesto para a revolução socialista panafricana. Publicado em 1970, *Luta de Classes em África*, lança mão de uma análise rigorosamente marxista das lutas de classes africanas, dando especial ênfase na caracterização política das burguesias nacionais, dos exércitos permanentes, da formação racial das classes e, mudando de posição, defesa da luta armada revolucionária.

A experiência de vivenciar um golpe de estado levado a cabo por forças internas que lutaram contra a colonização, mas se mostraram estreitamente orgânicas ao neocolonialismo, fez com que Nkrumah voltasse sua atenção para as contradições internas entre classes, fazendo o balanço crítico de que as lutas por independência nacional criaram uma cultura política de

³³ Em outro livro posterior: “Se o imperialismo não é senão o capitalismo agonizante, o neocolonialismo é o colonialismo agonizante, e a intensidade das suas contradições internas conduz a sua destruição” (Nkrumah, 1967, p. 88).

unidade do povo, sem dar a devida atenção às contradições estruturais e polarizadas internas. Ele caracteriza a formação da burguesia nacional como estruturalmente dependente e submissa da burguesia imperialista, sem nenhum compromisso progressista ou democrático. Caberia então aos revolucionários africanos diferenciar as diferentes classes em meio à unidade nacional anticolonial, tomar a vanguarda dos processos de independência e romper tão logo com os setores da burguesia³⁴.

Ele caracteriza o Exército como uma força política, não apenas um instrumento. Indo na contramão da história de formação dos estados nacionais africanos, e de sua própria experiência enquanto governante com tendências autoritárias³⁵, que por terem sido formados por forças armadas guerrilheiras, e com a constante necessidade de resistir às intencões contra as soberanias nacionais e o direito à autodeterminação, acabaram constituindo “exércitos permanentes” que se movimentam politicamente como aliados das burguesias nacionais e imperialistas³⁶.

Kwame Nkrumah passa a radicalizar as disputas com as próprias ideologias consideradas progressistas africanas, colocando a defesa do socialismo científico contra as *ideologias burguesas da Negritude francófona e do Socialismo Africano*:

Ao adotar servilmente ideologias da burguesia europeia, a burguesia africana criou certos mitos, desenvolvidos em um contexto africano, que refletem bem a mentalidade burguesa africana. A pretensa teoria da “negritude” é o exemplo mais flagrante disto. Esta pseudoteoria pretende conciliar a classe média africana, dominada por estrangeiros, com a ideologia burguesa francesa. Esta concepção contrarrevolucionária, irracional e racista, imbuída de valores ocidentais, reflete bem a confusão que reina no espírito de determinados intelectuais africanos de expressão francesa; e faz, além disso, uma descrição equivocada da personalidade africana. O “socialismo africano” é uma outra concepção inconsequente e sem fundamentos, que pretende

³⁴ “Se estes dirigentes revolucionários se aliaram à burguesia nacional, durante as lutas para a independência nacional, separaram-se dela imediatamente após a conquista da independência, firmemente decididos a lutar pelos ideais socialistas” (2018, p. 30). “Apesar de ter participado nas lutas de libertação, antes da independência, o proletariado africano não assumiu ainda a liderança como classe” (2018, p. 65-66). “De fato, é impossível dissociar os interesses da burguesia africana dos do capitalismo monopolista internacional. O declínio de uma trará o declínio do outro” (2018, p. 78).

³⁵ “Isso [aproximação ao socialismo] levou a uma radicalização das relações entre governo e oposição em Gana. Os anos subsequentes foram marcados então por ações terroristas e tentativas de assassinato, por parte da oposição, e por prisões políticas e uma escalada autoritária, pelo lado do governo. Birmingham (1998) aponta o ano de 1964 como o auge dessa radicalização, quando o governo declarou a via de partido-único no país para minimizar a ação da oposição organizada” (Barbosa, 2019, p. 94).

³⁶ “A África é atualmente o teatro de lutas que opõem os imperialistas e as massas africanas. A agressão imperialista não tem apenas assumido a forma de golpes de Estado, manifesta-se também pelo assassinato de dirigentes revolucionários e do estabelecimento de centros de informação” (p. 63). “Golpes de Estado neocolonialistas e burgueses são perpetrados por militares, para impedir qualquer tomada de poder pelo povo e pelos socialistas” (2018, p. 75).

demonstrar a existência de uma forma de socialismo exclusivamente reservada à África e que está baseada nas estruturas comunitárias e igualitárias da sociedade africana tradicional. O mito do socialismo africano é utilizado com o fim de negar a luta de classes e espalhar a confusão no espírito dos verdadeiros militantes socialistas (2018, p. 39-40).

Porém, notamos que o socialismo científico de Nkrumah foi permeado pelas leituras mecanicistas colocadas pelo *marxismo oficializado*, principalmente na concepção linear e etapista da história, levando a defesas radicais de um progressismo objetivo das forças produtivas e da necessidade da industrialização para formação do sujeito revolucionário do socialismo³⁷.

Ainda assim, a análise materialista de Nkrumah sobre a formação racial das classes sociais africanas é, até hoje, uma profunda contribuição ao marxismo e às ciências sociais. Soma-se também o horizonte estratégico de uma *revolução do Mundo Negro* como contributo às lutas antirracistas. O ganense coloca as relações estruturais entre classe e raça em perspectiva histórica e processual para concluir que “a escravidão e a dominação racista colonial são, portanto, a causa, e não a consequência, do racismo (2018, p.42)”. O racismo não seria herança do colonialismo e da escravidão, mas uma moderna invenção capitalista para legitimar as novas formas de controle do trabalho desde a necessidade de hierarquização entre forças de trabalho, e entre povos e territórios passíveis de dominação:

Um exemplo clássico é a África do Sul e a dupla exploração, de classes e racial, da qual sofrem os sul-africanos. Tal situação repete-se nos EUA, nas Antilhas, na América Latina e por toda parte onde o desenvolvimento das forças de produção engendrou uma estrutura social racista. Nestes países, a posição social é função do grau de pigmentação da pele. A cor serve para avaliar o lugar ocupado na hierarquia social. Os sistemas sociais baseados na discriminação racial são o resultado de um desenvolvimento econômico capitalista, e não da colonização. Porque aí a exploração social está baseada em uma discriminação racial; em tais sociedades, a exploração capitalista e a opressão racial caminham de mãos dadas. Para colocar fim a isto basta abolir um destes tipos de exploração. No mundo moderno, a luta das raças tornou-se parte integrante da luta de classes. Em outras palavras: o problema racial é simultaneamente um problema de classes (Nkrumah, 2018, p. 41).

Dessa forma, Nkrumah seguiu defendendo o projeto de unidade africana, em torno do panafricanismo, mas também percebe que o horizonte da luta antirracista que unifica os povos

³⁷ “Sabe-se de cinco grandes tipos de relações de produção: o comunismo primitivo, o escravismo, o feudalismo, o capitalismo e o socialismo. Este último conduz ao comunismo. A luta de classes é o resultado do surgimento da propriedade privada e do declínio da sociedade de tipo comunitário, em proveito das sociedades escravagista e feudal” (2018, p. 27). “Há certos fatores que fazem acelerar o processo da revolução socialista: o mais importante é o desenvolvimento capitalista e a industrialização, que, ao provocar a ampliação da classe operária, favorece o surgimento de futuros dirigentes da revolução proletária” (2018, p. 99).

negros em diáspora no mundo todo - *Mundo Negro* - deve ser da construção revolucionária de uma “sociedade não racial”³⁸, só possível pela transição socialista: “A luta revolucionária africana não é uma luta isolada; não faz apenas parte da revolução socialista mundial, mas também da revolução do Mundo Negro (...) O objetivo principal dos revolucionários do Mundo Negro deve ser a libertação e a unificação totais da África sob a direção de um governo panafricano socialista” (2018, p. 106-107).

Nas colônias portuguesas, vemos uma intelectualidade marxista formada pelo marxismo-leninismo da Internacional Comunista³⁹, que organizaram lutas armadas pela independência e alavancaram⁴⁰ - e se fortaleceram com - a Revolução dos Cravos que derrubou a ditadura salazarista de Portugal.

Amílcar Lopes Cabral nasceu na Guiné, em 1924, e passou sua infância em Cabo Verde, então colônias de Portugal. Muda-se para Lisboa para estudar agronomia e engenharia hidráulica, onde participa de campanhas pela paz, movimentos da juventude progressista e grupos de estudos africanos formadores de uma geração de revolucionários das colônias portuguesas, como a *Casa D’África* e a *Casa dos Estudantes do Império* (Carlos Comitini, 1980). Essas iniciativas foram centrais para a formação política de Amílcar Cabral, que formularia ainda sobre a centralidade da questão cultural para a revolução africana.

A formação em Agronomia possibilitou com que Cabral trabalhasse no recenseamento agrícola da Guiné, o que lhe permitiu conhecer a realidade material do povo guineense, a natureza da exploração econômica colonial e o protagonismo da classe trabalhadora camponesa na formação social de Guiné. A artista e arquivista Filipa César chama os estudos agrônômicos de Amílcar Cabral de uma “Agronomia da Libertação”:

Agindo sob as restrições do Portugal ditatorial, a sua atividade como agrônomo era subversiva – promoveu a luta de libertação desde dentro,

³⁸ “O aparecimento de uma sociedade não racial só pode ser fruto de uma ação revolucionária conduzida pelas massas. Não será nunca uma dádiva da minoria dirigente, porque é impossível separar as relações raciais das relações de classe que as sustentam” (2018, p. 42).

³⁹ Exemplos outros como os de Agostinho Neto (1922-1979), do Movimento Popular de Libertação da Angola – MPLA; e Samora Machel (1933-1986), da Frente de Libertação de Moçambique – FRELIMO.

⁴⁰ Referência à *Teoria da Alavanca*, de Marx, já citada nesta exposição: “Por muito tempo, acreditei que fosse possível derrubar o regime irlandês pela ascendência da classe trabalhadora inglesa. Sempre defendi esse ponto de vista no *New York Tribune*. Um estudo mais profundo agora me convenceu do contrário. A classe trabalhadora inglesa nunca realizará nada antes que ela se livre da Irlanda. A *alavanca* deve ser aplicada na Irlanda. É por isso que a questão irlandesa é tão importante para o movimento social em geral” (Marx *apud* Anderson, 2019, p. 222). Segundo Gustavo Durão: “A sua ação [de Cabral] no PAIGC foi, fundamentalmente, o que propiciou uma série de inovações no pensamento anticolonial, e uma militância que impactou no fascismo do governo português e culminou na Revolução dos Cravos em abril de 1974” (Durão, 2017, p. 04).

utilizando os recursos coloniais para informar e reforçar o movimento de libertação. Cabral define erosão, o deslocamento do solo da superfície da terra por agentes naturais como água e o vento, como um fenômeno natural que “se realiza lenta e gradualmente no seio do equilíbrio solo-vida-clima”. Este equilíbrio natural pode ser ameaçado pela erosão provocada pela intervenção humana. Os trabalhos de Cabral que documentam a perda de equilíbrio produzida pela intervenção colonial devem ser lidos no contexto de um sistema opressivo que utilizava a censura para impor o seu poder (César, 2020, p. 10).

Em 1956, Cabral participa da fundação do Partido Africano da Independência da Guiné e Cabo Verde – PAIGC, que impulsiona a criação, um ano depois, em Lisboa, do Movimento Anti-Colonialista – MAC. Em 1963, o PAIGC dá início à luta armada pela independência das colônias portuguesas de Guiné e Cabo Verde.

Em 1966, Amílcar Cabral dirige a delegação do PAIGC à Cuba para a Organização Tricontinental de Solidariedade dos Povos da Ásia, África e América Latina, onde seus discursos foram recepcionados por revolucionários e cientistas políticos e sociais do mundo todo como “contribuição teórica original no plano histórico-filosófico, no que respeita à análise da marcha da luta dos movimentos de libertação nacional em África e dos fundamentos e objetivos da luta” (Comitini, 1980, p. 09).

Em seus discursos, Cabral estabeleceu os princípios fundamentais nos quais a luta do PAIGC estava baseada. Seu objetivo era formular uma teoria revolucionária, com base no marxismo, que explicasse e apontava os horizontes da luta armada⁴¹ anticolonial em África. Em *A Arma da Teoria* (1966), então, trouxe importantes contribuições sobre o caráter do colonialismo, as particularidades do neocolonialismo e a especificidade do colonialismo português com sua dominação do tipo *assimilacionista*.

Cabral enfatizou o papel dos camponeses e trabalhadores urbanos nessa luta⁴², mas também reconheceu, assim como Fanon, o potencial dos membros da pequena burguesia, desde que estes abandonassem sua posição privilegiada em favor da militância partidária em prol do

⁴¹ “A via normal da libertação nacional, imposta aos povos pela repressão imperialista, é a luta armada” (Cabral, 1980a, p. 39). “O fato de travarmos uma luta armada de libertação em nada modifica o caráter essencialmente político do nosso combate. Pelo contrário, acentua-o” (Cabral, 1980a, p. 44).

⁴² “Essa classe trabalhadora [operários citadinos e proletários agrícolas], qualquer que seja o grau de desenvolvimento da sua consciência política, parece constituir a verdadeira vanguarda da luta de libertação nacional no caso neocolonial. Ela não poderá, no entanto, realizar completamente sua missão no quadro dessa luta (que não acaba com a independência) se não se aliar solidamente com as outras camadas exploradas: os camponeses em geral (servos, rendeiros, parceiros, pequenos proprietários agrícolas) e a pequena burguesia nacionalista. A realização dessa aliança exige a mobilização e a organização das forças nacionalistas no quadro (ou pela ação) duma organização política forte e bem estruturada” (Cabral, 1980a, 37).

povo, o que ele chamou de promover um “suicídio de classe”⁴³. Frisou, porém, que esta burguesia nacional seria mais orgânica às forças do capitalismo estrangeiro no neocolonialismo e deveria ser derrotada pela luta socialista. A luta socialista em realidades coloniais era afirmada desde uma leitura bem atenta de Cabral quando à historicidade dos modos de produção, suas coexistências múltiplas e a possibilidade de “saltos” históricos não restritos à linearidade etapista (Cabral, 1980a, p. 29).

Outro ponto que aparece com centralidade na obra de Cabral é a questão da cultura. Ele analisa que toda dominação colonial precisa necessariamente destruir a cultura do colonizado, diretamente pelas vias do extermínio, ou indiretamente pelas vias assimilacionistas. Cabral defende a cultura popular como prática de resistência política contra a dominação colonial, desempenhando um papel crucial no processo de libertação. Essa própria deveria ser vista como uma *ação cultural*. Para o revolucionário guineense: “O valor da cultura como elemento de resistência ao domínio estrangeiro reside no fato de ela ser a manifestação vigorosa, no plano ideológico ou idealista, da realidade material e histórica da sociedade dominada ou a dominar” (Cabral, 1980b, p. 56).

Para se descolonizar deveria haver um processo *reafricanização* da cultura do povo dominado. Porém, Cabral não se deixa cair em leituras culturalistas ou essencialistas da tradição, a percebe sempre como fruto de conflitos, e que há elementos culturais que devem ser criticados quando estes agem no sentido de cristalizar práticas conservadoras e opressoras, que a cultura de um povo que foi colonizado não pode apenas voltar ao passado, mas se reerguer com vistas para o progresso, e vê no racismo⁴⁴ e tribalismo instrumentos de dominação da cultura burguesa e colonial que deverão ser erradicados pelas culturas populares africanas, plurais em sua diversidade e complexidade cultural.

Amílcar Cabral sintetiza:

O movimento de libertação deve, como já dissemos, basear a sua ação no conhecimento profundo da cultura do povo e saber apreciar, pelo seu justo valor, os elementos dessa cultura, assim como os diversos níveis que atinge em cada categoria social. Deve igualmente ser capaz de distinguir, no conjunto dos valores culturais do povo, o essencial e o secundário, o positivo e o negativo, o progressista e o reacionário, as forças e as fraquezas, tudo isso

⁴³ “Essa alternativa – traír a revolução ou suicidar-se como classe – constitui o dilema da pequena burguesia no quadro geral da luta de libertação nacional” (Cabral, 1980a, p. 41).

⁴⁴ “Permanência objetiva de agentes e de sinais de dominação estrangeira (colonos que conservam seus privilégios, forças armadas, discriminação racial)” (Cabral, 1980a, p. 37). “O domínio colonial imperialista tentou criar teoria que, de fato, não passam de grosseiras formulações do racismo e se traduzem, na prática, por um permanente estado de sítio para as populações nativas, baseado numa ditadura ou democracia racista” (Cabral, 1980b, p. 56).

em função das exigências da luta e para poder centrar a sua ação no essencial sem esquecer o secundário, provocar o desenvolvimento dos elementos positivos e progressistas e combater, com diplomacia mas rigorosamente, os elementos negativos e reacionários; e, finalmente, para que possa utilizar eficazmente as forças e eliminar as fraquezas, ou transformá-las em forças (1980b, p. 67).

Amílcar Cabral não chegou a ver as independências das colônias portuguesas. Assassinado em janeiro de 1973, por infiltrados do governo português, que em depoimento afirmaram terem negociado com Portugal a independência de Guiné-Bissau em troca do extermínio do PAIGC (Comitini, 1980, p. 18). Guiné-Bissau conquistou sua independência em 1973, antes mesmo da Revolução dos Cravos em Portugal, enquanto Angola, Moçambique, São Tomé e Príncipe, e Cabo Verde tornaram-se independentes poucos anos depois.

Enquanto a intelectualidade marxista africana lidava com questões como colonialismo e lutas por independência nacional, reivindicando bastante o nacionalismo dos oprimidos como organizador central, já que o racismo ali era uma ferramenta do invasor estrangeiro, nos Estados Unidos, a intelectualidade revolucionária teve que lidar com questões como identidade racial, nacionalismo negro, racismo institucional e particularidades do papel do racismo em uma economia plenamente capitalista e formalmente democrática.

Reconhecido como um dos pioneiros da sociologia nos EUA, William Edward Burghardt - W. E. B. - Du Bois frequentou grandes instituições educacionais como Fisk e Harvard. Além disso, foi um dos fundadores da Associação Nacional para o Progresso de Pessoas de Cor (*Association for the Advancement of Colored People*, NAACP), em 1908 (Prefácio de Silvio de Almeida na obra: Du Bois, 2021). Após sua visita à União Soviética em 1926, ele passou a defender o socialismo como um caminho para a emancipação das massas negras estadunidenses, o que gerou conflitos dentro da NAACP e levou à sua exclusão da organização, além de atrair a atenção do FBI.

Suas contribuições teóricas mais influentes foram a ideia da *dupla consciência* (Du Bois, 2021) do negro e análise do processo de transição, com uma *contrarrevolução*, do fim da escravidão para o racismo (segregacionismo legal e linchamentos) durante a *Reconstrução* (Du Bois, 1935).

A "dupla consciência" refere-se à contradição enfrentada pelos negros americanos, que precisam conciliar sua identidade comunitária com sua identidade nacional. Foi a forma que Du Bois encontrou para expressar a realidade fragmentada de um povo em diáspora, que ao mesmo tempo que se produz em meio à cultura do lugar em que nasceu, esse processo se dá

em meio a complexas sínteses com a cultura de todo um povo que foi inferiorizado e marginalizado. Nessa fase da obra de Du Bois, já próximo ao marxismo, mas vacilante, ele explica a existência de uma *linha de cor*, como se o racismo criasse um véu que separa a experiência do ser negro do ser branco, contribuindo para o debate das produções de diferenças ontológicas e processos de subjetivação causadas pela experiência racial da modernidade. Esse véu, ainda, agiria como a dimensão ideológica do racismo que impede ver a realidade em sua totalidade concreta, por se apresentar sempre fragmentada, redefinindo a experiência humana em uma cisão de condições existenciais que Du Bois chama de “almas”.

Para Du Bois, assim, ser negro nos EUA seria possuir uma *dupla consciência*:

uma sensação peculiar, essa consciência dual, essa experiência de sempre enxergar a si mesmo pelos olhos dos outros, de medir a própria alma pela régua de um mundo que se diverte ao encará-lo com desprezo e pena. O indivíduo sente sua dualidade — é um norte-americano e um negro; duas almas, dois pensamentos, duas lutas inconciliáveis; dois ideais em disputa em um corpo escuro, que dispõe apenas de sua força obstinada para não se partir ao meio. A história do negro norte-americano é a história desse conflito — desse desejo de tomar consciência de si mesmo como homem, de fundir esse duplo eu em um único indivíduo, melhor e mais verdadeiro. Com essa fusão, ele espera que nenhuma de suas antigas partes se perca. Ele não africanizaria a América, pois os Estados Unidos da América têm muito o que ensinar ao mundo e à África. Ele não clarearia sua alma negra em uma torrente de americanismo branco, pois sabe que o sangue negro tem uma mensagem para o mundo. Ele simplesmente deseja tornar possível para um homem ser ao mesmo tempo negro e norte-americano, sem ser insultado ou escarrado por seus compatriotas, sem ter as portas da oportunidade batidas de forma brusca em sua cara (Du Bois, 2021, p. 21-22).

Outro importante líder antirracista foi George Padmore, caribenho, de Trinidad, estudou nos EUA, onde esteve ligado ao Partido Comunista dos Estados Unidos na década de 1920 e desempenhou um papel fundamental na formulação da *Questão Negra* dentro da Internacional Comunista (rompeu com o *Commintern* em 1933 pela política de aliança com países imperialistas⁴⁵). Mais tarde, Padmore, agora já tendo passagem por Alemanha (onde ficou preso por 6 meses pelo regime nazista), França e URSS, juntamente com WEB Du Bois, se tornou liderança política do movimento panafricanista, defendendo uma abordagem que combinasse os princípios do comunismo e do panafricanismo como horizonte da libertação dos

⁴⁵ “In the mid-1930s, however, Padmore's break with the Comintern had the virtue of standing in opposition to a real betrayal by Stalinism and to the flocks of social democrats who delighted in this betrayal of revolution during the period of the Popular Front. Padmore took issue with Stalinism while illusions in it were at their height. His opposition became still more sharply focussed in 1934 when the USSR undermined its own creation, the League Against Imperialism, at the same time as it entered the previously despised League of Nations — for Padmore, 'the beginning of the Soviet rapprochement with Britain and France in face of the growing menace of the Axis powers’” (Trehwela, 1988, p. 44).

povos negros e coloniais subalternizados pelo capitalismo, imperialismo e neocolonialismo (Trehwela, 1988). Como vemos em debate com a tese do nacionalismo negro, com os comunistas, Padmore propõe a síntese do melhor panafricanismo:

Em nossa luta por liberdade nacional, redenção de nossa dignidade humana e social, o Panafricanismo oferece uma alternativa ao Comunismo por um lado e ao Tribalismo de outro. Rejeita tanto o racismo branco e o chauvinismo negro. Defende a coexistência racial sob as bases da absoluta igualdade e respeito pela personalidade humana. O Panafricanismo observa além das narrativas reducionistas de classe, raça, tribo e religião. Em outras palavras, busca oportunidades iguais para todos. O talento será recompensado com base no mérito. Sua visão se projeta para além das limitadas fronteiras do estado-nação. Sua perspectiva engloba a federação dos países autogovernados e regiões que terão sua junção nos Estados Unidos da África (Padmore, 1956, p. 379, tradução nossa⁴⁶).

Em Londres, estreitou relações com Kwame Nkrumah, que o levou a se mudar definitivamente para Gana, para ajudar no processo de independência, como assessor no primeiro Presidente do país africano.

Cyril Lionel Robert – C.L.R. – James (1901-1989) nasceu em Trinidad e Tobago, onde trabalhava como jornalista esportivo. Foi amigo de infância de George Padmore, com quem manteve relações por toda a vida. Aos 30 anos, muda-se para Inglaterra e começa a militar no Partido Trabalhista Independente (*Independent Labor Party*, em inglês) e na pequena organização trotskista chamada Grupo Marxista (*Marxist Group*). Neste período ele escreveu suas duas maiores contribuições teóricas na forma dos livros *Jacobinos Negros* (1938) e *World Revolution* (1937).

Foi um dos fundadores da IV Internacional, em 1938, e logo se mudou para os Estados Unidos onde militou ativamente como dirigente do *Socialist Workers Party* - SWP, adotando o nome J.R. Johnson no partido.

Teve uma vida política conturbada: saiu do SWP em 1940 para formar uma pequena corrente chamada *Tendência Johnson-Forest* (sobrenome de partido de Raya Dunayevskaya), que retornaria ao SWP sete anos depois, para então, em 1951, romper novamente, mas agora

⁴⁶ *In our struggle for national freedom, human dignity and social redemption, Pan-Africanism offers an ideological alternative to Communism on the one side and Tribalism on the other. It rejects both White racialism and black chauvinism. It stands for racial co-existence on the basis of absolute equality and respect for human personality. Pan-Africanism looks above the narrow confines of class, race, tribe and religion. In other words, it wants equal opportunity for all. Talent to be rewarded on the bases of merit. Its vision stretches beyond the limited frontiers of the nation-state. Its perspective embraces the Federation of regional self-governing countries and ultimate amalgamation into a United States of Africa.*

rompendo com o próprio leninismo, se filiando a uma concepção idealista e espontaneísta de organização e revolução (Le Blanc, 2019; Cleary, 1989; Conrad, 2013; Robinson, 2000).

CLR James é internacionalmente reconhecido por colocar a *questão negra* como central para compreender a formação da classe trabalhadora nas Américas e Caribe, sendo indispensável para qualquer perspectiva de revolução⁴⁷. Além disso, sempre aprofundou em assuntos que os marxistas consideravam como irrelevantes ou secundários e demonstrava as relações dialéticas que existiam entre si. Neste sentido, se dispôs a analisar profundamente uma revolução feita por negros numa ilha na periferia do mundo que movimentou e impulsionou os aspectos mais radicais das revoluções burguesas e das insurgências escravas, e também sempre reivindicou que os marxistas revolucionários precisavam conhecer a fundo a cultura popular, as expressividades e práticas que existiam no cotidiano da classe trabalhadora, saber da sua história e raízes não para instrumentalizá-las, mas para aprender a ouvir mais, por isso valorizava os esportes, a musicalidade e espiritualidade vividas pelos trabalhadores negros.

Este CLR James, *trotskista*, revolucionário e negro caribenho, viaja para o México, em 1939, onde se reúne com Trotsky para debaterem juntos, tática e estrategicamente, a formulação de um programa político do SWP para a luta negra estadunidense. Foram debates que cravaram raízes profundas na tradição política do marxismo revolucionário e da luta negra que passaremos a analisar.

A transcrição que tivemos acesso reúne documentos originais de 1933 e 1939 e uma introdução feita por George Breitman. Uma primeira discussão feita na Turquia, entre Trotsky e Arne Swabeck, sobre se a questão negra norte-americana é uma questão racial ou nacional, e os debates seguintes, de 39, com CLR James sobre nacionalismo negro e os princípios da autodeterminação e autorganização independente dos oprimidos, além de um plano de trabalho com centralidade na questão negra para o SWP.

“Como devemos analisar a posição do negro americano: como uma minoria nacional ou como uma minoria racial? Isto é da maior importância para nosso programa”. Este foi o questionamento feito por Swabeck, comunista norte-americano, a Trotsky que mobilizou o debate feito em 1933, na Turquia.

⁴⁷ Tendo acordo com Trotsky: “O SWP deve reconhecer que a sua atitude em relação à luta negra é crucial para o seu futuro. Até agora o partido se baseia principalmente em trabalhadores privilegiados e grupos isolados de intelectuais. A menos que encontre o caminho para a grande massa sem privilégios, da qual os negros constituem uma parte muito importante, a perspectiva de uma revolução permanente permanecerá como uma mentira e o partido se degenerará” (Trotsky, 1940, p. 22, tradução nossa).

Swabeck defendeu que os negros estadunidenses não constituem uma nação própria mostrando que não possuem religião própria sendo em sua maioria católicos, nem um idioma específico, falando inglês ou espanhol, e se identificando como americanos.

Tais argumentos não convencem Trotsky, que não chegou a defender nenhuma posição, mas apenas não concordou com a defesa de Swabeck. A definição da relação entre nação-cultura-Estado utilizada por Swabeck reproduzia as concepções liberais da teoria clássica do Estado. Era uma questão política que devia ser analisada à luz das demandas dos oprimidos, conjuntura e estratégia. Rejeitar a bandeira da autodeterminação por estes argumentos era doutrinário. Ele provoca com exemplo dos belgas, que são católicos e falam francês, logo a França teria direito de anexá-los? Claro que não, pois “critérios abstratos não são decisivos para esta questão, muito mais decisivo é a consciência histórica, seus sentimentos e vontades” (Trotsky, 1940, p. 09).

Trotsky ressalta:

Nós não devemos obrigar os negros a se tornarem uma nação, se eles são ou não isso é uma questão para eles, ou seja, o que eles desejam e pelo que lutarão. Nós dizemos: se os negros querem isso, nos lutaremos contra o imperialismo até a última gota de sangue, pois isto é direito deles, não importa onde e como, de separar um pedaço de terra para si próprios.

Não podemos tentar convencê-los se separarem dos EUA, mas eles têm o direito de autodeterminar suas demandas e nós os apoiaremos e defenderemos com tudo que estiver a nossa disposição e conquistaremos este direito, da mesma forma que defendemos todos os povos oprimidos (Trotsky, 1940, p. 7-9, tradução nossa).

O importante para Trotsky era reafirmar que as lutas por autodeterminação são lutas democráticas importantes para uma perspectiva de revolução permanente, independente do seu conteúdo, os comunistas devem demonstrar apoio, no discurso e prática política, pois será pela nossa coerência e radicalidade que verão as diferenças entre os pequenos burgueses, oportunistas, reformistas e revolucionários. Além do que os processos de lutas democráticas, mesmo que lideradas pela pequena burguesia oprimida, mobilizam os trabalhadores e promovem saltos no processo de conscientização que colocara, potencialmente, os trabalhadores do bloco dos oprimidos como vanguarda que não ficara satisfeita apenas com a igualdade formal de direitos, mas farão formulações mais ousadas e ações mais radicais rumo ao socialismo.

Anos depois, foi a vez de James apresentar suas críticas à bandeira da autodeterminação dos negros norte-americanos ao bolchevique já exilado no México. Os

argumentos de James, porém, se davam em outra dimensão. Ele argumenta que o problema não era a defesa do direito de autodeterminação dos povos, mas sim o partido querer puxar uma palavra-de-ordem que não fazia sentido na vida do trabalhador negro sulista. O negro estadunidense, ele afirma, quer desesperadamente ser considerado um cidadão norte-americano. Nas palavras de CLR James:

O negro deve ser ganho para o socialismo. Não há outro caminho para ele na América e em nenhum outro lugar. Mas ele deve ser ganho com base na sua própria experiência e à sua própria atividade. Se ele quisesse autodeterminação, seria obrigação do partido revolucionário levantar essa bandeira. Mas o negro, felizmente para o socialismo, não demanda autodeterminação (Trotsky, 1940, tradução nossa).

James encaminha que defendamos sempre o direito à autodeterminação, que se esta demanda nacionalista surgir entre os negros o partido deverá apoiá-la, que não deverá ser o partido a levantar esta bandeira e que fizessem uma investigação séria para caracterizar os vários movimentos negros nos EUA e descobrir quais grupos demandam a formação de um Estado negro.

Trotsky responde que autodeterminação dos povos oprimidos é um princípio do internacionalismo revolucionário e não pode ser apenas uma instrumentalização do partido para ganhar pessoas. Ele lembra que o que está em jogo não são as formulações de seus camaradas negros ou de outras lideranças da luta negra, mas a vontade de um povo de cerca de 14 milhões de pessoas, referindo-se à população negra norte-americana. Alerta, ainda, que os camaradas negros do SWP devem apresentar para os movimentos negros que a IV Internacional sempre defenderá o direito à autodeterminação, se isso for o que demandam, mas colocar ainda que, enquanto militantes negros e comunistas quartistas, entendemos que seria melhor lutar com os trabalhadores brancos por uma sociedade sem opressões. Nisto, ambos concordam integralmente.

A divergência neste debate parece-nos estar no fato de que CLR James compreende a luta por um Estado negro independente como um grande retrocesso para o socialismo, enquanto Trotsky defende que se a população negra norte-americana se “levantasse para lutar coletivamente por um Estado independente seria um despertar político que demonstraria grande moral, um tremendo passo revolucionário” (Trotsky, 1940, p. 16).

A outra discussão foi em volta da formulação de James para que o SWP impulsionasse a construção de uma organização negra independente de massas. Esta nova organização negra seria responsável por produzir e sistematizar estudos sobre a luta negra na história dos EUA e

por produzir um jornal semanal próprio (que inclusive gerou um debate sobre se seria tático o jornal trazer discussões sobre a estratégia socialista ou não). Interessante notar que uma das táticas que tiraram nesse debate para ser incorporada nas ações desta organização negra independente deveria ser a de pedir um café nos restaurantes brancos como forma de protesto contra a opressão racial, o que foi adotado décadas depois pelos movimentos por direitos civis.

Trotsky se mostrou reticente. Não à necessidade de uma nova organização negra independente, que inclusive afirma que novas políticas e contextos demandam novos instrumentos que por vezes não corresponderão às formas tradicionais de organização política. Porém se preocupa com a capacidade do SWP mobilizar um *movimento negro de massas*, e que se ficasse tão somente restrito a militantes negros que saíram dos partidos comunistas não cumpriria com os objetivos dessa nova organização.

Nas suas palavras:

Teoricamente, me parece absolutamente claro que uma organização especial deve ser criada para uma situação especial. O perigo está nisso virar um jogo para intelectuais. Esta organização se justificará somente ganhando trabalhadores, camponeses, e por aí vai. Se não conseguir isso, então confessaremos nosso erro. Se conseguir, será ótimo, pois teremos impulsionado uma organização negra de massas (Trotsky, 1940, p. 18, tradução nossa).

Por fim, debateram que esta organização deveria estar aberta para negros de todas as classes que se dispunham a lutar contra a opressão racial, mas Trotsky atenta para o perigo de uma organização se degenerar quando ela não existe entre os setores mais oprimidos; a possibilidade de ganhar lideranças religiosas e trabalhadoras domésticas.

Estas discussões marcaram uma nova forma de analisar a *questão negra norte-americana*, com formulação de programas políticas para o SWP que centralizassem a luta negra como prioridade para o próximo período, sob pena de falhar com a tarefa histórica da revolução permanente. Muitas das percepções iniciadas com este debate, como a disposição da luta negra para radicalidade e organicidade e potência para massificar-se e ser vanguarda da luta da classe trabalhadora dos EUA, refletiram-se no surgimento posterior dos movimentos por direitos civis e *Black Power*.

Quando CLR James volta ao SWP, em 1948, ele sintetiza seus debates com Trotsky na forma de uma resolução proposta para o programa político do partido com o nome de *Uma resposta revolucionária para o problema do negro nos EUA*. Na apresentação geral da resolução ele mostra o “nosso ponto de vista”:

Nós dizemos, número um, que a luta dos negros, a luta independente dos negros, tem uma vitalidade e uma validade por si própria; que ele possui raízes históricas profundas no passado da América e no presente das lutas; e possui uma perspectiva política orgânica que, a cada passo dado, demonstra sua velocidade e vigor. Nós dizemos, número dois, que esse movimento negro independente é capaz de intervir com uma força incrível sobre a vida política e social geral da nação, embora seja levantada sob a bandeira de direitos democráticos e não necessariamente seja liderada pelo movimento organizado dos trabalhadores nem pelo partido marxista. Nós dizemos, número três, e isso é o mais importante, que é capaz de exercer uma influência poderosa sobre o proletariado revolucionário, isto é, tem uma grande contribuição para dar ao desenvolvimento do proletariado nos EUA, e que é por si mesmo uma parte constituinte da luta pelo socialismo (James, 1948, p. 2, tradução nossa).

Angela Yvonne Davis nasceu e cresceu em Birmingham, no Alabama, EUA, em meio à segregação racial⁴⁸. A cidade ficou famosa pela atuação constante da *Ku Klux Klan*⁴⁹, tendo protagonizado famosa explosão de uma igreja negra, e entre as crianças assassinadas estavam conhecidas de Davis⁵⁰. Mesmo nessa realidade, seus pais seguiam ativos nas ações da comunidade negra, fazendo com aspectos a vida política militante figurassem já em sua infância⁵¹.

Aos quinze anos de idade, Davis recebe bolsa de estudos para terminar o ensino médio em Nova York, em uma escola progressista, onde ela teve primeiro contato com militância

⁴⁸ Segregação racial é como ficou conhecido o período marcado pelas Leis de Jim Crown, no Estados Unidos, que estabelecia uma diferenciação e hierarquização entre brancos e negros na própria legislação, institucionalizando legalmente o racismo. Davis nos conta em palestra de 2007: “Sou do Sul e cresci sob o que vocês podem chamar de vestígios visíveis da escravização, a inferioridade imposta à população negra: sistema escolar separado, bairros separados, instituições culturais separadas, clubes separados, empregos segregados, sindicatos segregados” (2022, p. 160). Em sua autobiografia, descreve sua infância na cidade: “Aos quatro anos de idade, eu tinha consciência de que as pessoas do outro lado da rua eram diferentes – sem ser capaz ainda de associar essa natureza estranha à cor de sua pele. O que as distinguia de nossos vizinhos e vizinhas do conjunto habitacional eram a expressão de censura em seu rosto, o modo como ficavam a trinta metros de distância, nos observando com ódio, sua recusa em responder quando dizíamos “boa tarde”. Um casal idoso do outro lado da rua, os Montees, passava o tempo todo sentado na varanda, com os olhos cheios de agressividade. Quase imediatamente depois de nos mudarmos para lá, as pessoas brancas se reuniram e decidiram estabelecer uma fronteira entre nós e elas. A rua Central se tornou a linha de demarcação. Avisaram que, desde que permanecêssemos do “nosso” lado da linha (o lado Leste), nos deixariam em paz. Se atravessássemos para o lado delas, a guerra seria declarada. Armas foram escondidas em nossa casa, e a vigilância era constante”. (2019a, p. 127-128).

⁴⁹ Organização racista iniciada por ex-confederados que defendia a supremacia racial branca e organizava ataques sistemáticos ultraviolentos contra a população negra.

⁵⁰ Momento que Angela Davis já chegou a figurar como entre um dos principais motivos que a fez se tornar militante: “No início, achei que o momento fundamental devia ter sido o ataque a bomba à igreja batista da rua 16, em Birmingham, Alabama, em 1963, e a morte das quatro meninas que estavam na escola dominical. Fui criada em Birmingham, e a família de Carole Robertson e Cynthia Wesley eram muito próximas da minha” (2022, p. 52).

⁵¹ Como outras pessoas associadas ao movimento, minha mãe e meu pai receberam ameaças de bomba, mas continuaram a cumprir suas obrigações com a NAACP [National Association for the Advancement of Colored People], até que ela foi oficialmente dissolvida e substituída pelo Alabama Christian Movement for Human Rights [Movimento Cristão do Alabama pelos Direitos Humanos; ACMHR, na sigla original] (2019a, p. 159-160)

comunista a partir de um coletivo de juventude⁵², e com a leitura de Marx, momento marcante e definidor de sua formação:

O Manifesto Comunista me atingiu como um raio. Li-o com avidez, encontrando nele respostas a muitos dos dilemas aparentemente irrespondíveis que me atormentavam. Li-o várias vezes, sem entender por completo todas as passagens nem todas as ideias, mas ainda assim cativada pela possibilidade de uma revolução comunista nos Estados Unidos. Comecei a ver os problemas do povo negro dentro do contexto de um amplo movimento da classe trabalhadora. Minhas noções sobre a libertação negra eram imprecisas, e eu não conseguia encontrar os conceitos certos para articulá-las; ainda assim, eu estava adquirindo algum entendimento sobre como o capitalismo poderia ser abolido(...)O que me impressionou tão fortemente foi a ideia de que, uma vez que a emancipação do proletariado se tornasse realidade, estaria lançada a base para a emancipação de todos os grupos oprimidos da sociedade. Em minha mente, surgiram imagens da classe trabalhadora negra de Birmingham subindo todas as manhãs até as usinas siderúrgicas ou descendo para o interior das minas. Como um exímio cirurgião, esse documento removeu cataratas da minha vista (Davis, 2019a,170-171).

Terminado o colegial, ingressou na graduação em literatura francesa, em Massachusetts. Teve a oportunidade de fazer intercâmbio em Paris, na Sorbonne, onde foi orientada por Herbet Marcuse⁵³ e participou de movimentos contra o colonialismo francês ao lado da juventude argelina, começando a formar também o seu compromisso com a solidariedade internacional e compreensão totalizante das lutas sociais:

Eram pessoas da África e do Haiti, outras das Antilhas e da Argélia. Fomos apresentadas aos locais onde a classe trabalhadora argelina comia, escondidos na rede de ruas secundárias do Quartier Latin. Ser da Argélia e morar em Paris em 1962 era viver como um ser humano perseguido. Enquanto argelinos e argelinas combatiam o Exército francês em suas montanhas e nas cidades europeizadas de Argel e Orã, grupos terroristas paramilitares atacavam indiscriminadamente homens e mulheres na capital colonialista porque eram, ou pareciam ser, da Argélia. Em Paris, explodiam bombas em cafês frequentados por pessoas do Norte da África, corpos ensanguentados eram descobertos em ruas sombrias, e pichações contra o povo argelino arruinavam as laterais dos prédios e as paredes das estações de metrô. Certa tarde, fui a uma passeata a favor do povo argelino na praça em frente à Sorbonne (2019a, p. 186-187).

⁵² “Por coincidência, mais ou menos na época em que li o Manifesto Comunista, fui convidada por uma amiga para os encontros de uma organização de jovens chamada *Advance* [Progresso]. Ela era filha de um membro do Partido Comunista, e a *Advance* era uma organização de jovens marxista-leninista irmã do partido” (2019a, p. 172).

⁵³ “Eu aprendi muito com Herbert Marcuse sobre a relação entre a crítica da filosofia e da ideologia. Eu me inspirei particularmente em sua obra *Contrarrevolução e Revolta*, que faz uma tentativa de teorizar diretamente sobre os progressos do final da década de 1960. Mas, ao mesmo tempo, o contexto é filosófico” (Davis, 2019b, p. 20).

Já formada, conseguiu uma bolsa para estudar em Frankfurt, na Alemanha, tendo sido aluna de grandes nomes da *teoria crítica* como Theodor Adorno e Jürgen Habermas, e participado de mobilizações pelo fim da guerra do Vietnã⁵⁴.

Em entrevista de 2005, perguntada se ela se considera uma herdeira filosófica da Escola de Frankfurt, Davis respondeu: “Com certeza eu me inspirei na ‘teoria crítica’, que privilegia o papel da reflexão filosófica, ao mesmo tempo em que reconhece que nem sempre a filosofia é capaz, por si só, de dar as respostas às perguntas que ela levanta” (2019b, p. 21). E em palestra de 2009, elogia a importância da filosofia alemã em sua formação teórica: “Graças a minha formação em filosofia alemã, adquiri ferramentas conceituais que me permitiram analisar as trajetórias complexas da escravização à liberdade, usando, por exemplo, a abordagem de Hegel sobre a relação entre senhor e escravizado em *A fenomenologia do espírito*” (2022, p. 237).

Porém, eram meados dos anos 60, e os movimentos negros dos EUA passavam a se massificar, intensificando as lutas antirracistas do outro lado do oceano. Angela Davis passou a se sentir frustrada e distante da prática política que tanto direcionava seus estudos, sentimento compartilhado por pesquisadores militantes em diferentes momentos de nossas trajetórias⁵⁵. Marcuse se encontrava exilado na Califórnia, possibilitando que ela terminasse seu trabalho acadêmico nos EUA.

Angela Davis agora era militante. Passou a construir movimentos organizados da luta negra que pululava por todo o país. Seu contato com o, ainda embrionário, Partido dos Panteras Negras⁵⁶ se deu após se frustrar com as tendências antimarxistas dos movimentos negros.

⁵⁴ “Frankfurt foi uma experiência muito intensa de aprendizado. Palestras e seminários estimulantes conduzidos por Theodor Adorno, Jürgen Habermas, professor Haag, Alfred Schmidt e Oskar Negt. O estudo atento de obras formidáveis, como as três Críticas de Kan e o trabalho de Hegel e Marx (...) Além da preocupação com as contradições sociais dentro do próprio país, tentavam estimular de maneira sistemática uma consciência internacionalista entre seus quadros. Eu participei de manifestações e protestos contra a agressão estadunidense ao Vietnã” (Davis, 2019a, p.212-213).

⁵⁵ “Enquanto eu lia filosofia em Frankfurt e atuava na retaguarda da SDS, jovens negros em Oakland, Califórnia, tinham decidido que precisavam pegar em armas a fim de proteger a comunidade negra contra a brutalidade policial indiscriminada que assolava a área (...) Quanto mais as lutas em meu país se aceleravam, mais frustrada eu me sentia por ser obrigada a vivenciar aquilo de modo totalmente indireto. Eu estava avançando em meus estudos, aprofundando minha compreensão da filosofia, mas me sentia cada vez mais isolada. Estava tão distante da arena de combate que não conseguia analisar os episódios da luta” (2019a, p. 216).

⁵⁶ “O Partido dos Panteras Negras, entretanto, parecia flexível o suficiente para aceitar ideias marxistas. Era um pequeno coletivo de jovens, em sua maioria da intelligentsia negra – estudantes, educadores e um ou dois professores universitários” (Davis, 2019a, p. 239).

Momento bastante ilustrativo da jovem anticapitalista que precisava unir antirracismo e horizonte revolucionário:

Fiquei angustiada ao descobrir que, entre algumas lideranças negras, havia a tendência de descartar completamente o marxismo como “coisa de homem branco”. Há muito tempo tinha ficado evidente para mim que, para atingir seus objetivos máximos, a luta pela libertação negra teria de se tornar parte de um movimento revolucionário, abarcando toda a população trabalhadora. Também me parecia evidente que esse movimento deveria pressionar na direção do socialismo. E eu sabia que a população negra – a classe trabalhadora negra – tinha um importante papel de liderança a representar na luta como um todo (2019a, p. 221-222).

Em 1968, então, Angela Davis se filia ao Partido Comunista dos Estados Unidos, por meio de sua frente de negros e negras, chamado Coletivo Che-Lumumba, na qual ela militava organicamente com tarefa principal de direção da escola de formação política. Pouco depois, com a nova política do Partido dos Panteras Negras que impedia a dupla filiação, Davis optou pelo Partido Comunista, mantendo ainda laços de construção política conjunta com a militância dos Panteras⁵⁷.

Com uma delegação do PC, ela viajou pelo Caribe, passando por Porto Rico e ficando um bom tempo na Cuba socialista, onde ela pode viver um pouco com o povo cubano que fez e trabalhava pela revolução em meio ao trabalho nos canaviais. Davis coloca essa viagem para a Cuba como um ponto alto da vida e formação política, que reafirmou seu compromisso com a revolução e demonstrou que era este o caminho para a libertação negra:

Onde quer que fôssemos, nos impressionávamos muito com os resultados da batalha feroz que havia sido travada contra o racismo após o triunfo da revolução. Os primeiros decretos executivos do novo governo tinham sido no sentido de abolir a segregação nas cidades, levada a Cuba por capitalistas corruptos dos Estados Unidos. Agora, qualquer forma de discriminação contra pessoas negras, incluindo o uso de linguagem racista, era crime. Mas o mais importante, evidentemente, era a destruição da base material do racismo – eliminada da economia. Durante nossa viagem, vimos pessoas negras na liderança de fábricas, escolas, hospitais e em todos os lugares que visitamos. Ficou nítido para nós – Kendra, Carlos e eu, as três pessoas negras da delegação, discutimos o assunto incessantemente – que apenas sob o socialismo essa luta contra o racismo podia ter sido empreendida com tanto sucesso (2019a, p. 300-301)

⁵⁷ “Depois de me afiliar ao Partido Comunista, em 1968, também me tornei integrante do Partido Panteras Negras e atuei em uma das seções da organização em Los Angeles, onde era responsável pela educação política. Entretanto, em determinado momento, a liderança decidiu que integrantes do BPP não poderiam ter afiliações a outros partidos, e então eu optei por seguir no Partido Comunista” (Davis, 2018a, p. 25).

Mesmo estando atualmente desfilada do Partido Comunista, Angela Davis segue reivindicando o horizonte estratégico da luta pelo socialismo em suas palestras, livros e entrevistas: “ainda me considero comunista. Se eu não acreditasse na possibilidade de, um dia, derrotar o capitalismo e num futuro socialista, eu não teria inspiração para dar continuidade ao meu trabalho político” (2019b, p. 22).

Angela Davis ganhou popularidade, entretanto, ao se tornar professora assistente em Los Angeles. O então governador da Califórnia, Ronald Reagan, não gostou da ideia de ter uma comunista lecionando na UCLA e tentou impedir a sua contratação. Esta perseguição política alvoraçou o movimento negro da universidade e região que lutou para garantir que a professora exercesse a sua liberdade acadêmica e política. Suas aulas então foram recebidas calorosamente pelos estudantes, que lotaram os auditórios para ouvirem a professora lecionar sobre *Literatura e Liberdade*. A mobilização coletiva em sua defesa foi outro ponto marcante na trajetória política de Davis⁵⁸, juntamente com as ameaças sofridas⁵⁹. Posteriormente, a direção da universidade não renovou seu contrato, realizando, enfim, a tentativa inicial.

Mas não foi essa a perseguição política que estampou o rosto de Angela Davis no mundo todo. Militando no Comitê de Solidariedade aos Presos Políticos da Penitenciária Estadual de San Quentin, Califórnia, Davis começou a sua trajetória de denúncia da prisão como ferramenta institucional do racismo. Na articulação com o *Comitê de Defesa dos Irmãos Soledad*, ela manteve diálogos com George Jackson, preso injustamente, e as suas correspondências marcaram o que viriam a ser roteiros de estudos de Davis, como o *mito do matriarcalismo* nas famílias negras, que existia desde a escravidão, o papel das prisões na reprodução do racismo e sobre sua condição de mulher negra. Ativistas ligados ao Comitê articularam uma ação direta que envolvia sequestro do juiz e de pessoas do júri, em meio as complicações, com troca de tiros, pessoas acabaram morrendo e, mesmo sem nenhuma relação

⁵⁸ Mas havia momentos imensamente comoventes que mais do que compensavam os aspectos desagradáveis da minha vida pública. Uma vez, eu estava fazendo compras no mercado perto de casa. Percebi que a mulher negra de meia idade atrás de um carrinho próximo a mim pensou ter me reconhecido. Quando nossos olhos se cruzaram, os dela se iluminaram. Ela correu e perguntou: “Você é Angela Davis?”. Quando sorri e disse que sim, lágrimas inundaram seus olhos. Quis abraçá-la, mas ela foi mais rápida do que eu. Com um abraço firme e caloroso, ela me disse, em tom maternal: “Não se preocupe, criança. Estamos apoiando você. Nós não vamos deixá-los tirar o seu emprego. Apenas continue lutando”. Se aquele instante tivesse sido o único fruto das muitas estações que dediquei ao movimento, já teria feito todos os sacrifícios valerem a pena. (Davis, 2019a, p. 314-315).

⁵⁹ “Como alguém que representava tanto a ameaça comunista quanto a ameaça revolucionária negra, tornei-me um ímã para muitas formas de violência. Os epítetos anticomunistas e racistas usados nas cartas de ódio que recebi eram tão terríveis que não quero dizê-los em voz alta”. (Davis, 2022, p. 58)

com o fato, Angela Davis foi acusada de terrorismo e alocada na lista de 10 pessoas mais procuradas do FBI.

No começo da década de 70, Davis ficou presa durante todo seu julgamento, por um ano e meio, sua atitude de não se resignar e levar a batalha para o campo da política chamou a atenção dos movimentos sociais do mundo todo que se juntaram na mobilização internacional “*Free Angela*”, que tinha o rosto daquela jovem revolucionária negra, com seu orgulhoso *black power*, como símbolo⁶⁰. chegando a ter apoio dos Beatles, Rolling Stones e Aretha Franklin, só para ilustrar a dimensão da popularidade da campanha. Em suas próprias palavras:

Eu tinha acabado de ser presa; um julgamento me aguardava na Califórnia pelas acusações de assassinato, sequestro e conspiração. Uma condenação em qualquer uma dessas acusações poderia significar a morte na câmara de gás. Podia-se pensar que aquilo era uma enorme derrota. No entanto, naquele momento, eu me sentia melhor do que me senti por muito tempo. A luta seria difícil, mas já havia um indício de vitória. No pesado silêncio da prisão, descobri que, se me concentrasse o suficiente, poderia ouvir ecos das palavras de ordem sendo gritadas do outro lado dos muros: “Libertem Angela Davis”, “Libertem todas as pessoas presas por razões políticas” (2019a, p. 56-57).

Davis ainda foi candidata duas vezes à vice-presidência dos EUA pelo Partido Comunista na década de 80, antes de se desfiliar. Atualmente, tem sua militância centralizada pelo *abolicionismo penal*, *feminismo negro* e *libertação palestina*, por meio do coletivo antiprisional *Critical Resistance*, que ela ajudou a fundar em 1997, e o australiano *Sisters Inside*, que trabalha com mulheres encarceradas. Sua atuação política e intelectual tem focado em desvelar as questões estruturantes do complexo industrial-prisional, do racismo, sexismo e transfobia e mobilizar redes e movimentos de solidariedade internacional a todos e todas presas políticas, com ênfase à palestina, com o Movimento de BDS (Boicote, Desinvestimento e Sanções) por uma Palestina Livre. Enfim, segue lutando para, em suas palavras: “construir um mundo livre do racismo, da guerra imperialista, do sexismo, da homofobia e da exploração capitalista” (Davis, 2018a, p. 91).

⁶⁰ Conceição Evaristo conta que alguém havia estampado o rosto de Angela Davis na sua comunidade: “Não lembro como tomei conhecimento da existência dessa ativa participante dos Panteras Negras e da luta dos negros estadunidenses pelos direitos civis. Eu, uma jovem negra, moradora de uma favela belo-horizontina, tinha a militante afro-americana como “ídala” (...) Lembro que, nas paredes caiadas de branco de meu pequeno quarto na casa de minha tia Lília, rostos e gestos dessas pessoas se sobressaíam. Quando eu contemplava a imagem de Angela Davis, o enorme *black power*, o punho cerrado para cima, me fortalecia na audácia e na verdade daqueles gestos. Fui assumindo a coroa armada de meu cabelo. EVARISTO, Conceição. **O Encontro da escritora Conceição Evaristo com a ativista Angela Davis**. 2017. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2017/06/1891636-angela-davis-influenciou-conceicao-evaristo-leia-sobre-o-encontro.shtml>

Das experiências do colonialismo africano e do segregacionismo estadunidense, partimos para o *marxismo negro brasileiro* que se insurgiu contra o racismo do *mito da democracia racial* e da *ideologia do branqueamento*. Traremos uma introdução à intelectualidade de Clóvis Moura e Lélia Gonzalez.

Nascido no interior do Piauí, na cidade de Amarante, passado pelo colegial em Natal, no Rio Grande do Norte, onde, inclusive, começou sua experiência como jornalista já aos 14 anos (com um texto sobre a Inconfidência Mineira), e se formado político, cultural e intelectualmente na Bahia, no contato permanente entre Juazeiro e Salvador, Clóvis Steiger de Assis Moura lançou as bases do marxismo negro brasileiro.

Próximo ao Partido Comunista Brasileiro – PCB, desde sua juventude baiana, junta-se aos quadros do partido com sua mudança para São Paulo. O PCB dos anos 50 seguia uma linha nacional desenvolvimentista e com uma concepção etapista sobre quais seriam as tarefas da revolução brasileira, apostando na necessidade de uma revolução democrático burguesa para modernizar as estruturas feudais estruturantes de uma sociedade pré-capitalista.

Nas fileiras militantes do PCB, Clóvis Moura sempre se colocou mais vinculado aos “círculos caiopradianos”, grupo minoritário que apresentava divergências internamente, principalmente às análises sobre questão agrária e hipótese do feudalismo brasileiro, enquanto promovia uma convergência intelectual no entorno de teses de interpretação da formação da sociedade brasileira protagonizados por Caio Prado Júnior e publicadas pela *Revista Brasiliense*. Segundo Fábio Nogueira, “em última análise, a Revista Brasiliense era, na verdade, uma tribuna dos intelectuais ligados a Caio Prado Júnior, ou seja, a expressão de um grupo político marginalizado do núcleo do poder do partido sem que se constituísse em um polo de disputa política ou luta partidária” (Nogueira, 2009, p. 75). Na década de 60, Moura rompe com o partido e segue a fração que forma o PCdoB.

Enquanto militante de organização revolucionária, o intelectual Clóvis Moura já demonstrava interesse em historicizar as representações do negro na história brasileira, criticando concepções que viam no negro apenas o escravo, apenas o elemento do papel produtivo. Em *Notas sobre o negro no sertão* (1959) reforça o contributo cultural do negro e africano na sociedade nordestina. Em *Rebeliões da Senzala* (1959)⁶¹, escravizados aparecem

⁶¹ Publicado por editora de sua própria criação, já que a Revista Brasiliense, primeira opção de Clóvis Moura, estaria ocupada com a publicação das obras de Monteiro Lobato, aparece em carta de Caio Prado Jr. a Moura, registrada em pesquisa de Fábio de Oliveira: “Quanto à edição de seu trabalho, estamos ainda no ponto que tive ocasião de lhe comunicar verbalmente: a Editora encontra-se com suas atividades paralisadas no que diz respeito

como sujeitos históricos⁶², protagonistas da insurgência sistemática e permanente que colocou em risco a permanência da escravidão no Brasil⁶³ e impulsionou a luta entre as classes fundamentais: o escravizado e o senhorio⁶⁴. Além disso, elencou a escravidão e colonialismo como estruturalmente relacionados com o desenvolvimento do capitalismo internacional⁶⁵. Em *Negro, bom escravo, mau cidadão?* (1977), expande para estudos da diáspora negra na América Latina e trava debates com a Escola Paulista de Sociologia, protagonizada por Florestan Fernandes, acerca da posição social do negro na sociedade de classes pós-abolição, discordando da primazia da *herança da escravidão*⁶⁶, que resultaria em um atraso técnico na formação do negro para o mercado de trabalho plenamente capitalista, afirma o desenvolvimento combinado de elementos da luta de classes, da *transição modernizadora* “sem mudanças” e da *política imigrantista* na marginalização do negro no novo mercado de trabalho livre brasileiro⁶⁷. Ainda, em *As Injustiças de Clio* (1990), os clássicos intérpretes da

a obras extre-programa. Estamos concentrados exclusivamente, por motivos de ordem comercial e financeira que infelizmente não podemos afastar, nas edições de Monteiro Lobato, e daí não podemos, tão breve, desviar nossas atenções e recursos. A Editora teria a maior satisfação e desvanecimento em editar seu livro, mas para isso seria preciso que você tivesse pressa” (Oliveira, 2009, p. 58). Este ainda, teria desestimulado Moura a promover esta pesquisa por apontar uma dificuldade objetiva na obtenção de fontes válidas que relacionassem as revoltas escravas, enquanto Edison Carneiro, escritor de *Quilombo dos Palmares* (1947), teria estimulado Moura a “ligar e encadear essas revoltas negras no tempo e no espaço” (Nogueira, 2009, p. 54-55).

⁶² “Rebeliões da Senzala rompeu com o paradigma predominante, que subestimava o papel dos negros escravizados no processo de construção da nação brasileira e da sua própria libertação. Os escravos não eram, como em geral se afirmava, uma massa passiva sobre a qual os verdadeiros atores interpretavam o drama histórico” (Buonicore In Moura, 2014, p. 24).

⁶³ “O quilombo não foi, portanto, apenas um fenômeno esporádico. Constituía-se em fato normal dentro da sociedade escravista. Era reação organizada de combate de uma forma de trabalho contra a qual se voltava o próprio sujeito que a sustentava” (Moura, 2020, p. 159). “Conforme afirmamos anteriormente, os movimentos de rebeldia contra a escravidão manifestavam-se onde que que o trabalho servil se apresentasse” (Moura, 2020, p. 184).

⁶⁴ “Do ponto de vista sociológico, [a escravidão] cingiu a sociedade colonial em duas classes fundamentais e antagonicas: uma constituída pelos senhores de escravos, ligados economicamente em face do monopólio comercial à metrópole, outra constituída pela massa escrava, inteiramente despojada de bens materiais, que formava a maioria da população do Brasil Colônia e era quem produzia toda a riqueza social que circulava nos seus poros” (Moura, 2020, p. 77).

⁶⁵ “A existência da escravidão nas colônias proporcionou o desenvolvimento do capitalismo industrial nas metrópoles. Podemos dizer, portanto, que, como cimento dos alicerces da sociedade capitalista, a escravidão, durante um período de tempo relativamente longo, foi um dos seus elementos mais importantes” (Moura, 2020, p. 83).

⁶⁶ “A *herança da escravidão* que muitos sociólogos dizem estar no negro, ao contrário, está nas classes dominantes que criam valores discriminatórios através dos quais conseguem barrar, nos níveis econômico, social, cultural e existencial a emergência de uma consciência crítica negra capaz de elaborar uma proposta de nova ordenação social e de estabelecer uma verdadeira democracia racial no Brasil” (Moura, 2019, p. 99-100).

⁶⁷ “Quando surgiu o trabalho assalariado no Brasil, como forma de produção, o ex-escravo, que até antes da Abolição se encontrava no seu centro, recebeu, imediatamente, o impacto oriundo da concorrência de outra corrente populacional que vinha para o Brasil vender a sua força de trabalho: o imigrante. Esse fluxo migratório, ao entrar no mercado de trabalho deslocava o ex-escravo do centro do sistema de produção para a sua periferia, criando as premissas econômicas da sua marginalização” (Moura, 1977, p. 29-30).

realidade brasileira são revisitados em como analisaram a questão negra, e conclui-se pela relação de “intelectualidade orgânica da ordem”⁶⁸ que cumpre a historiografia e sociologia brasileiras.

Em *Sociologia do Negro Brasileiro* (1988) e *A Dialética Radical do Brasil Negro* (1994), entendemos que existem os maiores contributos de Clóvis Moura para o marxismo brasileiro. Não tanto pela novidade, pois são temas que já foram introduzidos e trabalhados por toda a sua obra, desde *Rebeliões da Senzala*, mas pelo rigor de mobilização de categorias da dialética, como totalidade, particularidade e lutas de classes. Contribuindo brilhantemente para a análise dos períodos do escravismo, e, principalmente, da *modernização conservadora*⁶⁹, com foco na *política de embranquecimento*⁷⁰ e marginalização do trabalhador negro como essenciais para uma análise materialista⁷¹ do capitalismo brasileiro, do racismo estrutural e de tarefas revolucionárias.

Como afirma, Dennis de Oliveira:

Tanto a obra *Sociologia do Negro Brasileiro* como em *Dialética Radical do Brasil Negro*, Moura fala da necessidade de se pensar as relações raciais no Brasil pela perspectiva da totalidade. Esse é um conceito extremamente importante no pensamento marxiano: os fenômenos sociais estão inseridos em uma totalidade social que se manifesta histórica e socialmente de forma concreta, tendo como base as contradições sociais. Assim, não há como falar de população negra no Brasil dissociando-a da situação histórico e social

⁶⁸ “De fato, a produção histórica desse período foi toda ela elaborada em função de justificar a ordem escravista e inferiorizar o negro. Era uma intelectualidade orgânica desse tipo de ordenação social, dele se nutrido e por ele sustentada através de canais institucionais” (Moura, 1990, p. 33-34). MOURA, Clóvis. **As Injustiças de Clio: o negro na historiografia brasileira**. Belo Horizonte: Oficina de Livros, 1990.

⁶⁹ “Os senhores de escravos aproveitaram o processo de modernização e, ao mesmo tempo, de dependência, para manterem os seus privilégios de classe e sobreviverem à passagem do escravismo tardio para o trabalho livre” (Moura, 2014, p. 92). “Quando dizemos, na nossa elaboração teórica, modernização sem mudanças, queremos afirmar que em determinada sociedade houve um progresso econômico, tecnológico, cultural, e em outras partes níveis da sua estrutura sem uma modificação que a isto correspondesse nas suas relações de produção” (p. Moura, 2014, 85).

⁷⁰ “Podemos ver que o que aconteceu não foi simplesmente uma ocupação de espaços de trabalho vazios por um imigrante que os vinha ocupar, mas sim a troca de um tipo de trabalhador por outro que marginalizado antes de haver um plano de sua integração na nova fase de expansão. A ideologia racista atuou como mecanismo que, se não determinou, influenciou de forma quase absoluta nesse processo” (Moura, 2019, p. 112-113).

⁷¹ Tese retirada dos estudos de Jacob Gorender, em obra *O Escravismo Colonial*, de 1978. “Porque se esse inconsciente individual é o responsável pelo comportamento social, político e militar dos grupos colonizadores, só nos resta esperar que haja uma transformação, via terapia de divã, na psique do colonizar para que terminem o colonialismo e o neocolonialismo. Como vemos, a falta de historicidade, o desconhecimento da dialética por parte dos culturalistas e o subjetivismo do método psicanalítico aplicado para explicar processos sociais globais, levam certos cientistas sociais a se perderem em critérios analógicos de explicação e interpretação que não se sustentam cientificamente” (Moura, 2019, p. 82).

concreta que a fez estar no Brasil: o seu sequestro no continente africano para escravização em terras brasileiras (Oliveira, 2021, p. 147-148).

A partir dos anos 70, Moura se aproxima organicamente dos movimentos negros e passa a se colocar publicamente como negro. No país da “*democracia racial*”, onde negros mestiços, quando em espaços histórico e hegemonicamente embranquecidos são chamados de “*morenos*”, ver um intelectual filho de mãe branca e pai negro, se afirmando positivamente como negro, e colocando a sua experiência no mundo indispensável para sua análise da realidade, causaria certo incômodo em seus pares, mas, principalmente, destacaria sua prioridade de construção orgânica, militante e intelectual, das lutas negras. O que Cedric Robinson afirmaria como momento típico nas trajetórias intelectuais e políticas de marxistas negros, no Brasil, temos o “*torna-se*” negro, como processo de autoafirmação política.

Sobre esse processo, analisa Fábio Nogueira:

É controverso, por sua vez, o momento em que Clóvis torna-se negro. O que podemos afirmar é que, a partir dos anos 70, Moura passa a se apresentar publicamente como intelectual negro e, ao contrário dos anos 50 e 60, mantém forte relação com organizações negras e antirracistas, a exemplo do MNU (Movimento Negro Unificado), em 1978, e da UNEGRO (União dos Negros Pela Igualdade), em 1989 (2009, p. 99-100).

A afirmação de sua negritude viria junto, pois, com a *crítica à negritude* enquanto movimento culturalista⁷² e sua recepção brasileira. Toda a diáspora negra foi fortemente influenciada pelo movimento da *negritude francófona*, que analisou as lutas negras a partir de seu contributo estético, cultural e subjetivo.

Na tradição do marxismo negro, vemos que todos tiveram que lidar em algum momento com as contradições da *negritude*, percebendo a sua importância enquanto

⁷² “Procurando ver a negritude apenas como uma atitude dos negros face ao mundo dos brancos, tentaram, por isto mesmo, fazer uma análise que nos levaria a uma posição metodologicamente equivocada; pois a veríamos apenas como um conceito para ser estudado, nunca uma ideologia para ser vivida e aplicada. Ou seja, procuraram analisar a negritude de fora para dentro, etnocentricamente, sem verem até que ponto isto vem demonstrar a sua incompreensão sobre o que lhe é mais relevante, isto é a sua práxis - certa ou equivocada, não importa -, a possibilidade de ser usada como instrumento de conhecimento e ação no processo de transformação de uma realidade problemática. Porque, se a negritude é apenas uma atitude psicológica de revolta inconsciente e vaga de negros intelectuais frustrados no mundo dos brancos, então não tem nenhuma validade científica perdendo-se entre as milhares de vozes sem eco no imenso deserto do protesto social não conscientizado. Mas se a negritude (ou qualquer outro nome que a designe) é a generalização das contradições criadas em uma sociedade opressiva e se ela exterioriza - em termos de conscientização - exatamente o lado mais irracional dessas contradições, então é um instrumento de conhecimento válido a partir daquele conceito de Hans Freyer, segundo o qual só sabe algo sociologicamente quem quer algo socialmente. Isto é: a negritude como método de observação participante, representa a unidade entre a teoria e a prática no sentido de desalienar não apenas as populações negras, mas todos aqueles estratos populacionais que, de uma maneira ou de outra, se sentem oprimidos e/ou marginalizados pelo sistema dominante em qualquer parte” (MOURA, Clóvis. **Dilemas da Negritude**. In: *Origens do Protesto Negro*. São Paulo: Global Ed., 1983, p. 100).

fortalecimento da autoafirmação positiva da identidade negra frente ao racismo que o inferioriza e desumaniza, mas apontando seus limites do ponto de vista de um horizonte estratégico de destruição do racismo e suas formas de classificação social de grupos, e para uma análise materialista do próprio racismo e das relações raciais.

No Brasil, a *negritude* foi traduzida a partir das práticas do Teatro Experimental do Negro, organizado por Abdias do Nascimento. Clóvis Moura classificou este como um movimento cultural de uma elite negra que pouco contribuía para saltos na organização da massa negra marginalizada, que estava mais preocupado com atitudes psicológicas do que com luta política de fato⁷³. Com isso, Moura não nega a necessidade da afirmação da identidade racial negra, mas diverge no conteúdo político de como essa identificação é um processo histórico que deve ser encarado coletivamente e com vistas para a superação do racismo, e não como um fim em si mesmo.

Para Clóvis Moura, negritude seria *práxis* da luta negra antirracista, consciente e coletiva. Seu projeto, então de sociologia da *práxis* negra reafirma essa tarefa da intelectualidade negra de encontrar na tradição de lutas negras a cultura política da *negritude* e projetar os dilemas de uma *práxis* de libertação humana. Como sintetiza Nogueira ao refletir sobre o contributo de Clóvis Moura para a construção do marxismo negro:

Com a *práxis* radical, o “dilema negro” é superado não apenas subjetivamente, mas de forma objetiva: o significado político da *práxis* negra é a emancipação humana que, para o autor, ocorreria com a superação da sociedade burguesa. Por outro lado, ao analisar a *práxis* negra em termos sociológicos, Clóvis Moura propõe libertá-la dos constrangimentos da fragmentação, massificação e impessoalidade do *habitus* científico (Nogueira, 2009, p. 134).

Contemporânea de Clóvis Moura, Lélia Gonzalez também marcou o pensamento social brasileiro, em geral, e o marxismo negro, em particular. Nascida Lélia de Almeida, em 1935, em Belo Horizonte, Minas Gerais, filha de ferroviário negro e trabalhadora doméstica

⁷³ Neste plano de enfoque do problema do negro, isto é, dentro da ótica de uma intelectualidade negra pequeno-burguesa que usava a negritude como fronteira ideológica para separá-la da grande massa marginalizada das favelas, dos mocambos do Nordeste, dos cortiços e de outros locais e áreas onde se concentra a população e a problemática do negro no Brasil (considerado pré-letrado e pré-lógico), este comportamento intelectualizado e elitista da negritude levou a que ela fosse se desgastando. Desgastando-se paulatinamente, à medida que esses grandes contingentes populacionais marginalizados procuravam um conjunto de ideias no qual se pudessem apoiar para explicar a situação em que se encontram e visualizar a possibilidade de transformá-la. Nisto a negritude aristocrática falhou. Falhou lamentavelmente. Os seus antigos líderes no Brasil, atualmente procuram apenas atenuar as tensões que derivam da polarização da riqueza e poder na área branca, e de pobreza e subordinação na área de negros e pardos” (Moura, 1983a, p. 104).

indígena, foi a penúltima de dezessete irmãos⁷⁴. Com a morte de seu pai, seu irmão Jaime de Almeida, jogador de futebol⁷⁵, levou a família para o Rio de Janeiro quando Lélia tinha apenas 07 anos.

No Rio, Lélia teve acesso aos estudos, mas teve que trabalhar como babá nas casas de dirigentes do time de Jaime⁷⁶. Se formou em História, Geografia e Filosofia. Fluente em francês, traduziu de livros de filosofia⁷⁷, mas fez da docência sua profissão (Ratts; Rios, 2010). Se casou com um espanhol branco de quem ela tomou o sobrenome Gonzalez e fez questão de permanecer com o nome mesmo após a morte do marido, pela participação que ele teve no seu processo de “*tornar-se negra*”. Lélia Gonzalez afirma ter passado por um “*embranquecimento*”⁷⁸, uma “*lavagem cerebral racista*”⁷⁹, tanto por sua experiência acadêmica a distanciar da vivência das mulheres negras de sua mesma idade, quanto por ter que se adequar aos padrões normativos e culturais de um “*mundo de brancos*”.

Segundo Alex Ratts e Flávia Rios, este momento representa um ponto de virada na vida de Lélia Gonzalez:

Ao escolher o sobrenome Gonzalez como marca de seu ingresso numa nova concepção de mundo, no qual o racismo se tornou um componente fundamental para seu autoconhecimento e sua compreensão da realidade, a professora nos mostra os caminhos doloridos que fizeram Lélia de Almeida, “a pretinha legal e a *lady*”, sair de cena para dar espaço à intelectual ativista (Ratts; Rios, 2010, p. 55).

Nesse processo de autoidentificação racial, a psicanálise e a religiosidade de matriz africana impactaram toda a sua leitura de mundo. Em sua entrevista ao Pasquim, reafirma: “Foi

⁷⁴ “A barra é pesada. Eu sou uma mulher nascida de família pobre. Meu pai era operário, negro. Minha mãe, uma indígena analfabeta. Tiveram dezoito filhos, e eu sou a décima sétima” (Gonzalez *apud* Ratts; Rios, 2010, p. 21).

⁷⁵ Jaime de Almeida começou no clube Sete de Setembro, com passagem pelo Atlético Mineiro e fez carreira no Flamengo, chegando a jogar na Seleção Brasileira da década de 40. Seu filho, Jayme de Almeida, também seguiu a carreira futebolística.

⁷⁶ “Quando criança eu fui babá de filhinho de madame, você sabe que criança negra começa a trabalhar muito cedo. Teve um diretor do Flamengo que queria que eu fosse pra casa dele ser sua empregadinha, daquelas que viram cria da casa” (Gonzalez, 1986, p. 09)

⁷⁷ O que inclusive aponta como um dos motivos da influência em sua obra de intelectuais fracófonos como Louis Althusser, Simone de Beauvoir, Jean-Paul Sartre e Frantz Fanon.

⁷⁸ “Eu parti para minha negritude, pra minha condição de negra. Eu comecei a verificar que a grande ilusão da ideologia do branqueamento é o negro pensar que é diferente dos outros negros, você cria uma cortina ilusória” (Gonzalez, 1986, p. 10).

⁷⁹ “Passei por aquele processo que eu chamo de lavagem cerebral dado pelo discurso pedagógico brasileiro, porque, na medida em que eu aprofundava meus conhecimentos, eu rejeitava cada vez mais minha condição de negra” (Gonzalez *apud* Ratts; Rios, 2010, p. 31)

inclusive a psicanálise que me ajudou neste processo de descobrimento da minha negritude” (Gonzalez, 1986, p. 10). Nas palavras de Raquel Barreto:

A Psicanálise teve um papel importante na trajetória de Lélia, possibilitando-lhe buscar suas origens e sua ancestralidade. Lélia junto com MD Magno, Betty Millan e outros, participa da Fundação do Colégio Freudiano do Rio de Janeiro, em 1977. Para a sua sobrinha, “A Psicanálise a ajudou a se abrir e a se conhecer mais. Nesse processo, ela também envolve-se com a religiosidade de matriz africana, o candomblé, e descobriu sua negritude (Barreto, 2005, p. 22).

Sobre esse processo de “*se tornar negra*”, Neusa Santos Souza fez interessante pesquisa que mostra como que, no país do *mito da democracia racial* e da *ideologia do embranquecimento*, onde ascensão social e “*ser branco*” se confundem culturalmente, e a branquidade monopoliza ideologicamente a condição de humanidade, a experiência de se autoidentificar como negro, como positividade, é sempre uma atitude consciente e paradigmática compartilhada entre negros e negras brasileiros:

Em suma, condena-se a negar-se duplamente, como indivíduo e como parte de um estoque racial, para poder afirmar-se socialmente. A história da ascensão social do negro brasileiro é, assim, a história de sua assimilação aos padrões brancos de relações sociais. É a história da submissão ideológica de um estoque racial em presença de outro que se lhe faz hegemônico. É a história de uma identidade renunciada, em atenção às circunstâncias que estipulam o preço do reconhecimento ao negro com base na intensidade de sua negação (Souza, 1983, p. 23).

Gonzalez começou, então, a se envolver nos clubes e atividades culturais, participando do Grêmio Recreativo de Arte Negra Escola de Samba Quilombo, do sambista Candeia, foi convocada a representar o coletivo-Escola de samba no histórico ato público de lançamento do Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial (hoje MNU – Movimento Negro Unificado), em 1978, em São Paulo. Lélia Gonzalez passou a encarar a luta negra contra a desigualdade racial como uma luta política, menos culturalista⁸⁰. Virou dirigente do movimento social, inspirando uma geração de novos militantes e intelectuais negros e negras. Militou ainda na Convergência Socialista, no PT, onde foi candidata a deputada federal, e no PDT, de Brizola, por mediação de Abdias do Nascimento, onde foi candidata a deputada estadual.

⁸⁰ “Em 74, eu passei a participar dos debates que ocorreram no Teatro Opinião, houve uma série de reuniões na minha casa também e então a questão negra, numa perspectiva política começou a me interessar. Até então, ela me interessava numa perspectiva culturalista” (Gonzalez, 1986, p. 10). Sobre essas reuniões na casa de Lélia: “Januário Garcia, amigo de Lélia antes do movimento negro, narra as experiências das reuniões: Naquela época, eu fazia parte de um grupo de pessoas que produziam cinema. Nós frequentávamos muito o Cine Paissandu. Era a época dos ciclos de Godard, Bergmann, Fellini, Buñuel. Era a época do existencialismo. Na ocasião, eu era fotógrafo de cinema e frequentava as reuniões na casa de Lélia, porque estava interessado nas discussões sobre intelectuais, como *Simone de Beauvoir*, *Althusser* e *Sartre*, entre outros” (Barreto, 2005, p. 23).

Voltando as suas preocupações políticas e teóricas para a condição da mulher negra no Brasil, ajudou a fundar, em 1983, o Nzinga Coletivo de Mulheres, do qual foi coordenadora. Em texto publicado na revista do MNU, Lélia faz um chamado à auto-organização das mulheres negras em debate com o movimento feminista:

Se estamos comprometidas com um projeto de transformação social, não podemos ser coniventes com posturas ideológicas de exclusão, que só privilegia um aspecto da realidade por nós vivida. Ao reivindicar nossa diferença enquanto mulheres negras, enquanto amefricanas, sabemos bem o quanto trazemos em nós as marcas da exploração econômica e da subordinação racial e sexual. Por isso mesmo, trazemos conosco a marcha da libertação de todos e de todas. Portanto, nosso lema deve ser: organização já! (Gonzalez, 2018, p. 366).

As principais contribuições teóricas de Lélia Gonzalez estão na (i) análise da relação entre capitalismo e racismo; (ii) aspectos culturais da dominação racial e sexual; (iii) crítica do *mito da democracia racial* e (iv) condição da mulher negra brasileira.

Comumente, aponta-se dois grandes momentos da obra de Gonzalez⁸¹, um primeiro influenciado pelas categorias marxistas frequentemente mobilizadas pelo movimento negro e pensamento social da época, e um segundo momento, no qual as perspectivas psicanalíticas e *afrocentristas* ganham maior centralidade. Temos que essa capacidade de síntese de diferentes teorias e atitude crítica frente ao cânone é constitutiva do marxismo negro pela necessidade de analisar realidades sócio-históricas particulares e de criatividade na mobilização de categorias e formulações políticas. Não seria um “giro africanista” que retiraria Lélia Gonzalez de qualquer mapeamento a ser feito do marxismo negro brasileiro.

Concordamos com a síntese de Flávio Rios e Stefan Klein:

O que se pode observar, portanto, é que, sem abrir mão de incorporar certas categorias do arcabouço teórico legado pela leitura de Marx e dos autores marxistas, Lélia Gonzalez expõe, de diferentes maneiras, as limitações daquele olhar teórico e contribui trazendo novas formulações e pode-se mesmo dizer que seu pensamento permite vislumbrar uma nova matriz analítica. Em particular, ao longo desta seção buscamos reconstruir o alicerce de sua apropriação dos conceitos de classe e de cultura, largamente presentes em diferentes vertentes da teoria social clássica. Gonzalez se pauta por eles a fim de elaborar mais a fundo o tipo de impacto que cabe ao elemento racial,

⁸¹ “Nos textos produzidos por Lélia na década de 1970 e no início dos anos 1980, a autora demonstra uma significativa influência marxista, ainda que estabelecendo com essa matriz de pensamento um diálogo bastante crítico. Segundo Raquel Barreto (2018, p. 16), nesse momento ela “estava mais interessada em analisar e compreender a formação do capitalismo brasileiro com recorte racial”. No decorrer dos anos 1980, as categorias marxistas de análise vão dando lugar a um diálogo com a psicanálise, com o feminismo e, principalmente, a uma perspectiva ligada ao afrocentrismo” (Machado, 2019, p. 03-04).

de um lado, e ao lugar de uma formação social dependente, de outro, informando um recorte distinto para lidar com o cerne do capitalismo branco e do racismo estrutural no Brasil. Com isso, traz para o âmago de sua visada crítica o componente racial, ainda que sem solapar os antecedentes da teoria social com os quais trava seu diálogo crítico. Ela movimenta-se, portanto, nos meandros entre os tensionamentos em face do cânone estabelecido *versus* a construção de uma “nova” teoria crítica, que embora não se assente exclusivamente no marxismo, tem nele um alicerce para sustentar suas reflexões sobre a exploração econômica e sua relação com a dominação e a opressão racial e de gênero (Rios; Klein; 2022, p. 819).

Para compreender como racismo e capitalismo se relacionam no Brasil, Lélia se desvincula de leituras que veem no racismo uma *herança da escravidão* a ser eliminada com o pleno desenvolvimento do capitalismo, como Florestan Fernandes, que veem no Brasil uma complexa formação pluriétnica sem nenhuma história de conflito racial ou segregacionismo, conformando em uma democracia racial, ideologia fundadora da nação e institucionalizada em sua época; e, também, as que veem o racismo como instrumento político da burguesia de divisionismo do proletariado, e que a revolução traria a completa igualdade material, como defendidas por marxistas ortodoxos.

Lélia Gonzalez percebe o racismo como elemento que se funde à modernização capitalista, não sendo *apenas* ferramenta política de fragmentação da classe (ainda que também o seja), mas como relação social que possibilita a formação social do capitalismo na periferia do capital.

No Brasil o racismo — enquanto articulação ideológica e conjunto de práticas — denota sua eficácia estrutural na medida em que estabelece uma divisão racial do trabalho e é compartilhado por todas as formações socioeconômicas capitalistas e multirraciais contemporâneas (Gonzalez, 2018, p. 64).

Ela compreende, como vemos, que o que ela chama de *divisão racial do trabalho* e de *ideologia do racismo* possuem “*eficácia estrutural*”, sendo ao mesmo tempo produto e produtor do capitalismo em bases raciais⁸². Por vezes, quando Lélia mobiliza a categoria de “*ideologia*”, ela traz a sua concepção althusseriana de ideologia como representação falseada do real, inclusive utilizando termos como “*véu*” ou “*cortina*”.

⁸² Cabe destacar, com isso, outro momento bastante distintivo e característico de sua abordagem, a saber, a atenção às contradições que marcam a sociedade brasileira. Lélia Gonzalez abarca tais contradições de maneira mais evidentemente próxima ao arcabouço conceitual marxista, quando se refere, por exemplo, às “contradições estruturais” do sistema ou às “contradições internas” do Brasil, fossem elas políticas ou econômicas. Sem, portanto, desconsiderar as contradições de classe, aponta e esmiuça as outras expressões do conjunto de contradições sociais constitutivas dessa formação social (Rios; Klein, 2022, p. 827)

Ela mobiliza a *teoria da marginalidade*, do argentino de José Nun, para caracterizar esse capitalismo periférico desde as classificações do capital monopolista, industrial e competitivo, uma leitura de desenvolvimento desigual e combinado e as categorias de “*superpopulação relativa*” e de “*exército industrial de reserva*”⁸³: Porém, ela adiciona a leitura do racismo estrutural brasileiro para preencher com conteúdo essas formas sociais, trazendo para o concreto da realidade brasileira. Ela busca analisar como o capitalismo contemporâneo precisa da classificação de grupos sociais a serem marginalizados, precarizados, não pagos, superexplorados, e como que essas diferentes formas de exploração coexistem e se combinam desigualmente, sendo o racismo um organizador e possibilitador, e não apenas resquício arcaico da escravidão, ou ferramenta política de divisionismo da classe.

A categoria de “*superexploração*”, em Lélia, aparece com sentidos diferentes da *teoria marxista da dependência*. Ela utiliza para mostrar como que a exploração de grupos inferiorizados pela hierarquia racial sofre uma dupla exploração, tanto pela burguesia, quanto pelo grupo racial dominante. Assim, além da exploração econômica, haveria uma “mais valia psicológica, cultura e ideológica do colonizado, que se pense, no caso do Brasil, nos efeitos da ideologia do branqueamento articulada com o mito da democracia racial” (Gonzalez, 2018, p. 63).

Flávia Rios e Stefan Klein argumentam que Gonzalez trabalha a perspectiva de exploração sempre dentro de um trinômio *exploração-dominação-opressão*, sendo assim: “A superexploração está diretamente relacionada à condição de tripla discriminação a que está submetida a classe trabalhadora negra, em particular a mulher negra” (2022, p. 820). Ao adicionar a relação social de gênero e sexismo, vemos que Lélia falará em “tripla exploração-dominação-opressão”:

Quanto à mulher negra, que se pense em sua falta de perspectivas quanto à possibilidade de novas alternativas. Ser negra e mulher no Brasil, repetimos, é ser objeto de tripla discriminação, uma vez que os estereótipos gerados pelo racismo e pelo sexismo a colocam no mais baixo nível de opressão (Gonzalez, 2018, p. 44).

⁸³ “A partir do momento em que se coloca a questão da marginalidade funcional (“exército industrial de reserva”) e daquele não funcional (“massa marginal”), enquanto tipos distintos dentro da superpopulação relativa, é na instância econômica que se desenvolve a análise. Todavia, se se quiser tratar do problema da participação, a passagem para uma outra esfera – a das práticas sociais – torna-se necessária a fim de se evitar o risco de queda no economicismo” (Gonzalez, 2018, p. 57-58).

Esta perspectiva dialoga com os “*dividendos do racismo*”, que é como ela chama os relativos privilégios e benefícios que trabalhadores brancos teriam frente à *superexploração* dos negros, como salários maiores e vantagens na disputa por mercado.

Nesse momento, se poderia colocar a questão típica do economicismo: tanto brancos quanto negros pobres sofrem os efeitos da exploração capitalista. Mas, na verdade, a opressão racial nos faz constatar que mesmo os brancos sem propriedade dos meios de produção são beneficiários do seu exercício. Claro está que, enquanto o capitalista branco se beneficia diretamente da exploração ou superexploração do negro, a maioria dos brancos recebe seus dividendos do racismo, a partir de sua vantagem competitiva no preenchimento das posições que, na estrutura de classes, implicam as recompensas materiais e simbólicas mais desejadas (Gonzales, 2018, p. 65-66).

Gonzalez chama de “*dividendos*” para diferenciar da real função estrutural do racismo de sustentáculo da produção e reprodução do capital e ideológica na fragmentação da classe trabalhadora, como explica Bárbara Machado:

os “dividendos do racismo” a que Lélia se refere podem ser considerados benefícios em sentido imediato, mas, em termos sistêmicos, consistem em um reforço da alienação entre os sujeitos da classe trabalhadora, atuando na reprodução do sistema como um todo – e, assim, na reprodução das condições de exploração da classe trabalhadora (Machado, 2005, p. 09).

Por fim, aos estender a análise da cultura negra e da condição de *tripla discriminação* da mulher negra brasileira para as realidades latino-americanas, Lélia González propõe a categoria de “*amefricanidade*”. Esta colaboraria em três pontos: compreender como a cultura latino-americana foi formada historicamente pela cultura negra e indígena, e não reafirmar essa centralidade resulta em um processo racista de embranquecimento⁸⁴; para dar conta das especificidades da identidade afrodiáspórica na América Latina e Caribe e suas experiências compartilhadas⁸⁵; e para compreender a particularidade da superexploração latino-americana⁸⁶ e seu papel na divisão internacional do trabalho.

⁸⁴ “O racismo latino-americano é suficientemente sofisticado para manter negros e índios na condição de segmentos subordinados dentro das classes mais exploradas, graças à sua forma ideológica mais efetiva: a ideologia do branqueamento (...). Uma vez estabelecido, o mito da superioridade branca prova sua eficácia pelos efeitos da desintegração violenta, da fragmentação da identidade étnica por ela produzida; o desejo de branquear é internalizado com a consequente negação da própria raça, da própria cultura (Gonzalez, 2018, p. 312).

⁸⁵ “Enquanto americanos, temos nossas contribuições específicas para o mundo panafricano. Assumindo nossa amefricanidade, podemos ultrapassar uma visão idealizada, imaginária ou mitificada da África e, ao mesmo tempo, voltar o nosso olhar para a realidade em que vivem todos os amefricanos do continente” (González, 2018, p. 331).

⁸⁶ “Esta é uma dupla discriminação contra as mulheres não brancas na região: as mulheres africanas e ameríndias. O duplo caráter de sua condição biológica – ou racial e sexual – as torna as mulheres mias oprimidas e exploradas

Tendo feito este mapeamento panorâmico que apresenta uma arqueologia da intelectualidade formadora do marxismo negro, passamos a debater sobre suas particulares contribuições enquanto tradição marxista.

4 Contribuições Político-Teóricas do Marxismo Negro

Neste momento, nossa exposição traz uma síntese teórica do marxismo negro. O que chamamos aqui de contribuições não são necessariamente inventividades que arrogam para si o pioneirismo das formulações, mas antes no sentido de particularidade e de roteiro de problemas comuns que observamos nessa querela de fazer do *marxismo negro* objeto de pesquisa.

Somado a isso, o esforço de sistematização se mistura dialeticamente com nossa própria forma de interpretar e compreender as questões trazidas pelo *marxismo negro*. Tendo em vista que nossas categorias de análise do objeto pesquisado passam pelas particularidades teórico-políticas da tradição do *marxismo-revolucionário*. Não é um enviesamento do olhar, mas uma posição, sustentada e declarada.

Ainda que todos os temas que observamos sejam analisados em perspectiva dialética e desde a *totalidade* das relações sociais, que se imbricam e se determinam mutuamente, e sempre retiradas de realidades concretas, afinal, é com o marxismo que estamos lidando, partiremos de uma sistematização temática, proposta por nós, para fins tão somente de exposição.

Observamos que o *marxismo negro* propõe questões, tanto ao marxismo quanto ao *pensamento social negro*, que passam por formulações sobre (i) capitalismo e racismo; (ii) natureza relacional e imbricada das várias opressões e lutas sociais; (iii) análise materialista e politização da identidade negra e crítica da metafísica racial; (iv) cultura, artes e religiosidade; e (v) internacionalismo.

A questão do *capitalismo e racismo* é, certamente, a central. A intelectualidade negra marxista teve que mobilizar criticamente e criativamente as categorias do marxismo com as quais tiveram acesso desigual e contextual para aplicação em análises de realidades sócio-

em uma região dependente de um capitalismo patriarcal-racista. Precisamente porque esse sistema transforma as diferenças em desigualdades, a discriminação que elas sofrem assume um caráter triplo, dada sua posição de classe: os ameríndios e afro-americanos fazem parte, em sua grande maioria, do imenso proletariado afrolatinoamericano” (Gonzalez, 2018, p. 314).

históricas particulares e intervenções na organização política de classes trabalhadoras racial e etnicamente diversas. Em particular, que nos cabe, a lida do marxismo negro com a questão racial disputa intensamente as análises historiográficas sobre a origem do racismo.

Tese muito influente entre acadêmicos e ativistas é a da universalidade da raça e do racismo, como fenômeno transhistórico que esteve presente nas antiguidades de todos os povos não-negros. Por vezes, essa absolutização da diferença racial aparece de forma intuitiva, imediata, afinal é como o racismo se apresenta socialmente para nós. Mas também é trabalhada cientificamente por intelectuais como Carlos Moore e Cheikh Anta Diop. A compreensão, trazida por Diop, e que se alçou ao senso comum, de que os povos da região que hoje chamamos de África, de pele escura – *melodérmicos* -, povoaram o restante do globo, sendo anterior à aparição de humanos de pele branca⁸⁷, foi utilizada para fundamentar a ideia de universalização da *raça*, como diferença racial entre povos fenotipicamente diferentes, e de que o racismo, como *negrofobia*, tem suas raízes calcadas no contato pré-moderno entre os povos. Como traz Carlos Moore:

A esta altura das nossas indagações, algumas constatações parecem impor-se com relativa evidência. Primeiro, que a hostilidade e o medo da cor especificamente negra é um fenômeno francamente universal que se encontra nos mitos e nas culturas de praticamente todos os povos não-negros. Essa primeira constatação, facilmente verificável por intermédio do exame dos mitos arquetípicos dos povos euro-semitas da Europa e do Oriente Médio, sugere, indubitavelmente, a ocorrência, em épocas longínquas, de graves conflitos entre povos melanodérmicos e leucodérmicos nessas regiões. Não vemos outra explicação válida para a ubiquidade da repulsa e do medo que causa a cor negra: “luto”, “tenebroso”, “maléfico”, “perigoso”, “diabólico”, “pecado”, “sujo”, “bestial”, “primitivo”, “inculto”, “canibal”, “má sorte”. A segunda constatação, que não vemos como possa ser ignorada, é a de que, se, efetivamente, há temor e repulsa em relação aos povos de pele negra, na Europa, no Oriente Médio e na Ásia Meridional, como o confirmam as análises dos velhos mitos, então, isso se deve à presença antiga desses povos em todas essas regiões. É a partir desta constatação, pensamos, que deve ser reanalisada toda a problemática da gênese histórica do racismo. Com efeito, não vemos como desvincular a realidade contemporânea, dominada por uma visão negrofóbica em escala mundial, de uma realidade semelhante evidenciada nos mitos e nos textos mais antigos dos povos euro-semitas da Europa, do Oriente Médio e da Ásia Meridional, incluindo a própria Bíblia, de origem judaica, os textos védicos (particularmente o Rig-Veda), os textos fundadores do Zoroastrismo persa (Zend Avestra) e, finalmente, o Alcorão (Moore, p. 49-50).

⁸⁷ “Assim, a humanidade surgiu na África e se diferenciou em raças diferentes na Europa na fase final da glaciação Wurm, quando o clima era suficientemente frio. Se os seres humanos houvessem originado na Europa, teriam sido de pele branca primeiro e, logo depois, ter-se-iam enegrecido (escurecido) sob o Equador como consequência da formação de melanina no nível da epiderme, como proteção do organismo contra os raios ultravioletas” (Diop *apud* Moore, 2005, p. 47).

A *análise materialista do racismo*, proposta pelo marxismo, e aqui particularizada pelo *marxismo negro*, contrapõe-se a esta leitura desde a compreensão da *raça* (e do racismo) como *relação social especificamente moderna*.

De fato, havia diferenças fenotípicas entre povos e os conflitos entre estes podem ter rendido construções culturais que reafirmavam inimizades, porém esta diferença não era como a moderna diferença racial. Não havia uma classificação e categorização hierárquicas entre diferentes povos dentro de uma escala de humanidade (sub-humanidade e desumanização) porque não havia nem mesmo a própria concepção de humanidade. A *invenção* da humanidade⁸⁸, como uma racionalização universal do que é ser humano, e posterior classificação ontológica que interpretou a diferença entre povos e culturas como *diferença racial* é um fenômeno moderno, inclusive é uma das caracterizações explicativas centrais para compreender a própria modernidade⁸⁹.

Silvio de Almeida sintetiza que “a noção de raça como referência a distintas categorias de seres humanos é um fenômeno da modernidade que remonta aos meados do século XVI” (2018, p. 24). E Dennis de Oliveira compartilha da compressão:

partimos do pressuposto de que o racismo como conhecemos hoje é produto de uma tipologia de classificação racial consolidada principalmente no século XVI como instrumento do projeto eurocentrista(...) Evidente que o racismo não nasceu com o capitalismo, mas o racismo como se expressa hoje, baseado nessa classificação racial, sim (Oliveira, 2021, p. 68).

Para Aníbal Quijano, como já trouxemos, bastante influenciado pelas contribuições do *marxismo negro*:

A ideia de raça, em seu sentido moderno, não tem história conhecida antes da América. Talvez se tenha originado como referência às diferenças fenotípicas entre conquistadores e conquistados, mas o que importa é que desde muito cedo foi construída como referência a supostas estruturas biológicas diferenciais entre esses grupos (2005, p. 117).

⁸⁸ “Mas que homem? Um homem abstrato, sem história nem pertencas sociais?” (Bensaïd, 2008, p. 61).

⁸⁹ Para Enrique Dussel: “1492, según nuestra tesis central, es la fecha del “nacimientto” de la Modernidad; aunque su gestación -como el feto- lleve un tiempo de crecimiento intrauterino. La Modernidad se originó en las ciudades europeas medievales, libres, centros de enorme creatividad. Pero “nació” cuando Europa pudo confrontarse con “el Otro” y controlarlo, vencerlo, violentarlo; cuando pudo definirse como un “ego” descubridor, conquistador, colonizador de la Alteridad constitutiva de la misma Modernidad. De todas maneras, ese Otro no fue “descubierto” como Otro, sino que fue “encubierto” como “lo Mismo” que Europa ya era desde siempre. De manera que 1492 será el momento del “nacimientto” de la Modernidad como concepto, el momento concreto del “origen” de un “mito” de violencia sacrificial muy particular y, al mismo tiempo, un proceso de “encubrimiento” de lo no-europeo” (Dussel, 1994, p.07-08).

Daniel Montañez Pico, em sua sistematização do *marxismo negro caribenho* como fundador das bases do *pensamento descolonial*, também traz esse debate como característica do *marxismo negro*:

Por último, é importante destacar a posição dos marxismos negros em relação às origens do racismo. Nessa corrente, argumenta-se que o racismo é um produto original do capitalismo europeu, cunhado na época de sua "acumulação primitiva" no século XVI. (...) Por outro lado, essa ideia também se contrapõe àqueles que defendem que o racismo é muito mais antigo e já estava presente nas sociedades antigas. (...) Pelo contrário, para os marxismos negros, o racismo é um produto que só aparece historicamente em relação à expansão mundial do capitalismo ocidental, estando intimamente ligado à exploração de classe (Montañez, 2020, p. 45-47, tradução nossa⁹⁰).

Buscando um prognóstico para o *complexo de inferioridade* sofrido por pessoas que foram racialmente inferiorizadas, o psiquiatra Frantz Fanon, em seu estudo clínico, defende a *tese da sociogenia*, pois a natureza desse sofrimento psiquiátrico tem origem não no indivíduo, mas nas relações sociais:

Só há complexo de inferioridade após duplo processo: inicialmente econômico; em seguida pela interiorização, ou melhor pela epidermização dessa inferioridade (...) Veremos que a alienação do negro não é apenas uma questão individual. Ao lado da filogenia e da ontogenia, há a sociogenia (...) Qual o prognóstico? A Sociedade, ao contrário dos processos bioquímicos, não escapa à influência humana. É pelo homem que a Sociedade chega ao ser. O prognóstico está nas mãos daqueles que quiserem sacudir as raízes contaminadas do edifício (Fanon, 2008, p. 28).

Ou seja, Fanon entendeu que a causa do sofrimento mental de pessoas negras seria a existência de hierarquias raciais representadas pela *relação social do racismo*: “a civilização branca, a cultura europeia, impuseram ao negro um desvio existencial” (Fanon, 2008, p. 30). Logo, o único *prognóstico* possível, seria a transformação social. Fanon, tal como a tradição do *marxismo negro*, entendeu que *raça* e *racismo* só são inteligíveis desde a *processualidade histórica* e sua *natureza relacional*.

É *relacional* pois apenas apreensível na sua dinâmica real entre outras *relações sociais* e com a *totalidade* da formação destas relações. É *histórica*, porque *processual*. Ou seja, *raça* e *racismo* são relações que foram criadas a partir de um conjunto de determinações concretas,

⁹⁰ “Por último, es importante remarcar la posición de los marxismos negros respecto a los orígenes del racismo. En esta corriente se plantea que el racismo es un producto original del capitalismo europeo acuñado en la época de su “acumulación originaria” en el siglo XVI. (...) Por otro lado, esta idea también se enfrenta hacia quienes plantean que el racismo es mucho más antiguo y ya está presente en las sociedades antiguas. (...) Por el contrario, para los marxismos negros el racismo es un producto que sólo aparece históricamente en relación a la expansión mundial del capitalismo occidental de forma íntimamente adherida a la explotación de clase”.

historicamente observáveis por uma *análise materialista*⁹¹. *Raça e racismo*, como toda relação social, tiveram seu início determinado na história, se desenvolveram a partir de processos históricos específicos e em formações sociais particulares, e há de fenecerem.

Eis, pois, as consequências políticas dessas diferenças teóricas. Se as *diferenças raciais* são vistas como universais e naturais, quer dizer que elas sempre existiram e sempre existirão, colocando os marcos da luta política dentro do horizonte da *igualdade, inclusão e reconhecimento*. A *análise materialista do racismo*, articulada no *marxismo negro*, tem a *raça* e o *racismo* como *invenções* modernas, logo, como toda *relação social e histórica*, há de ter o seu fim, que se levado a cabo pela ação revolucionária tenderá para um horizonte de emancipação humana, na qual o *gênero humano* não mais se fragmentaria e as diferenças entre os povos não possuiriam sentidos de classificação e hierarquização racial.

Kwame Nkrumah aponta o horizonte de *desrracialização* da luta antirracista e socialista revolucionária: “O aparecimento de uma sociedade não racial só pode ser fruto de uma ação revolucionária conduzida pelas massas. Não será nunca uma dádiva da minoria dirigente, porque é impossível separar as relações raciais das relações de classe que as sustentam” (Nkrumah, 2018, p. 42). Silvio de Almeida reafirma que “em um sentido revolucionário, a afirmação da raça é feita apenas para que um dia seja possível superá-la” (Prefácio *In Haider*, 2019, p. 19).

Asad Haider também traz importante síntese sobre a formação da “ideologia da raça” e seus impactos para ação política antirracista, pois “essa caricatura obscurece um ponto importante, exposto pelos revolucionários negros ao longo da história americana: que o projeto de emancipação requer a superação da ideologia da raça” (2019, p. 79), e aprofunda:

Não há razão intrínseca para organizar os seres humanos com base em características que essa ideologia nos diz ser “racial”. A ideologia de raça afirma que podemos categorizar as pessoas de acordo com características físicas específicas, que geralmente giram em torno da cor da pele. Mas essa é uma forma de classificação arbitrária que somente tem algum significado porque tem consequências sociais. O racismo é a equação entre essas consequências sociais da categorização das pessoas e as características biológicas. Tal redução da cultura humana ao biológico é geralmente rejeitada e vista como abominável. No entanto, é possível rejeitar o racismo e ainda assim perpetuar a ideologia da raça. Tomar a categoria de raça como dada e como base para a análise política reproduz essa ideologia. E isso não é

⁹¹ “As formas de opressão e de dominação tem uma história. Elas se transformam com o conjunto das relações sociais” (Bensaïd, 2008, p. 52).

inofensivo, porque na verdade a ideologia da raça é produzida pelo racismo, e não o contrário (Haider, 2019, p. 74-75).

Este horizonte de *desracialização* como *estratégia* da luta antirracista revolucionária tem no marxismo bases bem consolidadas, pois a própria perspectiva de tarefa histórica da classe trabalhadora não é se constituir como classe dominante ou conseguir igualdade política e econômica entre classes, mas se autodestruir enquanto classe no processo de, pela luta classista, pôr fim à *história das lutas de classes*, e iniciar a *história da humanidade*⁹².

Marx e Engels⁹³ também expressam essa tarefa histórica do sujeito revolucionário na atual fase capitalista da luta de classes em seu Manifesto:

Se, em sua luta contra a burguesia, o proletariado necessariamente se constitui em classe, se por meio de uma revolução se converte em classe dominante e, como tal, suprime violentamente as velhas relações de produção, então, junto com elas, suprime os antagonismos de classes e as classes em geral e, com isso, abole sua própria dominação de classe. No lugar da velha sociedade burguesa, com suas classes e seus antagonismos de classe, surge uma associação em que o livre desenvolvimento de cada um é pressuposto para o livre desenvolvimento de todos (Marx; Engels, 2008, p. 46-47).

Nos debates sobre a *questão judaica*, em que se discutia sobre o conflito colocado por Bruno Bauer ao entender conflitos religiosos como puramente uma questão religiosa, sem analisá-los historicamente à luz das relações sociais que o determinam na modernidade como qualitativamente diferentes de outrora, Marx argumenta que a “*crítica da religião*”, dominante na filosofia de sua época, deveria dar lugar à “*crítica do Estado*”, diferenciando então a “*emancipação política*”, colocada pelo horizonte revolucionário burguês, da “*emancipação humana*”:

Os judeus (assim como os cristãos) estão completamente emancipados em termos políticos em diferentes Estados. Os judeus e cristãos estão bem longe de estar emancipados em termos humanos. Tem de se encontrar, portanto,

⁹² “Houve um tempo em que uns afirmavam representar a justiça em nome de uma História com H maiúsculo. Hoje, outros (às vezes, os mesmos) afirmam administrá-la em nome da Humanidade com H maiúsculo. De onde lhe viria o direito de falar e julgar em nome dela? A humanidade não é uma substância da qual se possa apropriar, mas um futuro, uma construção, um processo de humanização” (Bensid, 2008, p. 61).

⁹³ Ao categorizar sobre o “estamento que seja dissolução de todos os estamentos”, Marx avistou esta particularidade histórica: “na formação de uma classe com grillhões radicais, de uma classe da sociedade civil que não seja uma classe da sociedade civil, de um estamento que seja a dissolução de todos os estamentos, de uma esfera que possua um caráter universal mediante seus sofrimentos universais e que não reivindique nenhum direito particular porque contra ela não se comete uma injustiça particular, mas a injustiça por excelência, que já não possa exigir um título histórico, mas apenas o título humano, que não se encontre numa oposição unilateral às consequências, mas numa oposição abrangente aos pressupostos do sistema político alemão; uma esfera, por fim, que não pode se emancipar sem se emancipar de todas as outras esferas da sociedade e, com isso, sem emancipar todas essas esferas – uma esfera que é, numa palavra, a perda total da humanidade e que, portanto, só pode ganhar a si mesma por um reganho total do homem. tal dissolução da sociedade, como um estamento particular, é o proletariado” (Marx, 2005, p. 156).

uma diferenciação entre a emancipação política e a emancipação humana. A essência da emancipação política, quer dizer, do Estado desenvolvido, moderno, tem de ser investigada, portanto (Marx; Engels, 2011, p. 141).

Nesse sentido, muito é trabalhado no *pensamento social negro*, a origem dessa classificação racial a partir da invenção da Humanidade Universal, como consequência do projeto *iluminista e eurocêntrico*, que reduz as múltiplas histórias dos vários povos no mundo à sua própria experiência cultural. Porém, o *marxismo negro*, tal como as *teorias decoloniais*⁹⁴, a *filosofia da libertação*⁹⁵ e *teorias do sistema-mundo*⁹⁶, sem negar de todo essa tese, é claro, mas recolocando “*a cabeça sob os pés*”, percebe as relações sociais não como consequências de leituras de mundo, pelo contrário, os processos históricos de conformação de relações sociais concretas que determinam, ainda que dialeticamente, o mundo das ideias. Não foi o iluminismo o inventor da humanidade universal, mas a *imanente expansividade do capital* e o processo histórico da colonização que, da transição de uma *visão religiosa de mundo* para a *visão jurídica e burguesa*, precisou legitimar a *despossessão e escravização* de povos, ao mesmo tempo que pregava a *igualdade jurídica e liberdade econômica* entre desiguais. A abstração do ser humano concreto em uma figura da razão é antes um movimento de abstração, produzido pelo próprio capital, do trabalho concreto, do trabalhador e da natureza.

Nesta análise dialética da inversão *sujeito-predicado*, Nkrumah percebeu que “a escravidão e a dominação racista colonial são, portanto, a causa, e não a consequência, do

⁹⁴ “A modernidade não foi gestada no interior da Europa, com a Revolução Industrial, Ilustração e Iluminismo, mas no processo de colonização que inventou a própria Europa e a modernidade” (Bernardino-Costa; Grosfoguel, 2016, p. 16). “Na América, a idéia de raça foi uma maneira de outorgar legitimidade às relações de dominação impostas pela conquista. A posterior constituição da Europa como nova id-entidade depois da América e a expansão do colonialismo europeu ao resto do mundo conduziram à elaboração da perspectiva eurocêntrica do conhecimento e com ela à elaboração teórica da idéia de raça como naturalização dessas relações coloniais de dominação entre europeus e não-europeus. Historicamente, isso significou uma nova maneira de legitimar as já antigas idéias e práticas de relações de superioridade/inferioridade entre dominantes e dominados. Desde então demonstrou ser o mais eficaz e durável instrumento de dominação social universal” (Quijano, 2005, p. 118).

⁹⁵ A Filosofia da Libertação é um movimento teórico-prático começado na Argentina, na década de 70, por filósofos e filósofas comprometidos com a gênese de um pensamento que esteja para além da modernidade europeia, que seja desde a América Latina e seus povos historicamente oprimidos e explorados. Parte-se da compreensão que a filosofia moderna e seu pensamento ontológico tem um fundamento histórico determinante: a práxis de dominação europeia que a constituiu como centro de poder mundial. Para Dussel, “essa ontologia não surge do nada. Surge de uma experiência anterior de dominação sobre outros homens, de opressão cultural sobre outros mundos” (Dussel, 1996, p. 15).

⁹⁶ “A análise dos sistemas mundiais afirma que as categorias que perfazem a nossa história formaram-se historicamente (e em sua maioria apenas há um século, pouco mais ou menos). Está na hora de reabri-las para exame. Naturalmente, essa história predominante e ela própria inspirada pela metafísica dominante do mundo moderno. O triunfo dessa metafísica moderna requereu uma longa luta. Mas o fato é que ela triunfou - no Iluminismo” (Wallerstein, 1999, p. 466).

racismo” (2018, p. 42), e sobre a relação entre invenção da humanidade universal e processos históricos de desumanização colonial, Fanon observou que

O racismo burguês ocidental com relação ao negro e ao árabe é um racismo de desprezo; é um racismo que minimiza. Mas a ideologia burguesa, que proclama uma igualdade de essência entre os homens, consegue preservar a sua lógica convidando os sub-homens a se humanizarem através do tipo de humanidade ocidental que ela encarna (Fanon, 1968, p. 135).

Esta leitura do *marxismo negro*, de como *raça* foi invenção do racismo enquanto prática concreta imbricada na formação do moderno capitalismo desde colonialismo e escravidão, encontra bases teórico-metodológicas na compreensão da *transição* entre modos de produção com base na *acumulação originária de capital*.

Em síntese: A *raça* é uma invenção da modernidade. A construção da “História Universal” é a leitura dada à necessidade material do capital de constituir mercados interconectados a nível mundial. O progresso da humanidade baseado nas luzes da razão moderna deixou um traço de ferro, sangue e ruínas. A *gana* expansiva do capital constituiu o capitalismo com base material na colonização, escravidão, subsunção real do trabalho ao capital, separação entre trabalhador e condições de trabalho, destruição de modos de vida e criação de novas classes fundamentais a serem exploradas: de despossuídos a condenados da terra. A materialidade da divisão da humanidade em classes e do sistema mundo capitalista em centro e periferia demanda critérios de classificação social na produção de uma hierarquia entre pessoas, povos, culturas e territórios. A *raça* como relação social possibilita o instrumental necessário para essa classificação que está na gênese mesma do capitalismo, desde sua *acumulação originária de capital*, passando pelo seu *desenvolvimento desigual e combinado* e se consolidando como experiência concreta das classes (tanto proprietárias quanto exploradas) que se formam subjetivamente em um mundo estrutural e objetivamente racializado.

A gênese do capitalismo constitui como um relato idílico *chamado de* “acumulação primitiva de capital” que narra uma história de disciplina e resignação de pessoas que economizaram dinheiro o bastante para poder comprar meios de produção e força de trabalho de outras pessoas que não foram tão disciplinadas. O mito da avarizia como nascimento da burguesia esconde o processo histórico e social que coloca a violência como parteira da sociedade civil burguesa. Colonização, escravidão moderna, tráfico de pessoas, e expropriação dos meios de produção foram as bases materiais da gênese do capitalismo.

Se Marx deixa para contar este segredo apenas no *penúltimo capítulo de seu Livro I* é que para compreendermos esta origem precisamos entender antes a dialética da relação social

do capital que produziu a sociedade necessária para seu pleno desenvolvimento ao mesmo tempo que é produzida e reproduzida por esta. A *assim chamada acumulação primitiva* é, pois, o processo originário e permanente de transformação de meios de vida em capital que historicamente fez uso da violência. A separação do trabalhador dos meios de realização de seu trabalho é condição para que massas de trabalhadores livres e autônomos coloquem seu trabalho à venda, tornando-o mercadoria:

O processo que cria a relação capitalista não pode ser senão o processo de separação entre o trabalhador e a propriedade das condições de realização de seu trabalho, processo que, por um lado, transforma em capital os meios sociais de subsistência e de produção e, por outro lado, converte os produtores diretos em trabalhadores assalariados. A assim chamada acumulação primitiva não é, por conseguinte, mais do que o processo histórico de separação entre produtor e meio de produção (Marx, 2017, p. 786).

A colonização e escravização de povos, e seu *processo de racialização*, foram condições para acúmulo de riquezas de uma burguesia que poderia comprar força de trabalho e meios de produção. A produção de uma classe de trabalhadores livres com base na expropriação está dialeticamente condicionada à produção de uma classe de trabalhadores escravizados com base na desumanização racial. A relação histórica entre capitalismo, colonialismo e escravidão estava descoberta:

Com o desenvolvimento da produção capitalista durante o período manufatureiro, perdeu a opinião pública europeia o que lhe restara de pudor e de consciência. As nações se jactavam cinicamente com cada ignomínia que lhe servisse para acumular capital. Vejamos, por exemplo, os ingênuos anais do comércio, do probo A. Anderson. Aí trombeteia-se como triunfo da sabedoria política ter a Inglaterra, na paz de Utrecht, extorquido dos espanhóis, com o tratado de Asiento, o privilégio de explorar o tráfico negreiro entre a África e a América Espanhola, o qual ela realizara até então apenas entre a África e as Índias Ocidentais inglesas. A Inglaterra conseguiu a concessão de fornecer à América Espanhola, até o ano de 1743, 4.800 negros. Isto servia, ao mesmo tempo, para encobrir sob o manto oficial o contrabando britânico. Na base do tráfico negreiro, Liverpool teve um grande crescimento. O tráfico constituía seu método de acumulação primitiva. E até hoje, a “gente respeitável” de Liverpool canta loas ao tráfico negreiro (vide a obra do Dr. Aikin, de 1795, já citada), o qual “incentiva até a paixão o espírito de empreendimento comercial, gera famosos marinheiros e traz grandes fortunas”. Liverpool empregava 15 navios no tráfico negreiro, em 1730; 53, em 1751; 74, em 1760; 96, em 1770, e 132, em 1792 (Marx, 2009, p. 873).

As diversas tradições do marxismo vão se basear nesta categoria para formular sobre questão colonial e questão racial, aprofundando nas particularidades e multiplicidades de formações sociais do capitalismo. O desenvolvimento do capitalismo europeu se deu conjuntamente com a mundialização do capital mercantil e a criação de diferentes modos de produção que coexistiram e se combinaram desigualmente na formação de um sistema-mundo

engendrado pelas relações sociais do capital. A própria expansividade imanente do capital objetiva construir mercados sempre mais amplos, transformar tudo em valor e desapropriação de novos territórios, na ruptura da relação humana com terra e trabalho pela dominância do capital.

O *marxismo negro*, em particular, utiliza-se desta categoria para observar a centralidade que a escravidão moderna, o colonialismo e o tráfico negreiro tiveram na formação da modernidade capitalista; e que a formação da moderna mão-de-obra assalariada foi combinada com a formação da, também moderna, mão-de-obra escravizada. A invenção da igualdade jurídica universal, que refletiu a relação econômica que transformou o trabalhador concreto em força de trabalho, tem sua contraface na diferença racial ontológica, que transformou trabalhadores africanos em negros escravizados. O processo histórico de acumulação originária de capital pela burguesia ascendente produziu a necessidade material de combinar diferentes regimes de exploração do trabalho, e a escravidão foi a forma de exploração do trabalho encontrada que conseguiria sustentar as empreitadas das burguesias europeias revolucionárias.

Nas palavras de Daniel Montañez, para a tradição revolucionária do *marxismo negro*, “o racismo é concebido fundamentalmente como uma série de práticas, discursos e atitudes dirigidas a legitimar, organizar e manter a superexploração dos sujeitos e povos ‘de cor’, um eixo de dominação fundamentalmente econômico e de classe” (Montañez, 2020, p. 29, tradução livre⁹⁷).

Eric Williams, foi pioneiro no aprofundamento historiográfico da tese que relacionou o tráfico negreiro à industrialização inglesa, a contragosto do sentimento humanitarista e progressista que conformou a burguesia britânica; e também na afirmação categórica de que foi esse processo modernizador que criou a necessidade de raças, contrapondo leituras que veem a diferença racial como resquício arcaico pré-moderno que haveria de se tornar obsoleto com a hegemonia das ideologias igualitárias da burguesia e do projeto iluminista:

A escravidão no Caribe tem sido identificada com o negro de uma forma demasiado estreita. Com isso deu-se uma feição racial ao que é basicamente um fenômeno econômico. A escravidão não nasceu do racismo: pelo contrário, o racismo foi consequência da escravidão. O trabalho forçado no Novo Mundo foi vermelho, branco e amarelo; católico, protestante e pagão.

⁹⁷ “El racismo es concebido fundamentalmente como una serie de prácticas, discursos y actitudes dirigidas a legitimar, organizar y mantener la superexplotación de los sujetos y pueblos ‘de color’, un eje de dominación fundamentalmente económico y de clase”.

Eis aí, portanto, a origem da escravidão negra. A razão foi econômica, não racial; não teve nada a ver com a cor da pele do trabalhador, e sim com o baixo custo da mão de obra. Comparada ao trabalho indígena e branco, a escravidão negra era muito superior [...] Suas feições, o cabelo, a cor e a dentição, suas características “sub-humanas” tão amplamente invocadas, não passaram de racionalização posterior para justificar um fato econômico simples: as colônias precisavam de mão de obra e recorreram ao trabalho negro porque era o melhor e o mais barato. Não era uma teoria; era uma conclusão prática extraída da experiência pessoal do fazendeiro. Ele iria até a Lua, se precisasse, para conseguir mão de obra. A África ficava mais perto do que a Lua, mais perto também do que as terras mais populosas da Índia e da China. Mas estas também teriam a sua vez (Williams, 2012, p. 34; 50-51).

Em um processo dialético em que a sociabilidade moderna e burguesa inventa a “humanidade universal” para dar conta da nova *consciência planetária* instaurada pelas navegações mercantis, a prática colonial e escravista necessária à acumulação originária de capital formadora do capitalismo demandaram justificativas racionais, pois modernas. O *racismo antinegro*, como prática já materialmente existente nos processos de colonização e escravização, inventou a moderna classificação racial como instrumento de racionalidade e fundamento da desumanização. *Raça e racismo* foram contingenciais no momento histórico de formação e estruturação do capitalismo em escala global, se misturando concretamente às suas bases fundamentais. Se capitalismo e racismo são estruturas indissociáveis, isso se dá não por uma ligação abstrata de categorias, nem por mera empiria qualitativa de suas consequências, mas pela materialidade do processo histórico que conformou essa relação social.

Oliver Cox⁹⁸, sociólogo de Trinidad e Tobago com carreira acadêmica nos EUA, argumenta nesse mesmo sentido:

O fato de significância crucial é que a exploração racial é apenas um aspecto do problema da proletarianização do trabalho, independentemente da cor do trabalhador. Portanto, o antagonismo racial é essencialmente um conflito político de classe. O explorador capitalista, sendo oportunista e prático, utilizará qualquer conveniência para manter seu trabalho e outros recursos

⁹⁸ Nascido em Trinidad, se mudou para EUA para estudar em Chicago, se tornando referência para o marxismo estadunidense tendo sido pioneiro na recepção das leituras sobre formação do capitalismo como origem do racismo moderno, contrariando a tese hegemônica na academia estadunidense de que a questão racial é consequência de um arcaico sistema de castas que não teria relação com a modernização capitalista e da moderna formação de classes. O sociólogo Erik Barbosa Borda (2021) argumenta que esta disputa de Oliver Cox contra o cânone de sua época, somado à xenofobia contra sua origem caribenha, o deixou isolado em uma situação de relativo ostracismo, adicionamos também o fato de Cox não ter se inserido organicamente em lutas sociais de seu tempo, se confinando na academia. Wallerstein afirma que sua Teoria do Sistema-Mundo foi fortemente influenciada pelas leituras de Oliver Cox. Não trouxemos mais contribuições do autor à pesquisa por não termos conseguido acesso a fontes primárias, nem mesmo conseguimos conferir as citações desde o original.

livremente exploráveis. Ele criará e empregará preconceito racial quando isso se tornar conveniente (Cox *apud* Montañez, 2018, p. 150, tradução nossa⁹⁹).

Certa vez ouvimos em uma palestra, de forma elucidativa e provocativa, que o capitalismo precisa de formas sociais que combinam os diferentes regimes de exploração do trabalho, que não necessariamente precisam ser as relações sociais de raça e gênero. Temos claro, porém, que o processo histórico colocou raça e gênero como as formas sociais historicamente utilizadas pelo capitalismo. O que por porventura fora contingencial, tornou-se estrutural, e conformou em uma *totalidade dialética* com suas múltiplas determinações. É por essa *análise materialista* que o *marxismo negro* defende que não pode haver capitalismo sem racismo, não por um argumento lógico-semântico, mas histórico e dialético.

Frantz Fanon, refletindo sobre o domínio neocolonial, faz uso da categoria marxista de *acumulação originária de capital*:

O capitalismo, em seu período de desenvolvimento, via nas colônias uma fonte de matérias-primas que, manufaturadas, podiam espalhar-se no mercado europeu. Depois de uma fase de acumulação do capital, impõe-se hoje modificar a concepção da rentabilidade de um negócio. As colônias converteram-se num mercado. (...) O domínio cego de tipo escravista não é economicamente rentável para a metrópole. A fração monopolista da burguesia metropolitana não sustenta um governo cuja política é unicamente a da espada. O que os industriais e os banqueiros da metrópole esperam de seu governo não é que dizime as povoações, mas que salvasse, com a ajuda de convenções econômicas, seus "interesses legítimos". Existe, portanto, uma cumplicidade objetiva do capitalismo com as forças violentas que explodem no território colonial.

Durante séculos os capitalistas, comportaram-se no mundo subdesenvolvido como verdadeiros criminosos de guerra: As deportações, os massacres, o trabalho forçado, a escravidão foram os principais meios empregados pelo capitalismo para aumentar suas reservas de ouro e diamante, suas riquezas, e para firmar seu poderio (Fanon, 1968, p. 49-50; 80).

Ao denunciar a violência originária como gênese da modernidade capitalista, o *pecado original*, para fazer uso da metáfora teológica de Marx, Fanon se remete aos *condenados da terra*, também em termos teológicos, de forma para nós bastante paradigmática, pois relaciona os processos de *despossessão* da terra com o de desumanização ontológica e sua hierarquização racial. A fragmentação do ser humano, que se humaniza pelo trabalho concreto mediado pela ação consciente na natureza, causada pela hegemonia capitalista, transformou terra, trabalho e

⁹⁹ “The fact of crucial significance is that racial exploitation is merely one aspect of the problem of the proletarianization of labor, regardless of the color of the laborer. Hence racial antagonism is essentially political class conflict. The capitalist exploiter, being opportunistic and practical, will utilize any convenience to keep his labor and other resources freely exploitable. He will devise and employ race prejudice when that becomes convenient”.

o próprio ser humano em mercadorias. Por isso o projeto político estratégico de Frantz Fanon desagua na defesa de um “*novo humanismo*”: Como o progresso humano e civilizacional experimentado pelas classes proprietárias na modernidade projetou a barbárie colonial da condenação da terra e de seus condenados, o horizonte emancipatório da luta antirracista e anticolonial, pois, haveria de ser o reencontro, em um novo nível, entre trabalho, natureza e ser humano. Este último, enfim, encontrando, social e natural, sem classificações, consigo mesmo.

Lélia Gonzalez, buscando compreender a especificidade da formação social do capitalismo no Brasil também se utiliza da categoria marxiana:

Sabemos que o processo de acumulação primitiva permite a emergência dos dois principais elementos da estrutura do capitalismo: o trabalhador livre e o capital dinheiro. Ocorre que, em termos de Brasil, esse processo foi grandemente afetado na medida em que não ocorreram transformações estruturais no setor agrário (que permitiram o crescimento industrial). Por outro lado, com relação ao capital, a nossa inserção dependente do mercado mundial (produção de alimentos de matéria prima) determinou que a pilhagem, de início, e o comércio exterior, depois, assumissem o papel de grandes fontes produtoras de lucro, manipuladas a partir das metrópoles. Além disso, há que situar os beneficiários locais dessa situação, que se apropriam de grande parte do excedente, desviando-a da inversão industrial (consumo puro e simples, especulações financeiras, negócios imobiliários, etc.) (Gonzalez, 2018, p. 55).

A radical contribuição de Angela Davis, em *Mulheres, Raça e Classe*, faz duas remissões que achamos elucidativas desse argumento aqui trabalhado. Primeiro, sobre como havia uma coexistência combinada e desigual entre trabalho assalariado e trabalho escravizado na experiência estadunidense; e o segundo, mais central, ela faz importante análise de como a invenção do racismo, como um processo histórico, solapou as radicais experiências de solidariedade entre movimentos de mulheres e de negros e negras e que legitimou tanto o imperialismo estadunidense quanto a institucionalização do racismo antinegro, possuindo *função dupla*, de controlar a classe trabalhadora doméstica e colonizar terra e trabalho de outros povos e territórios:

Na época em que começaram as primeiras tentativas de industrialização do Sul, antes da Guerra Civil, o trabalho escravo complementava o trabalho livre – e frequentemente competia com ele.

A última década do século XIX foi um momento crítico para o desenvolvimento do racismo moderno – seus principais pilares institucionais e as justificativas ideológicas concomitantes. Foi também um período de expansão imperialista para Filipinas, Havaí, Cuba e Porto Rico. As mesmas forças que tentavam subjugar as populações desses países eram responsáveis pela deterioração da situação da população negra e de toda a classe trabalhadora nos Estados Unidos. O racismo alimentava essas iniciativas imperialistas, ao mesmo tempo que era condicionado pelas estratégias e

apologéticas do imperialismo (...) Assim como os ditames do racismo e do chauvinismo deram forma à política da Nawsa em relação à classe trabalhadora doméstica, as novas realizações do imperialismo dos Estados Unidos eram aceitas sem questionamentos pela associação (Davis, 2016, p.28; 124).

Vemos, assim, que enquanto algumas tradições do marxismo estacionam na mobilização da proposta marxiana de *acumulação originária de capital* para análise do racismo moderno, o *marxismo negro* avança ao analisar a imbricação entre capitalismo e racismo em suas diferentes formações e fases de desenvolvimento. Por exemplo, percebe-se que ao rearticular diferentes regimes de padrões de extração de mais-valor com base na intensificação da exploração de diferentes povos inferiorizados pelo racismo, a *raça* cumpre também a *função política e econômica* de organizar a *divisão internacional do trabalho* e preencher de conteúdo concreto a “*superexploração*”.

Há toda uma gama de escolas marxistas que despenderam rigorosas análises da relação entre centro e periferia na dinâmica internacional do capital. Na América Latina pulularam as melhores contribuições, como a *Teoria Marxista da Dependência*, *Teoria da Marginalidade*, *as teorias decoloniais*. Todas com diferentes formas, e por vezes combinadas, de compreender a relação estrutural e dialética entre “*desenvolvimento e subdesenvolvimento*”, rebatendo teses como da existência de um *modo de produção feudal* em países não plenamente capitalistas, do *etapismo teleológico* necessário na linearidade de superação de modos de produção, e, principalmente, do subdesenvolvimento como consequência de elementos internos, como questões culturais e má administração.

O *marxismo negro*, aqui com diferentes olhares para suas próprias formações sócio-históricas, contribui, de forma não necessariamente pioneira e exclusiva, na inserção do racismo como categoria-chave de análise dessa produção da periferia, do subdesenvolvimento e da dependência.

O *marxismo negro africano*, focado em compreender o *neocolonialismo* com vistas para sua destruição, analisa como o subdesenvolvimento da África é causa e consequência do desenvolvimento dos países capitalistas centrais. Frantz Fanon (1968, p. 81) é resolutivo: “A Europa é literalmente a criação do Terceiro mundo”, e Kwame Nkrumah desenvolve sobre o neocolonialismo:

O resultado do neocolonialismo é que o capital estrangeiro é utilizado para a exploração, em lugar de ser para desenvolvimento das partes menos desenvolvidas do mundo. O investimento, sob o neocolonialismo, aumenta,

em lugar de diminuir, a brecha entre as nações ricas e pobres do mundo (Nkrumah, 1967, p. II).

Já no caso estadunidense, o *marxismo negro norte-americano* orientou-se a compreender como a formação da empresa imperialista dos EUA se utilizou do racismo para legitimar empreitadas coloniais combinadamente com o introjetar da ideologia racial como estratégia de diluição da luta de classes e intensificação da exploração em seu próprio território. Como já vimos em citação anterior de Angela Davis, mas adicionamos contribuição de Daniel Montañez:

Desde um ponto de vista histórico, a divisão racial do trabalho está intrinsecamente ligada à história do capitalismo desde seus primórdios, sendo um elemento fundamental em seu surgimento e expansão como sistema global. Por um lado, foi usada para justificar a escravização e a superexploração de grandes grupos humanos, como foi o caso da população negra nas plantações do Caribe, cujo trabalho foi crucial para o desenvolvimento da Revolução Industrial europeia. Por outro lado, a introdução de diferenças significativas dentro da classe trabalhadora sob a ótica "racial" permitiu estabelecer interesses e objetivos divergentes dentro da mesma classe, dificultando sua ação política unificada. Trabalhadores rotulados como "brancos" se beneficiaram em parte da superexploração dos "negros", o que gerou certos privilégios para uma minoria dentro da classe trabalhadora, contribuindo para uma certa paz social e facilitando o processo de acumulação de capital de forma mais fluída (Montañez, 2020, p. 39, tradução nossa¹⁰⁰)

Na América Latina, o *marxismo negro* se voltou para compreender o processo de *transição*¹⁰¹ do escravismo colonial para o capitalismo dependente, buscando compreender o local do racismo nessa “*modernização conservadora*” que colocou os países do continente numa estrutural situação de subserviência ao capital e burguesia imperialistas. A professora Cristiane Sabino sintetiza em seu trabalho:

¹⁰⁰ “Desde un punto de vista histórico, la división racial del trabajo aparece ligada a la historia del capitalismo desde sus orígenes como un elemento fundamental de su surgimiento y despliegue como sistema mundial. Por un lado, sirvió para justificar la esclavización y superexplotación de grandes grupos humanos, como fue el caso de la población negra en las plantaciones del Caribe, cuyo trabajo fue un pilar fundamental para el despliegue de la Revolución industrial europea. Por otro lado, la introducción en el seno de la clase trabajadora de diferencias de calado elaboradas en clave “racial” permite establecer distintos intereses objetivos al interior de la misma clase, lo cual dificulta su acción política como clase unificada, ya que los trabajadores categorizados como “blancos” se benefician en parte de la superexplotación de los “negros”, lo cual genera ciertos privilegios en una minoría de la clase trabajadora que producen cierta paz social y permiten un desarrollo más fluido del proceso de acumulación de Capital”.

¹⁰¹ “A categoria transição como processo histórico é fundamental para a apreensão das manifestações concretas sintetizadas nas categorias modo de produção e formação social. Ela expressa a mediação entre cada época histórica e seus correspondentes modos de produção e formações sociais. Como categoria adequada para sintetizar a luta entre relações sociais que morrem e as que estão a nascer, ela é rica, complexa e reveladora, à medida que engendra as continuidades e rupturas, como o processo que dissolve determinadas relações de produção e possibilita a germinação de outras distintas” (Sabino, 2018, p. 76).

A relação econômica decorrente da dominação da terra e do trabalho pelo capital na América Latina, com os níveis de aprofundamento da desigualdade entre capital x trabalho, expressas pela superexploração, se dão sobre um processo histórico no qual a expropriação foi racionalizada ideologicamente, desde o colonialismo, a partir da negação da ontologia dos sujeitos dominados no processo, expressa no racismo. O racismo é, no capitalismo dependente, uma determinação fundamental na racionalização dos desníveis sociais criados pela apropriação dividida da riqueza entre as classes dominantes internas e externas. Ele antecede a organização capitalista do trabalho neste território e confere sentido às ações das classes dominantes internas na tentativa de defender seu status quo frente à dominação externa. Criado pela dominação colonial clássica, o racismo foi reproduzido pela dominação imperialista, que por si mesma expressa formas de colonialismo. O imperialismo deu critério pseudocientífico à inferiorização dos dominados criado pelo colonialismo. O racismo expressa, portanto, no capitalismo dependente, a racionalização do abismo social criado entre nações desenvolvidas e nações subdesenvolvidas, reproduzido internamente pela superexploração das classes trabalhadoras (Sabino, 2018, p. 175-176).

Percebemos que nessa leitura da *divisão internacional do trabalho* desde o *marxismo negro* faz um *duplo movimento*, tanto de colocar o racismo como central para a compreensão desse processo, quanto de perceber a presença estruturante do racismo para além da fundamentação colonial, mas como relação que permaneceu nos desenvolvimentos de todas as fases históricas do capitalismo até então.

Dennis de Oliveira também sintetiza em diferentes textos:

Essa é a grande chave da questão: não se trata apenas de uma classificação racial que serviu apenas aos propósitos da colonização – caso contrário, com a independência política das nações do continente, o racismo seria naturalmente abolido – mas que transcende para uma determinada organização do trabalho, ou para a divisão internacional do trabalho (Oliveira, 2021a, p. 73).

Estes aspectos do racismo são consequência e não a causa. O racismo atua como elemento fundamental na constituição desta divisão internacional do trabalho (o que é facilmente perceptível ao verificar que os centros do capitalismo mundial estão nos países de maioria branca enquanto que as periferias, de população não branca) e, internamente, nos contextos de superexploração do trabalho (Oliveira, 2021b, p. 454).

Clóvis Moura tem na identificação dessa *transição*, junto à defesa do protagonismo da *práxis negra* nas lutas de classes aqui existentes, o ponto alto de sua contribuição:

O modelo de capitalismo dependente que substituiu o modo de produção escravista deles se aproveitou e faz deles [elementos estruturais do escravismo colonial] uma parte dos seus mecanismos reguladores da economia subdesenvolvida. Desta forma, os vestígios escravistas são remanejados e dinamizados na sociedade de capitalismo dependente em função do imperialismo dominante (Moura, 1983b, p. 135).

Se de um lado os negros egressos das senzalas não eram incorporados a esse proletariado nascente, por automatismo, mas iriam compor a sua franja marginal, de outro, do ponto de vista ideológico, surgia, já como componente do comportamento da própria classe operária, os elementos ideológicos de bargagem social apoiados no preconceito de cor. E esse racismo larvar passou a exercer um papel selecionador dentro do proletário. O negro, e outras camadas não brancas não foram, assim, incorporados a esse proletariado incipiente, mas foram compor a grande franja de marginalizados exigida pelo modelo do capitalismo dependente que substituiu o escravismo (Moura, 2019, p. 94).

Frantz Fanon também se atenta a essa mutação do racismo:

O racismo vulgar na sua forma biológica corresponde ao período de exploração brutal dos braços e das pernas do homem. A perfeição dos meios de produção provoca fatalmente a camuflagem das técnicas de exploração do homem, e por conseguinte, das formas de racismo (Fanon, 2019, p. 68).

Em síntese, desde as diferentes formações sociais do capitalismo, a *transição* do fim da escravidão para o pleno assalariamento¹⁰², seja pela *modernização conservadora* brasileira ou pela *contrarrevolução* durante a Reconstrução pós-Guerra Civil e Abolição nos EUA, ou da transposição do colonialismo pelo neocolonialismo na África, a modernização capitalista que se reorganizava, rearticulou também o racismo. As relações raciais, e o racismo antinegro, nessas sociedades, já não mais poderiam ser considerados apenas *resquícios e herança* do escravismo colonial, mas como elemento produzido e produtor da estrutura capitalista em bases raciais. O racismo, pois, deve ser encarado como fenômeno do moderno capitalismo, presente em todas suas etapas, e reforçado sempre que necessário.

Desta forma, o *marxismo negro* rompe com as perspectivas de *raça* como elemento cultural, seja pelos próprios *culturalistas*, ou mesmo pelos *marxismos estruturalistas*, pois a *raça* não seria mais compreendida apenas como uma *questão superestrutural*, mas como um princípio organizador da economia política capitalista. Já que o capitalismo precisa *superexplorar* parcelas das classes trabalhadoras, o racismo será o determinante estrutural dessa divisão *desigual e combinada* da ofensividade do capital sob o trabalho.

É na formação desse *racismo estrutural*, como movimento histórico de síntese entre racismo e capitalismo, que se encontra a unidade dialética entre *raça* e *classe* tratada pelo *marxismo negro*.

¹⁰² “A principal função do racismo é estabelecer as hierarquias de ocupação nos sistemas produtivos, sejam eles do modo de produção escravista colonial ou do assalariado” (Oliveira, 2021a, p. 71).

Já apontamos como o surgimento das *classes fundamentais* do capitalismo combinaram a gênese de outras *classes sociais*, como senhor e escravizado, no mesmo processo dialético de conformação e expansão do capitalismo. Com os processos de abolição do escravismo, entretanto, a relação *desigual e combinada* da *divisão internacional do trabalho* demandará ainda diferentes graus de produção de mais-valor pelo processo de assalariamento, combinando relações contratuais, flexíveis, precarizadas, escravidão, não-assalariamento e de dependência. Afinal, o racismo fornece a condição de classe necessária para os padrões de máxima intensidade de extração de mais-valor incrementado pela dupla demanda de burguesia nacional e internacional. A *raça* é condição material para esse incremento na extração de mais-valor.

Sobre esta função do racismo estrutural, Lélia Gonzalez traz que:

É nesse sentido que o racismo – enquanto articulação ideológica e conjunto de práticas – denota sua eficácia estrutural na medida em que estabelece uma divisão racial do trabalho e é compartilhado por todas as formações socioeconômicas capitalistas e multirraciais contemporâneas. Em termos de manutenção do equilíbrio do sistema como um todo, ele é um dos critérios de maior importância na articulação dos mecanismos de recrutamento para as posições na estrutura de classes e no sistema de estratificação social. (Gonzales, 2018, p. 65).

O *marxismo negro*, então, traz que imbricação estrutural entre *raça* e *classe* não é apreensível pela dinâmica quantitativa de quais parcelas da classe são mais ou menos oprimidas. Ainda que os menores salários e piores alocações no mercado de trabalho (e de sua reserva organizada pelo desemprego e encarceramento) seja um dado empírico, ele não explica ainda a relação estrutural, a essência da natureza do racismo na modernidade capitalista.

Antes de aprofundarmos nessa relação entre *raça* e *classe*, oportunizaremos o momento da exposição para trazer sobre como a tradição do *marxismo negro* compreende a *natureza interrelacionada das relações sociais de classe, raça e gênero*.

Em 1977, em Boston, o coletivo de mulheres negras *Combahee River* lançou seu paradigmático manifesto que começa com a seguinte proposta:

A definição mais geral de nossa política seria que estamos ativamente comprometidas na luta contra a opressão racial, sexual, heterossexual e de classe, e consideramos como nossa tarefa particular o desenvolvimento de uma análise e uma prática integradas pelo fato de que os principais sistemas de opressão estão interligados. A síntese dessas opressões cria as condições em que vivemos. Como mulheres negras, vemos o feminismo negro como o movimento político lógico para combater as múltiplas e simultâneas opressões que todas as mulheres de cor enfrentam (*Combahee River*, 2018, p. 138-139).

Se a percepção da natureza interligada entre as relações sociais de classe e raça foi extensamente trabalhada na tradição do *marxismo negro*, certamente foi o pioneiro desenvolvimento das *feministas negras*, que mobilizaram a *análise materialista do racismo* para perquirir a realidade das mulheres negras trabalhadoras, que melhor expressou a radicalidade da proposta político-teórica.

As propostas de *análise interrelacional do feminismo negro* alçaram o senso comum com a categoria de *interseccionalidade*¹⁰³ - que avança¹⁰⁴ enquanto ferramenta político-teórica ao visibilizar a particularidade da opressão às mulheres negras e mobilizar movimentos sociais feministas e antirracistas no mundo todo, mas estaciona em uma perspectiva setorizada, quantitativa e empiricista, sem alcançar a processualidade histórica nem a dimensão estrutural das relações sociais.

Porém, contrariando o risco de se limitar à linguagem de um *conceito guarda-chuva*, as marxistas negras promoveram profunda análise histórica e materialista de como *sexismo* e *racismo* se imbricaram na modernização capitalista.

Angela Davis aprofunda na historiografia da escravidão estadunidense, da *transição* para o racismo estrutural e da formação dos movimentos políticos antirracistas e feministas para compreender como as ideologias do *sexismo* e do *racismo* foram se transmutando combinadamente com as transformações do capitalismo e do mundo do trabalho. As mulheres negras escravizadas que não possuíam *gênero* para fins de *divisão social do trabalho*, se tornavam mulheres quando das particulares formas, sempre sexualizadas, de violência e punição. Davis encampou a tarefa de desmistificar a visão romantizada do encontro entre o homem branco e a mulher negra escravizada, mostrando como a prática social do *estupro* foi fundamental para a formação do racismo nos EUA, violentando mulheres negras diretamente, e homens negros pela política dos linchamentos a partir do mito do homem negro estuprador.

Além disso, Davis analisa o processo de separação, física e estrutural, entre *casa e fábrica*, promovida pela industrialização capitalista, que retirou o trabalho concreto e produtivo

¹⁰³ “A interseccionalidade é uma conceituação do problema que busca capturar as consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos da subordinação. Ela trata especificamente da forma pela qual o racismo, o patriarcalismo, a opressão de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas que estruturam as posições relativas de mulheres, raças, etnias, classes e outras. Além disso, a interseccionalidade trata da forma como ações e políticas específicas geram opressões que fluem ao longo de tais eixos, constituindo aspectos dinâmicos ou ativos do desempoderamento” (Creenshaw, 2002, p. 177).

¹⁰⁴ Avaliamos por importante ressaltar a importância de uma categoria que toma força real ao ser incorporada na práxis dos movimentos sociais e catapultar luta política. A crítica, aqui, como não poderia deixar ser, carrega o sentido da imanência.

do âmbito doméstico, e o relegou às tarefas “invisíveis, repetitivas, exaustivas, improdutivas, nada criativas” e não remuneradas do trabalho reprodutivo. Esta prática concreta, da *divisão sexual do trabalho*, foi a motivação da invenção da *ideologia da feminilidade*, que passou a atingir em especial as mulheres brancas de classe média, que se viram atrofiando-se no trabalho doméstico.

Quando as tentativas pré-Guerra Civil de estabelecer o sistema fabril nos Estados Unidos deram espaço a uma aposta agressiva na industrialização, a experiência de realizar um trabalho produtivo foi roubada de muitas mulheres brancas. As fábricas têxteis tornaram obsoletas suas máquinas de fiar. A parafernália que usavam para fazer velas se tornou acervo de museu, assim como várias outras ferramentas que as ajudavam a produzir os artigos necessários à sobrevivência de sua família. À medida que a ideologia da feminilidade – um subproduto da industrialização – se popularizou e se disseminou por meio das novas revistas femininas e dos romances, as mulheres brancas passaram a ser vistas como habitantes de uma esfera totalmente separada do mundo do trabalho produtivo. A clivagem entre economia doméstica e economia pública, provocada pelo capitalismo industrial, instituiu a inferioridade das mulheres com mais força do que nunca (Davis, 2016, p. 29).

Ficou demonstrado como a destruição dos modos de vida pela *acumulação de capital* foi um processo de colonização, escravização, despossessão, degradação ambiental e também de exploração do *trabalho reprodutivo* relegado às casas e depreciação, precarização e *dupla exploração* do trabalho feminino.

Esse processo de ruptura do trabalho *produtivo* e *reprodutivo* foi observado pela marxista do *pensamento crítico radical caribenho* Rhoda E. Reddock que o nomeou, em seu livro *Women, Labour & Politics in Trinidad & Tobago*, de *housewifcation* (algo como “casificação”):

Neste caso, “*housewifcation*” refere-se ao processo oposto à “proletarização”, no qual as mulheres são cada vez mais definidas como não trabalhadoras, fora da força de trabalho ativa, sendo vistas como donas de casa sem renda. Esse processo afeta as mulheres, quer trabalhem fora de casa ou não, uma vez que sua responsabilidade principal é definida como a de donas de casa, e tudo o que fazem é definido em relação a isso. (Reddock *apud* Montañez, 2020, p. 493, tradução nossa¹⁰⁵).

Em Angela Davis, a mesma apreensão:

O lugar das mulheres era mesmo em casa – mas não apenas porque elas pariam e criavam as crianças ou porque atendiam às necessidades do marido.

¹⁰⁵ “En este caso, “*housewifcation*” se refiere al proceso, en oposición a la “proletarización”, por el cual las mujeres se definen cada vez más como no trabajadoras, fuera de la fuerza laboral activa, como amas de casa sin ingresos. Este proceso afecta a las mujeres, ya sea que trabajen fuera del hogar o no, ya que su responsabilidad principal se define como la de las amas de casa y todo lo que hacen se define en relación con esto”.

Elas eram trabalhadoras produtivas no contexto da economia doméstica, e seu trabalho não era menos respeitado do que o de seus companheiros. Quando a produção manufatureira se transferiu da casa para a fábrica, a ideologia da feminilidade começou a forjar a esposa e a mãe como modelos ideais. (Davis, 2016, p. 50).

Se as mulheres brancas, assim, com a realidade do assalariamento, passam a vivenciar uma *dupla exploração*, as mulheres negras, responsáveis por realizar o trabalho doméstico nas casas de famílias brancas, teve sua condição de *gênero* e *raça* ainda mais reforçada. Lélia Gonzalez, que também foi responsável por colocar a ação da mulher negra escravizada como fator político das lutas negras antiescravistas e desromantizar a *miscigenação* brasileira como fruto do estupro de mulheres negras e indígenas, fala em “*tripla discriminação*”:

Quanto à mulher negra, que se pense em sua falta de perspectivas quanto à possibilidade de novas alternativas. Ser negra e mulher no Brasil, repetimos, é ser objeto de tripla discriminação, uma vez que os estereótipos gerados pelo racismo e pelo sexismo a colocam no mais baixo nível da opressão (...) Enquanto a empregada doméstica, ela sofre um processo de reforço quanto à internalização da diferença, da subordinação e da “inferioridade”. É tudo isso acrescido pelo problema da dupla jornada que ela, mais do que ninguém, tem de enfrentar (Gonzalez, 2018, p. 44-45).

A comunista estadunidense Claudia Jones apresentou manifesto seminal sobre realidade das trabalhadoras domésticas, demonstrando os elementos estruturais que colocam as mulheres negras nessa situação e os desafios da luta sindical em organizar as trabalhadoras negras e doméstica, setor mais intensamente explorado da classe:

A sina da trabalhadora doméstica é de uma miséria insuportável. Normalmente, não há uma definição de suas tarefas nas casas onde trabalha. Trabalhadoras domésticas podem ter incluídas em seu serviço, além de limpar e esfregar, tarefas como lavar vidraças, cuidar de crianças, lavar, cozinhar etc., e tudo isso a baixíssimos salários. A trabalhadora doméstica negra pode sofrer humilhação extra, em algumas áreas, de ter de procurar trabalho em virtuais “mercados de escravos”, em ruas onde se fazem lances, de um “*slave block*” pelos trabalhadores mais resistentes. Muitas trabalhadoras domésticas, no retorno às suas próprias casas, são forçadas a uma segunda jornada de trabalho doméstico para manter sua própria família em pé (Jones, 2017, p.1009).

Angela Davis demonstra que a história do movimento de mulheres nasceu com profunda solidariedade à luta antiescravagista e antirracista, porém, com o surgimento do racismo moderno pós-Abolição e do sexismo, estes se determinaram mutuamente na desconstrução das experiências de unidade entre mulheres brancas, negras e trabalhadoras e o conjunto da classe:

O racismo funciona de modo intrincado (...) Com frequência, racismo e sexismo convergem – e a condição das mulheres brancas trabalhadoras não

raro é associada à situação opressiva das mulheres de minorias étnicas. Por isso, os salários pagos às trabalhadoras domésticas brancas sempre foram fixados pelo critério racista usado para calcular a remuneração das serviços negras. As imigrantes que eram obrigadas a aceitar o emprego doméstico ganhavam pouco mais do que suas companheiras negras. Em relação às possibilidades salariais, elas estavam, de longe, muito mais próximas de suas irmãs negras do que de seus irmãos brancos que trabalhavam para sobreviver.

À medida que o racismo criava raízes mais estáveis no interior das organizações das mulheres brancas, o culto sexista da maternidade também se insinuava no interior do mesmo movimento cujo objetivo declarado era a eliminação da supremacia masculina. A combinação do sexismo com o racismo fortalecia-os mutuamente (Davis, 2016, p. 102; 127).

Questionada, em entrevistas, sobre a relação da sua obra com a categoria de *interseccionalidade*, Angela Davis responde sobre sua filiação ao *feminismo negro* e à *tradição radical negra*, e aponta que mais importante do que procurar as *interseccionalidades* entre identidades seria impulsionar as *interseccionalidades das lutas*, uma perspectiva de unidade dos movimentos sociais e necessidade de tomar consciência do inimigo comum: o capitalismo-racismo-sexismo como uma totalidade a ser combatida pelo conjunto dos oprimidos e explorados em todo o mundo. O desafio de hoje não seria apenas relacionar *classe*, *raça* e *gênero*, mas interligar as lutas antirracistas, feministas e socialistas. Fazer conexões, promover sínteses na *práxis*:

Vejo minha obra como o reflexo não de uma análise individual, e sim de uma percepção, no interior de movimentos e coletivos, de que não é possível separar as questões de raça das questões de classe e das questões de gênero (...) Portanto, por trás desse conceito de interseccionalidade há uma valiosa história de luta. Uma história de diálogos entre ativistas no interior de movimentos, entre intelectuais da academia e entre esses dois setores. Menciono essa genealogia que leva a sério as produções epistemológicas de pessoas cujo trabalho principal é organizar movimentos radicais porque considero importante evitar que o termo “interseccionalidade” apague histórias cruciais de ativismo (...) Na verdade, acredito que o mais interessante, hoje, dada essa longa história tanto de ativismo quanto de produção de artigos e livros desde então, seja a conceitualização da interseccionalidade das lutas.

vou concluir dizendo que o maior desafio que temos diante de nós ao tentarmos criar solidariedade internacional e conexões que atravessem as fronteiras nacionais é a compreensão daquilo que as feministas chamam, em geral, de “interseccionalidade”. Não tanto a interseccionalidade das identidades, mas a interseccionalidade das lutas (Davis, 2018a, p. 33; 128).

Quanto aos impactos do racismo na consciência de classe e a central contribuição do *marxismo negro* para compreender as relações entre *classe* e *raça*, temos que a *análise materialista do racismo* resgata as teses marxistas que demonstram como a *raça* é fundamento

para a redução salarial do conjunto da classe, por exercer pressão na *disputa intraclassista*, e introjetar o racismo na consciência geral dos trabalhadores brancos.

O racismo é, portanto, uma corda que envolve o pescoço dos negros (...) Mas como toda corda sempre possui duas pontas, enquanto o racismo envolve o pescoço dos negros trabalhadores, com a outra ponta ela ataca as mãos dos brancos trabalhadores, reduzindo consideravelmente a capacidade de combate do proletariado contra um inimigo comum: os capitalistas (Damasceno, 2021, p.434-435).

Recordaremos aqui as formulações de Marx sobre a relação entre trabalhadores irlandeses e ingleses e o paralelo com o racismo antinegro estadunidense:

[...] de fato, em todos os grandes centros industriais da Inglaterra há um profundo antagonismo entre os proletários irlandeses e os ingleses. O trabalhador inglês comum odeia o trabalhador irlandês como um concorrente que rebaixa seu salário e seu padrão de vida; também alimenta contra ele antipatias nacionais e religiosas. É exatamente o mesmo modo como os brancos pobres dos estados sulistas da América do Norte se comportavam em relação aos escravos negros. Esse antagonismo entre os dois grupos de proletários no interior da própria Inglaterra é artificialmente mantido e alimentado pela burguesia, que sabe muito bem que essa cisão é o verdadeiro segredo da preservação de seu próprio poder (Marx, 2014, p. 276).

Mas temos também que as classes trabalhadoras em países de experiência colonial e escravocrata foram formadas em realidades racialmente complexas, tendo a identidade racial, como autocompreensão em um mundo cindido pela *diferença racial*, a primeira mediação na produção de consciência de classe. Afinal, *classe* não pode ser lida, pelo marxismo, como uma categoria abstrata, nem apenas como dado econômico de localização dos sujeitos no processo produtivo, mas também enquanto processo histórico de *autoconstituição* enquanto classe, com a percepção concreta de demandas em comum, capacidade de auto-organização e identificação do inimigo de classe a orientar sua ofensiva. *Classe*, pois, não é dado, é relação social. Ao se constituir em sociedades estruturadas pelo racismo e sexismo, as múltiplas determinações da classe em sua concretude são mediadas pela *raça* e pelo *gênero*.

E aqui, vejamos, não é o reforço da *metafísica identitária da raça*, mas a percepção de que *raça* passa a ser uma concreta determinação objetiva da classe, como uma mediação colocada entre a experiência e a consciência de classe. Acreditamos que o *marxismo negro* tenta articular as relações de raça e classe de forma parecida com a *formação cultural, relacional e processual de classe* compreendida por Edward. P. Thompson:

A classe acontece quando alguns homens, como resultado de experiências comuns (herdadas ou partilhadas), sentem e articulam a identidade de seus interesses entre si, e contra outros homens cujos interesses diferem (e geralmente se opõem) dos seus. A experiência de classe é determinada, em

grande medida, pelas relações de produção em que os homens nasceram – ou entraram involuntariamente. A consciência de classe é a forma como essas experiências são tratadas em termos culturais: encarnadas em tradições, sistemas de valores, ideias e formas institucionais. Se a experiência aparece como determinada, o mesmo não ocorre com a consciência de classe (Thompson, 2004, p. 10).

À esteira de Thompson, Daniel Bensaïd (2008, p. 37) contribui para o debate:

As classes se autoproduzem, seguindo um processo de cristalização de interesses coletivos, de uma consciência desses interesses e de uma linguagem para expressá-los. Elas se situam no ponto de encontro entre um conceito teórico e uma declaração que nasce da luta. O sentimento de pertencer a uma classe resulta do trabalho político e simbólico, assim como de uma determinação sociológica.

Ainda, o marxista francês reforça o vínculo orgânico entre exploração e opressão, na constituição das classes trabalhadoras:

Quando as classes são percebidas em termos de “raça” e de “sexo”, as análises em torno dessas questões não constituem acréscimos acessórios ou suplementos da alma: a articulação baseia-se na relação estreita entre exploração e opressão, modelada pela dominação do capital (Bensaïd, 2008, p. 40).

Bensaïd, em sua *crítica da razão sociológica* - ou do marxismo enquanto sociologia empírica das classes - reafirma o sentido relacional de classe, seu *fundamento político* e a necessária observância da permanente mediação da luta de classes, já que se perpassa todos os momentos de conformação da estrutura capitalista

O fim já se acha aí, sempre, compreendido na origem. Assim, as conseqüências da circulação e da reprodução global já se acham presentes no valor e no valor excedente, que "pressupõem" a luta de classes e a determinação do tempo de trabalho socialmente necessário. Indo do abstrato ao concreto, a teoria das classes não teria como, nessa ótica, reduzir-se a um jogo estático de definições e de classificações. Ela remete a um sistema de relações estruturado pela luta, cuja complexidade se desenrola plenamente nos escritos políticos (As lutas de classes a França, O Dezoito Brumário, A Guerra Civil na França), onde Marx oferece a última palavra sobre a questão (...) A noção de classe, segundo Marx, não é redutível nem a um atributo de que seriam portadoras as unidades individuais que a compõem, nem à soma dessas unidades. Ela é algo diferente: Uma totalidade relacional e não uma simples soma (...) Não há classe senão na relação conflitual com outras classes (Bensaïd, 1999, p. 145- 148).

A *desumanização ontológica* material causada pelo racismo estrutural produz uma *diferença racial* entre patrão e trabalhador. É uma empírica identificação e solidariedade dentro de uma comunidade de trabalhadores que se percebem em mundo racializado. O primeiro

contato do trabalhador racialmente inferiorizado com a opressão do capitalismo é com a diferença racial que o desumaniza.

Du Bois percebia a existência de um *véu*, uma *linha-de-cor*: “Foi quando me veio a percepção quase imediata de que eu era diferente dos demais; ou semelhante, talvez, em termos de coração e de força vital e de aspirações, mas apartado do mundo deles por um enorme véu” (2021, p. 08-09).

Frantz Fanon refletiu intensamente sobre o momento desse descobrimento da *diferença racial*:

O negro tem duas dimensões. Uma com seu semelhante e outra com o branco. Um negro comporta-se diferentemente com o branco e com outro negro. Não há dúvida de que esta cissiparidade é uma consequência direta da aventura colonial.

“Mamãe, olhe o preto, estou com medo!” Medo! Medo! E começavam a me temer. Quis gargalhar até sufocar, mas isso tornou-se impossível. Eu não aguentava mais, já sabia que existiam lendas, histórias, a história e, sobretudo, a historicidade que Jaspers havia me ensinado. Então o esquema corporal, atacado em vários pontos, desmoronou, cedendo lugar a um esquema epidérmico racial (Fanon, 2008, p. 33; 105).

Fanon ainda explica a diferença do branco e do negro na realidade colonial africana, usando a geografia das cidades como elemento concreto da *diferença racial* na formação da classe trabalhadora africana:

Este mundo dividido em compartimentos, este mundo cindido em dois é habitado por espécies diferentes. A originalidade do contexto colonial reside em que as realidades econômicas, as desigualdades, a enorme diferença dos modos de vida não logram nunca mascarar as realidades econômicas, as desigualdades, a enorme diferença dos modos de vida não logram nunca mascarar as realidades humanas. Quando se observa em sua imediatidade o contexto colonial, verifica-se que o que retalha o mundo é, antes de mais nada, o fato de pertencer ou não a tal espécie, a tal raça. Nas colônias a infraestrutura econômica é igualmente uma superestrutura. A causa é consequência: o indivíduo é rico porque é branco, é branco porque é rico. É por isso que as análises marxistas devem ser sempre ligeiramente distendidas cada vez que abordamos o problema colonial (Fanon, 1968, p. 29).

Silvio de Almeida argumenta que em sociedades capitalistas particularmente determinadas pelo racismo é a *raça* que preenche de conteúdo a categoria de *classe*, sendo essa uma abstração e a outra a sua realização concreta. Olhar a realidade de trabalhadores negros apenas pelo prisma da classe, seria uma abstração pouco explicativa da realidade concreta, ao mesmo tempo que se reduzir a experiência de *classe* à *diferença racial*, cumpriria com as funções políticas da existência do racismo. Para Almeida, importante notar que “são indivíduos

concretos que compõem as classes à medida que se constituem concomitantemente como classe e como minoria nas condições estruturais do capitalismo. Assim, classe e raça são elementos socialmente sobredeterminados” (Almeida, 2018, p. 185).

Previamente, com o mesmo raciocínio, Clóvis Moura ilustra o debate que o *marxismo negro* faz com as próprias tradições do marxismo que diluem a complexa relação entre classe e raça:

Não podemos ver, por isto, como certos marxistas de cátedra, o problema do Negro brasileiro como simples problema de classes, embora esteja incluindo nele e seja um dos seus aspectos mais importantes e pouco estudados. E simplificar - dentro de categorias muito gerais - um problema bastante mais complexo. Partindo esses estudiosos da ideia de um proletariado abstrato, de acordo com o existente na Europa Ocidental no meio do século XIX, são incapazes de um mínimo de imaginação sociológica ao tratarem do problema atual do Negro no Brasil (Moura, 1983a, p. 29).

Kwame Nkrumah também contribui bastante para compreender a *natureza relacional* entre classe e raça nas formações capitalistas estruturadas pelo racismo:

Como em todas as regiões sob dominação colonial, trata-se, antes de tudo, de um problema racial. Os senhores são brancos, e os desprovidos, negros, e todos os argumentos habituais – mito da inferioridade racial, direito de dominação dos mais capazes – foram apresentados para justificar o sistema de dominação racial e seu reforço.

Um exemplo clássico é a África do Sul e a dupla exploração, de classes e racial, da qual sofrem os sul-africanos. Tal situação repete-se nos EUA, nas Antilhas, na América Latina e por toda parte onde o desenvolvimento das forças de produção engendrou uma estrutura social racista. Nestes países, a posição social é função do grau de pigmentação da pele. A cor serve para avaliar o lugar ocupado na hierarquia social. Os sistemas sociais baseados na discriminação racial são o resultado de um desenvolvimento econômico capitalista, e não da colonização. Porque aí a exploração social está baseada em uma discriminação racial; em tais sociedades, a exploração capitalista e a opressão racial caminham de mãos dadas. Para colocar fim a isto basta abolir um destes tipos de exploração. No mundo moderno, a luta das raças tornou-se parte integrante da luta de classes. Em outras palavras: o problema racial é simultaneamente um problema de classes (Nkrumah, 2018, p. 35; 41).

O Manifesto do Coletivo *Combahee River* avança politicamente, de forma pioneira, na *concepção relacional e processual* de classe, mostrando que esta é uma relação concreta, atravessada por múltiplas determinações:

Chegamos à necessidade de desenvolver uma compreensão das relações de classe que considera a posição específica de classe das mulheres negras, que geralmente estão à margem da força de trabalho, ainda que algumas de nós sejam duplamente percebidas como símbolos desejáveis nos níveis civil e profissional. Precisamos verbalizar a real situação de classe das pessoas, que não são apenas trabalhadores sem raça, sem sexo, mas para quem a opressão

racial e sexual é determinante para a produção econômica de suas vidas (2018, p. 142).

A experiência de desumanização colonial possibilita que raças inferiorizadas sejam exploradas até a última gota de suor e sangue, colocando ao conjunto da classe trabalhadora uma realidade de precarização das condições de trabalho e permanente pressão para redução de salários. Um trabalhador branco tem medo de ser explorado e oprimido como trabalhadores não-brancos, o que possibilita a intensificação de sua própria exploração. A gana expansionista imanente ao capital tem na exploração da força de trabalho importante fonte de mais-valor passível de intensificação. Em crise, o capital reorganiza o sistema produtivo para obter cada vez mais trabalho excedente, aplica-se medidas de austeridade que pauperizam a vida do conjunto da classe trabalhadora, mobiliza-se a *raça* na produção de inimigos, bodes expiatórios e novos territórios a serem colonizados. As condições de possibilidade para máxima desumanização de trabalhadores já estão colocadas pelo permanente estado de barbárie vivenciado pelos setores racialmente oprimidos da classe trabalhadora. Em pleno neoliberalismo, onde os movimentos do mercado aparecem cada vez mais autônomos em relação ao Estado, este é mobilizado para premiar os causadores da *crise* com suas próprias causas, ou seja, fortalecendo a concentração e *acumulação de capital*, para controlar o conjunto da classe com o encarceramento de seus setores racialmente oprimidos e para estabelecer empreitadas coloniais que aqueçam o mercado enquanto aliviam as tensões de *classe* por meio de um nacionalismo autoritário e conservador que reforça a *raça*.

Oras, mas como o *marxismo negro* resolve essa contradição na formação racial da classe trabalhadora que impõe objetivamente uma identidade e condição racial que passa a organizar e tendencialmente a limitar a consciência de classe pela experiência da *diferença racial*? Se a destruição da *raça* deve ser o horizonte do *antirracismo revolucionário*, qual seria o local da *identidade negra*?

Percebemos nesta questão mais um duplo debate promovido pelo *marxismo negro*. Primeiramente, coloca-se à militância negra revolucionária a tarefa de construir processos de auto-organização da classe trabalhadora negra sem secundarizar a necessidade de organização do conjunto da classe para a luta antirracista e anticapitalista. Combinadamente, segue-se a tarefa de reivindicação da identidade negra, sem se deixar cair em “*identitarismo*”.

A clínica do sujeito de Frantz Fanon, que percebemos em *Pele Negra, Máscaras Brancas* (2008), promove o movimento dialético de compreender o (i) processo da negação da humanidade pela inferiorização racial, colocando que o negro tem o “tornar-se branco” como

horizonte de humanização possível; (ii) o de autoafirmação racial enquanto positividade, com o reencontro das raízes culturais, reivindicação estética e construção da negritude e; ainda, (iii) uma negação da negação que aponta a causa sociogênica dos males do racismo como sendo a cisão do mundo entre brancos e negros, receitando então a destruição da diferença racial como horizonte da humanização.

Clóvis Moura, frente a sociedade marcada pelas *ideologias da democracia racial e embranquecimento*, propõe a leitura do racismo estrutural brasileiro que o vê como essencialmente antinegro, colocando o “*ser negro*” em um ponto extremo, e o “*ser branco*” do outro, dentro de uma escala de humanidade. O *negro*, assim, estaria em algo parecido com a *zona do não ser fanoniana*. E o *branco* seria a humanidade plena. Tudo o que se encontra no meio, fruto do processo histórico de *miscigenação e embranquecimento*, ficaria nesse *entre-lugar* de divisão desigual dos impactos sociais do racismo. Assim, a maioria da população negra, presente nesse *entre-lugar*, assediada pela possibilidade da humanidade em vir-a-ser branca, serviria como uma fragmentação da *identidade negra* e da *consciência racial* e de classe.

Tudo isso vai significar a desarticulação ideológica e política do segmento negro que passa a se compartimentar etnicamente, fragmentando-se ao invés de se unificar. Mais uma vez a velha política do colonizador de "dividir para governar" exerce a sua função desagregadora. O conceito de mulato passou, assim, a ser usado como uma dobradiça amortecedora capaz de fazer funcionar essa política divisionista do colonizador português. Esse gradiente racial que se formou desarticulando o Negro somente poderá ter funcionalidade a partir de outro conceito manipulado com o mesmo fim: o da existência de uma democracia racial no Brasil. O conceito de democracia racial torna possível criar-se a imagem de que o dinamismo da sociedade brasileira se realiza de tal forma que se os negros estão atualmente na situação em que se encontram é por culpa sua, pois as oportunidades são idênticas para uns e outros (Moura, 1983a p. 33).

A experiência objetiva de desumanização pelo racismo, se de um lado, articula uma *armadilha da identidade* nos riscos da absolutização da *metafísica racial*¹⁰⁶, do outro, produz os seus próprios coveiros: os *condenados da terra*.

¹⁰⁶ Douglas Barros chama de “metafísica racial” a compreensão absolutista e finalista da identidade racial que acaba por naturalizar o lugar da raça na modernidade: “Daí que é preciso observar as diferenças entre a noção de identidade, como um ponto de verdade que possibilita o desenvolvimento contraditório da subjetividade sempre em devir, e das práticas identitárias num sentido particularista, não relacional e estanque em si mesmas, que vêm assegurar a possibilidade de inclusão nesse processo, visto que o terreno próprio das lutas fordistas desapareceu. A noção identitária marcada como fim em si já é, paradoxalmente, o fim da subjetividade. Ela já é a identificação da própria identidade com os modos de gestão do capital (poder). A exaltação da identidade como algo fixo, absoluto, algo dado, pré-existente, e não relativo, é a pura expressão da forma de valorização do capital como fim

O processo de combater a desumanização racial pela autoafirmação positiva da identidade racial, do ser negro, então, traz a potência também de processos de autoorganização coletiva da luta antirracista.

E só a luta muda a vida.

É só em movimento que a classe se produz a si mesma.

É pela aposta da luta política que aprendemos, acumulamos e nos transformamos, no bojo das lutas de classes, em revolucionários e revolucionárias.

A reivindicação da *identidade negra*, e a auto-organização de negros e negras é pressuposto material e fundamento político do *marxismo negro*. Qualquer possibilidade de salto revolucionário e classista partirá do movimento negro organizado, não da consciência da intelectualidade marxista negra nem da vontade da vanguarda comunista, ainda que contribuam.

A condição objetiva colocada pelo racismo e patriarcado cria a necessidade de movimentos auto-organizados de setores da classe que vivenciam as opressões de *raça* e *gênero*. Conforme Montañez:

O desenvolvimento dessas teses sobre raça e racismo nos marxismos negros geralmente levou a posições que reivindicaram uma autonomia política e teórica das lutas negras. Se a sua opressão material tinha condições específicas, então seriam necessárias lutas específicas contra essas condições, reivindicando uma autonomia dentro do contexto mais amplo do movimento da classe trabalhadora mundial. Isso entrava em conflito com as posições dos marxistas "clássicos", que tinham uma visão homogeneizadora da classe trabalhadora e da luta política, resultando em uma relação complexa com as organizações marxistas "clássicas". (Montañez, 2020, p. 48, tradução nossa¹⁰⁷).

A defesa política da auto-organização aparece também no manifesto do Coletivo *Combahee River*:

Percebemos que a libertação de todos os povos oprimidos requer a destruição dos sistemas político-econômicos do capitalismo e do imperialismo, bem

em si mesmo, que precisa assegurar para alguns indivíduos uma colônia ainda viável de exploração. É esse fenômeno que busca uma identidade estanque, ideal e não relativa, um Eu=Eu, como forma inconsciente de realização de valorização do capital, que chamo de identitarismo" (Barros, 2019, p. 122).

¹⁰⁷ "El desarrollo de estas tesis sobre la raza y el racismo en los marxismos negros condujo generalmente a posturas que reclamaban una autonomía política y teórica de las luchas negras. Si su opresión material tenía condiciones específicas, entonces serían necesarias luchas específicas frente esas condiciones, reclamándose una autonomía enmarcada dentro del amplio movimiento de la clase obrera mundial. Esto chocaba con las posturas de los marxistas "clásicos", quienes tenían una idea homogeneizante de la clase obrera y de la lucha política, por lo que la relación con las organizaciones marxistas "clásicas" fue compleja".

como a do patriarcado. Somos socialistas porque acreditamos que o trabalho deve ser organizado para o benefício coletivo daqueles que trabalham e criam os produtos, e não para o lucro dos chefes. Os recursos materiais devem ser distribuídos igualmente entre os que criam esses recursos. No entanto, não estamos convencidas de que uma revolução socialista que não seja também uma revolução feminista e antirracista garantirá a nossa libertação (2018, p. 42).

Ainda, C. L. R. James, em 1948, após voltar das rodadas de debates com Leon Trotsky no México, apresenta resolução para a auto-organização negra no SWP:

Nós dizemos, número um, que a luta dos negros, a luta independente dos negros, tem uma vitalidade e uma validade por si própria; que ele possui raízes históricas profundas no passado da América e no presente das lutas; e possui uma perspectiva política orgânica que, a cada passo dado, demonstra sua velocidade e vigor. Nós dizemos, número dois, que esse movimento negro independente é capaz de intervir com uma força incrível sobre a vida política e social geral da nação, embora seja levantada sob a bandeira de direitos democráticos e não necessariamente seja liderada pelo movimento organizado dos trabalhadores nem pelo partido marxista. Nós dizemos, número três, e isso é o mais importante, que é capaz de exercer uma influência poderosa sobre o proletariado revolucionário, isto é, tem uma grande contribuição para dar ao desenvolvimento do proletariado nos EUA, e que é por si mesmo uma parte constituinte da luta pelo socialismo (James, 1948, p. 02, tradução nossa).

A experiência compartilhada do racismo é uma objetividade social, a identidade política negra é um momento concreto da luta antirracista revolucionária. O avançar da luta negra, desnudando as contradições do capitalismo e do racismo estrutural, é a ação político-pedagógica possível para que o *horizonte de desracialização* passe a fazer parte da *ordem-dia* do movimento revolucionário, se colocando na consciência do movimento negro de massas como possibilidade concreta colocada pelas lutas de classes.

Por isso tudo, o *marxismo negro* olha para esse momento necessário da luta antirracista com camaradagem. Entendemos que questões como *representatividade*, *reconhecimento*, *empoderamento*, *memória*, religiosidades afrodiáspóricas, arte e cultura, esportes, *black is beautiful...* expressividades históricas da humanidade negra que insistem em se fortalecerem mesmo com toda a ofensividade do capital em sua destruição, exotificação, inferiorização e mercantilização. Oras, se uma pessoa concreta não se vê como ser humano pelo racismo que a animaliza, objetifica, incapacita e naturaliza um lugar na sociedade de classes como escravizado ou criminoso, como raios ela se colocará em movimento, como parte do sujeito da história, capaz de transformar toda a sociedade, desde suas bases mais estruturantes?

Com essa indagação, percebemos que também participa da tradição do marxismo negro o processo histórico, dinâmico e relacional de “*tornar-se negro*”. Reivindicar uma *cultura e identidade negra*, um momento de retorno às raízes: CLR James escreveu um livro sobre críquete (esporte mais acompanhado pelos trabalhadores de ex-colônias anglófonas), Angela Davis escreveu sobre *blues* (expressividade estético-musical do lamento negro), Clóvis Moura sobre as expressividades artísticas negras como autodefesa e resistência de uma cultura dominada, Amílcar Cabral e Frantz Fanon sobre literatura africana, nacional e popular, Lélia Gonzalez sobre samba, candomblé e as festividades afrobrasileiras¹⁰⁸. A tradição do antirracismo revolucionário oferece exemplos históricos de como artistas e lideranças religiosas constituíram-se como intelectuais orgânicos da luta negra por toda a diáspora.

Mesmo os *romantismos*, presentes na reinvidicação estética e simbólica de elementos africanos, muito presente na história do movimento negro, se carregam uma potência de defesa acrítica da tradição, apego ao passado, por vezes idílico, e mesmo de cristalização de estereópicos, carregam também a potência de crítica do eurocentrismo, do progressismo modernizador, dos processos de aculturação e assimilação e produz uma comunidade transnacional de identificação cultural e solidariedade política. A relação entre *passado, presente e futuro*, como uma linearidade de etapas necessárias da história, é constantemente retrabalhada de *forma espiralada* pelas expressividades afrodiaspóricas¹⁰⁹. A reivindicação de tradições e formas de organização da vida pré-modernas, quando não cristalizadas e estagnadas, mas como simbolismo dinâmico e dialético, que apontam para possibilidades outras de viver, remetendo-se ao comum e coletivo, aberto às sínteses de nosso próprio tempo e com vistas para o futuro de emancipação e de construção do *novo*, devem sim ser valorizadas e politizadas. O *novo* será construído com saltos, mas desde práticas que já existem, e que estejam vivas na consciência da classe.

¹⁰⁸ Ver: JAMES, C. L. R. *Beyond a Boundary*. (1963). Durham: Duke University Press, 2013. DAVIS, Angela. *I used ti be your sweet mama: blues legacies and Black Feminism*. New York: Random House, 1999. Clóvis Moura em *Linguagem e Dinamismo Cultural do Negro* (2014, p. 233-273). Amílcar Cabral em *A Cultura Nacional* (Comitini, 1980, p. 53-92). Frantz Fanon em *Sobre a Cultura Nacional* (1968, p. 169-208). Lélia Gonzalez e as *Festas Afrobrasileiras* (2018, p. 298-303).

¹⁰⁹ “Exu matou um pássaro ontem, com uma pedra que só jogou hoje”, ditado iorubá.

*Roots and routes*¹¹⁰. Entre *raízes e rotas*. *Raízes* da memória e da tradição. *Rotas* do movimento e das novas sínteses. Cultura é essa unidade dialética entre *passado, presente e futuro*.

Afinal, como declama Samora Machel: “as flores que caem da árvore vêm estrumar a terra para que novas e mais belas flores cresçam na estação seguinte”¹¹¹. E como Fanon alertou, “O homem colonizado que escreve para seu povo deve, quando utiliza o passado, fazê-lo com o propósito de abrir para o futuro, convidar à ação, fundar a esperança” (Fanon, 1968, p. 193).

Que mantenhamos acesas as memórias de uma “*época-de-ouro*” de África, sem esquecer que ela não existe. Que houve colonização, imperialismo, neocolonialismo e há neoliberalismo.

Reivindicamos a *cultura negra* e suas expressividades, sem deixar de rebater o estereótipo, a mercantilização e sempre lembrar de que ela, como todas as outras tradições, faz parte do repertório, sempre dinâmico, da cultura humana.

Que as contribuições das religiosidades afrodiáspóricas sejam recebidas como formas válidas de conhecimento, e que sejam criticadas quando se fecharem dogmaticamente. Se hoje são subjetivamente necessárias, frente à realidade de fragmentação do humano em sua relação com o mundo, que um dia possam ser autêntica expressão da liberdade humana.

Lembremos e criemos nossos heróis, nossas epopeias, sem mistificações, personalismos e messianismos. “Façamos Palmares de novo”, mas como algo verdadeiramente novo. Avisemos que “estamos chegando do chão dos Palmares, estamos chegando do som dos tambores, dos Novos Palmares nós somos, viemos lutar”¹¹²

¹¹⁰ Metáfora utilizada nos estudos pós-coloniais de Paul Gilroy (2021). Ainda que o autor britânico privilegia a fluidez desterritorializada e a hibridez da diáspora representada pelo zigzaguear do navio pelo Atlântico (Norte, no caso). Joaze Bernardino-Costa (2018) buscará uma síntese entre tradição e diáspora.

¹¹¹ Poema “Josina tu não morreste”, do revolucionário moçambicano Samora Machel. 1971. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/machel/1975/04/poemas.pdf>. Acesso em 04 de março de 2024.

¹¹² Canto de Abertura. Missa dos Quilombos. Celebração feita em 20 de novembro de 1981, em Recife, se tornou um marco do movimento negro brasileiro e do cristianismo da libertação. “Estamos chegando do fundo da terra, / estamos chegando do ventre da noite, / da carne do açoite nós somos, / viemos lembrar. Estamos chegando da morte nos mares, / estamos chegando dos turvos porões, / herdeiros do banzo nós somos, / viemos chorar. Estamos chegando dos pretos rosários, / estamos chegando dos nossos terreiros, / dos santos malditos nós somos, / viemos rezar. Estamos chegando do chão da oficina, / estamos chegando do som e das formas, / da arte negada que somos, viemos criar. Estamos chegando do fundo do medo, / estamos chegando das surdas correntes, / um longo lamento nós somos, / viemos louvar. (...) Estamos chegando dos ricos fogões, / estamos chegando dos pobres bordéis, / da carne vendida nós somos, / viemos amar. Estamos chegando das velhas senzalas, / estamos chegando das novas favelas, / das margens do mundo nós somos, / viemos dançar. Estamos chegando dos trens dos subúrbios, / estamos chegando nos loucos pingentes, / com a vida entre os dentes chegamos, / viemos cantar. Estamos chegando dos

Movimento social é disputa. Política é aposta. É terreno do pensamento e da ação estratégicos. É o que transforma ativistas em revolucionários e revolucionárias.

Promover sínteses com o movimento negro de massas, não apenas formar uma pequena vanguarda de negros e negras comunistas, mas experimentar a auto-organização coletiva, em todas as suas contradições. Afinal, marxismo negro é práxis negra revolucionária. E só há práxis revolucionária em movimento real com vocação para ser de massas, se constituir como maioria social e ofensividade radical contra o racismo estrutural e seus fiéis e verdadeiros defensores.

Se “cada passo do movimento real é mais importante do que uma dúzia de programas”, e não atuamos no mundo como queremos, mas sob condições objetivamente colocadas, em uma realidade de ofensiva do capital e de reforço e sofisticação do racismo, as identidades políticas cumprem papel importante de mediação e organização no explorar das contradições do capital. Mesmo a consciência de classe é, num primeiro momento, a construção de identidade política, na qual pessoas concretas passam a se identificar mutuamente, com problemas comuns, abrindo-se para a possibilidade de construir programa, método, táticas e estratégias.

O antirracismo revolucionário é irreduzível à diferença racial.

Para o *marxismo negro*, destruir o *racismo estrutural* e todas as suas formas sociais é *estratégia*.

Identidade, seja ela qual for, é *tática, transitória e transicional*.

Tomá-la como um fim em si mesmo, como horizonte da luta antirracista, cai-se em *identitarismo*, que nada mais é que a expressão liberal que surge no seio da luta negra.

Negar a identidade enquanto forma concreta da luta de classes é se abster das contradições do movimento do real. Cai-se em *idealismo* da pureza da crítica, que também é expressão liberal.

grandes estádios, / estamos chegando da escola de samba, / sambando a revolta chegamos, / viemos gingar. (...) Estamos chegando do ventre das Minas, / estamos chegando dos tristes mocambos, / dos gritos calados nós somos, / viemos cobrar. Estamos chegando da cruz dos Engenhos, estamos sangrando a cruz do Batismo, marcados a ferro nós fomos, / viemos gritar. Estamos chegando do alto dos morros, / estamos chegando da Lei da Baixada, / das covas sem nome chegamos, / viemos clamar. Estamos chegando do chão dos Palmares, / estamos chegando do som dos tambores, dos Novos Palmares nós somos, viemos lutar”. Disponível em: <https://teoriaedebate.org.br/2021/11/18/a-missa-dos-quilombos-40-anos-depois/>. Acesso em 24 de julho de 2024.

Silvio de almeida identifica que esse “*identitarismo*” causa uma paralisia na esquerda, “tornando-a refém da política identitária, o que pode acontecer de dois modos: 1) quando a esquerda só fala de identidade; 2) quando a esquerda se recusa a falar de identidade” (Almeida *In Haider*, 2019, p. 14).

Fanon (2008) diagnostica que o negro preso em sua *negrura*, e o branco em sua *brancura* são sintomas da mesma *neurose social* causada pelo racismo. E ao debater sobre a cultura nacional e a luta anticolonial que galopava a passos largos rumo à vitória revolucionária, formulou:

Não é suficiente portanto mergulhar no passado do povo para aí encontrar elementos de coesão em face dos empreendimentos falsificadores e negativos do colonialismo. É necessário trabalhar, lutar (...) A cultura nacional não é o folclore onde um populismo abstrato julgou descobrir a verdade do povo. Não é a massa sedimentada de gestos puros, isto é, cada vez menos vinculados à realidade presente do povo. A cultura nacional é o conjunto dos esforços feitos por um povo no plano do pensamento para descrever, justificar e cantar a ação através da qual o povo se constitui e se manteve (...) Imaginar que se fará cultura negra é esquecer estranhamente que os negros estão desaparecendo; os que os criaram estão assistindo à dissolução de sua supremacia econômica e cultural (Fanon, 1968, p. 193-195).

Tal qual a tarefa histórica da classe trabalhadora não é fazer uma sociedade de harmonia entre as classes e de proliferação da *cultura proletária*, a luta negra revolucionária não será a de construir uma sociedade de *igualdade racial* e respeito, ou *reconhecimento*, à cultura e identidade negras. Mas de levar a luta antirracista até as últimas consequências, quando os saltos possibilitados por vitórias do movimento, em *processo permanente* de revolução, permitirão a construção de uma *nova humanidade*, não mais cindida em classes sociais ou raças humanas. Para isso, as *identidades políticas* serão indispensáveis, até o momento em que as façamos entrar em desuso, caducando frente as novas condições materiais da vida e da cultura humana.

Todas as identidades políticas. Não esqueçamos nunca que classe também se constitui como processo cultural e político de autoidentificação, como trabalhamos anteriormente. Mesmo as classes sociais, pelo agir proletário, deverão estar fadadas à dissolução, sob pena de permanência das relações sociais do capital que engendraram a atual sociedade de classes.

Libertação negra antirracista é *revolução social*.

O “*novo humanismo*” proposto por Fanon, é o *humanismo revolucionário*.

Outra prática necessária a este humanismo radical da luta negra revolucionária, e último ponto que trazemos para caracterizar as contribuições político-teóricas do marxismo negro, é a *concepção de internacionalismo*.

A realidade transnacional colocada pelo tráfico negreiro produziu uma diáspora dos povos negros no mundo ocidental que criou uma comunidade tricontinental que se compreende como parte de um mesmo povo. As relações de solidariedade internacional estiveram presentes em toda sua tradição: movimentos negros dos EUA em solidariedade aos vietnamitas, a militância de Davis em solidariedade à palestina, a luta pela unidade africana pelos movimentos de libertação anticolonial em África, os atos antirracistas em apoio ao *Black Lives Matter*...

Mesmo em seus momentos de nacionalismo, anticolonial ou negro, como parte da luta democrática, a perspectiva internacionalista esteve presente, o próprio Frantz Fanon, militante do nacionalismo argelino, se preocupava com o exacerbar do sentimento nacionalista que não o visse como um momento da luta internacionalista de libertação anticolonial: “O nacionalismo, se não se torna explícito, se não é enriquecido e aprofundando, senão se transforma rapidamente em consciência política e social, em humanismo, conduz a um beco sem saída” (Fanon, 1968, p. 167). E saudava a solidariedade internacional como um trunfo da luta anticolonial: “O povo colonizado não está só. A despeito dos esforços do colonialismo, suas fronteiras permanecem permeáveis às novidades, aos ecos”. (Fanon, 1968, 53).

Nkumah invocava a luta contra o neocolonialismo em África como parte da Revolução do Mundo Negro

A luta revolucionária africana não é uma luta isolada; não faz apenas parte da revolução socialista mundial, mas também da revolução do Mundo Negro. Por toda parte onde os descendentes africanos são oprimidos – como nos Estados Unidos e nas Antilhas² – rebentam lutas pela libertação. Porque nestas regiões do Mundo, onde o homem negro é colonizado, é simultaneamente vítima de uma discriminação de classe e de raça (Nkrumah, 2018, p. 107).

Lélia Gonzalez, compreendendo a dinâmica de formação cultural da América Latina pelos povos africanos e indígenas, propõe que a luta negra latino-americana alce ao nível de se identificar enquanto uma luta “amefricana”, apontando para uma unidade internacional frente às particularidades do racismo dos povos da América do Sul e Caribe.

Amefricanos oriundos dos mais diferentes países tem desempenhado um papel crucial na elaboração dessa amefricanidade que identifica, na diáspora, uma experiência histórica comum que exige ser devidamente conhecida e cuidadosamente pesquisada. Embora pertençamos a diferentes sociedades do

continente, sabemos que o sistema de dominação é o mesmo em todas elas, ou seja: o racismo (Gonzalez, 2018, p. 330).

Seja como *panafricanismo*, *revolução do mundo negro*, *internacionalismo negro*, *diáspora negra* ou *amefricanidade*, o dado é que por toda a tradição da luta negra, e do *marxismo negro*, há a necessidade de convocar articulações internacionais na auto-organização de negros e negras espalhados pelo Atlântico e propor chaves analíticas para compreensão da *divisão internacional do trabalho* e das lutas de classes internacionalistas desde a centralidade da *questão racial* na formação da modernidade capitalista.



São Paulo, Brasil, 2021

PARTE II - MARXISMO NEGRO E DIREITO

Nos dedicaremos, nesta parte da pesquisa, a analisar mais detidamente, com o olhar fincado nas lentes da *crítica marxista do direito*, uma amostragem das diferentes tradições avistadas do *marxismo negro* nos perguntando como aparece o direito nas contribuições teóricas de análise da realidade, particularmente do racismo e colonialismo, e nas formulações políticas da luta antirracista e anticolonial.

Para tanto, definiremos aqui quais lentes são essas, enquanto categorias de análise que definem nossa forma de olhar para o objeto delimitado. Passaremos pelo contributo da *crítica marxista do direito* desde propostas de síntese contemporâneas - entre crítica e política - as quais nos filiamos.

Analisamos os quadros específicos de experiências e formulações que identificamos enquanto fontes privilegiadas de três grandes *quadros* do *marxismo negro* que desvelem, hipoteticamente, as relações entre estrutura socioeconômica, conjuntura política, estágio da luta de classes, nível de consciência e as condições colocadas ao desenvolvimento das ideias.

Seguiremos para o que chamamos de *análise jurídico-política dos quadros sócio-históricos do marxismo negro*.

Análise jurídica, pois a busca por concepções de direito nas obras analisadas foi o que orientou um primeiro filtro da pesquisa. Dessa forma, a pesquisa bibliográfica que originou o conteúdo do terceiro capítulo dessa tese, foi realizada juntamente com esse filtro inicial de garimpar debates jurídicos encontrados de forma esparsa no campo de estudos da intelectualidade do *marxismo negro*. Estes debates seriam posteriormente analisados desde a *crítica marxista do direito*, à procura de contribuições particulares.

Ao formar assim, uma primeira delimitação, um segundo filtro foi aplicado, o da análise política. Desde nossa concepção de direito e filiação à leitura marxista que não se alia ao absentismo da crítica, pesquisamos por contribuições críticas do direito que tiveram que lidar com o *contratempo da política* profana enquanto arte da estratégia e da aposta. A intersecção entre análise jurídica e política, do ponto de vista marxista, se dá contraditoriamente, pois seus ritmos estão em discordância, desalinhados pela contradição mesma da realidade e do fazer político enquanto ação sempre no tempo presente, a partir da relação entre condições dadas e saltos possibilitados pelo agir consciente e coletivo na intervenção da realidade para sua transformação.

Chamamos de *análise jurídico-política* o destrinchamento das concepções críticas de direito, e ao direito, que aparecem no conjunto da obra analisada mediado pelas formulações políticas que reivindicam o uso político do direito enquanto ferramenta disponível em contextos particulares. Não é uma negação, menos ainda uma defesa do direito feita *a priori*. Mas uma análise materialista de quadros sócio-históricos, que não separa ação e pensamento, focada em perceber as contradições do direito em meio à práxis revolucionária.

Objetivamente, apresentamos uma *análise jurídico-política da práxis negra revolucionária*¹¹³ a partir de diferentes quadros sócio-históricos do *marxismo negro* formados pelas experiências africana, brasileira e estadunidense de luta antirracista e anticolonial.

Na forma de pesquisa, o estudo das categorias do direito e do *racismo estrutural* se deram concomitantemente à análise do objeto, entrecruzados no cotidiano da pesquisa, e sua reordenação em forma sumarizada de texto seguiu uma lógica expositiva. A *análise jurídico-política da práxis negra* se deu antes de formulações mais abstratas da relação entre crítica do direito e seus usos políticos e entre análise materialista do direito e do racismo, fundamentando a nossa tentativa de abstração, ao mesmo tempo que delimitada pela nossa particular forma de olhar para a *crítica marxista do direito*.

5 Crítica da Razão Jurídica

Daniel Bensaïd, em *Marx, o intempestivo* (1999), busca fazer uma apresentação do marxismo partindo primeiramente da compreensão de que há uma pluralidade contraditória de marxismos¹¹⁴, e que esta tarefa de dizer o que é o marxismo seria melhor cumprida dizendo o que o marxismo não é. Ele não é uma filosofia especulativa da história. Não é uma sociologia

¹¹³ Por práxis, seguimos o contributo de Clóvis Moura, em *Sociologia Posta em Questão*: “O conhecimento e a ação, daí para novas formulações teóricas: este é o método fundante da sociologia da práxis” (1978, p. 67). “O cientista social tem de ser, portanto, um político no sentido essencial. Político porque somente através da práxis política age experimentalmente como sociólogo e é através dessa práxis que ele testa as teorias sociais” (1978, p. 110). E nos aparamos na análise da específica sociologia da práxis negra proposta por Moura feita por Fabio Nogueira: “A práxis do negro, para Clóvis Moura, enegrece o marxismo e o transfere da realidade pensada pelos intelectuais à realidade vivida pelos sujeitos históricos (...) A sociologia da práxis – marxismo – de Clóvis Moura concentrou-se na práxis do negro e, a partir dela, construiu um discurso alternativo sobre o negro político: a quilombagem” (Nogueira, 2009, p. 133-134). E síntese de Dennis de Oliveira: “Moura defende que a dialética é o método de uma sociologia da práxis, isto é, da transformação social” (Oliveira, 2021, p. 151).

¹¹⁴ Em outro texto: “o arborescer dos ‘mil marxismos’ apareceu como um momento de liberação em que o pensamento rompe os seus grilhões doutrinários. Ele anuncia a possibilidade de recomeçar, superando as experiências traumáticas de um século trágico sem ao mesmo tempo fazer tábula rasa do passado. Tão plurais quanto atuais, tais marxismos deram prova de uma bela curiosidade e de uma promissora fecundidade” (Bensaïd, 2021).

empírica das classes. Tampouco uma ciência positiva da economia. Marx faz, pela leitura de Bensaïd, três crítica fundamentais: da razão história, da razão sociológica e da positividade científica, propondo “não um sistema doutrinário, mas uma teoria crítica da luta social e da mudança do mundo” (1999, p. 14).

O marxista francês propõe este debate com o assim chamado *marxismo analítico*¹¹⁵ que busca confinar o marxismo no estatuto de ciência social autêntica. Sistematizamos a argumentação de Bensaïd em torno de uma tese central: o marxismo promove uma nova escrita da história e da ciência desde a noção de *contratempo*.

Bensaïd percebe que Marx trabalha com uma noção de desenvolvimento desigual ou de relação desigual entre diferentes esferas da atividade social. Assim, há uma *discordância entre os tempos* da política, da economia, da juridicidade, das artes. Cada qual com seu ritmo e temporalidade próprios:

Há desligamento, defasagem, discordância, "relação desigual" e "desenvolvimento desigual" entre produção material e produção artística, entre relações jurídicas e relações de produção. Uma formação social concreta não é redutível à homogeneidade da relação de produção dominante. As diferentes formas de produção (material, jurídica, artística) não andam no mesmo passo. Cada qual tem seu ritmo e temporalidade próprio. (Bensaïd, 1999, p. 40).

Isso se dá na medida em que *discordância dos tempos* é o modo real de organização das relações sociais. A abstração do tempo pelo capital¹¹⁶, sua alternância ritmada pelas crises¹¹⁷, o descompasso entre relações sociais¹¹⁸, a impossibilidade de leis universais

¹¹⁵ À guisa de caracterização: “Respeito pelas normas científicas convencionais; importância atribuída a uma conceitualização sistemática (‘atenção particular à definição dos conceitos e à coerência lógica dos repertórios entre conceitos interdependentes’); especificação cuidadosa dos progressos da argumentação que liga os conceitos entre si com “utilização explícita de modelos sistemáticos; importância da ação intencional dos indivíduos tanto nas teorias explicativas quanto nas normativas” (Bensaïd, 1999, p. 65).

¹¹⁶ “Essa redução do ser ao tempo é a própria essência da alienação como estranheza a si mesma. (p.119) Ele [o tempo] é a medida mercantil de qualquer coisa, a começar pela atividade humana reduzida a uma simples ‘carçaça do tempo’” (Bensaïd, 1999, p. 112).

¹¹⁷ “Sobre as ruínas da História universal emergem uma ‘ritmologia’ do capital, uma conceptualização das crises, uma historicidade em que a política “privilegia” doravante a história” (Bensaïd, 1999, p. 61). “A nova escrita anunciada da história rompe tanto com o tempo sagrado da salvação quanto com o tempo abstrato da física. Trata-se de recuperar o sentido dos ritmos e dos começos, de conjugar regularidade e novidade, de construir o conceito de um tempo cujas categorias (crises, ciclos, rotações) ainda estão por ser inventadas” (Bensaïd, 1999, p. 113). “Se existem tempos econômicos, jurídicos, ecológicos, psicológicos, heterogêneos e assíncronicos, o próprio capital é uma articulação de temporalidades (tempos da produção, da circulação, da reprodução do conjunto). ‘Daí as crises’, diz Marx” (Bensaïd, 2000).

¹¹⁸ “O desenvolvimento desigual entre esferas sociais, jurídicas, culturais obriga, ao contrário, a pensar um progresso que não seja nem automático nem uniforme. A história não é um longo rio tranquilo. O progresso técnico tem o seu reverso de regressão social (ou ecológica). Aqui progresso, ali regressão” (Bensaïd, 1999, p. 43).

atemporais¹¹⁹, o conjugar do progresso com retrocesso¹²⁰, o aleatório do evento e o irrompimento intempestivo das revoluções¹²¹.

Trataremos aqui, fincando nossos pés na trilha do *marxismo revolucionário* de Daniel Bensaïd, mais para demarcar o referencial do que por uma diferença metodológica, a teoria marxista do direito como uma *crítica da razão jurídica*. Acreditamos que a perspectiva de *contratempo da política* possibilita uma chave de leitura que nos permita passar pelo campo da teoria marxista do direito observando a *discordância dos tempos da crítica e da estratégia*.

O que chamamos de *discordância dos tempos*, Moises Soares (2020) tratou como “*equilíbrio catastrófico*” e Ricardo Pazello (2021) como um “*jardim suspenso entre dois céus*”.

Em formulação conjunta, Pazello e Soares analisam que

o campo marxista do direito se situa entre a forte presença dos reformistas dos mais diversos matizes (herdeiros desgarrados da crítica do direito latino-americana em escombros) e, por outro lado, a emergência de uma forte tradição de recuperação da teoria marxista do direito soviética localizada em São Paulo, contudo com um forte viés maximalista e abstencionista em relação à práxis insurgente (2022, p. 193).

Ambos remontam a concepção reformista do direito às tradições da teoria crítica brasileira que primeiro recepcionaram a crítica marxista ao formalismo jurídico desde uma concepção instrumental, com foco maior no papel ideológico de dominação burguês e opressor exercido pelo direito. Percebe-se em correntes como Direito Alternativo, Pluralismo Jurídico, Constitucionalismo Latino-Americano, um progressismo que, ainda que acerte na crítica ao caráter de classe do direito e visibilização da natureza política da atuação jurídica, desagua na eleição do terreno jurídico como campo privilegiado da construção de direitos como objetivo definitivo das lutas sociais.

Do ponto de vista teórico, não riscando suas peculiaridades, tais autores [do Direito Alternativo] passaram a assumir posições próximas a um liberalismo progressista e abertamente garantistas no horizonte de práxis política, renunciando, inclusive, noção socialdemocrata de um reformismo jurídico. É lugar comum afirmar que o Movimento Direito Alternativo teve grande

¹¹⁹ “Ora, Marx não está atrás desse ideal de previsibilidade histórica. O Capital não é a ciência das leis da história, mas a crítica da economia política. Ele não quer saber de verificar a coerência de uma História universal, antes desembaralhar tendências e temporalidades que se contrariam sem se abolirem” (Bensaïd, 1999, p. 29).

¹²⁰ “Histórica e socialmente determinado, carregado de regressões que o seguem como sua sombra, o progresso nunca é absoluto e definitivo (Bensaïd, 1999, p. 98). olhar crítico do oprimido sobre as “alternâncias” do progresso parece mesmo negar a missão civilizadora antes atribuída ao capitalismo” (Bensaïd, 1999, p. 57).

¹²¹ “As revoluções nunca estão na hora. Obstina-se a faltar aos encontros. Parecem condenadas a esta dialética infernal do ‘já mais’ e do ‘não ainda’, a esta queda vertiginosa entre o ‘além do não-ainda’ e o ‘já-mais do ainda’” (Bensaïd, 1999, p. 54).

influência na prática jurídica, mas pecou em suas formulações teóricas (Soares, 2020).

As teorias críticas do direito de tendências reformistas deixaram grande contributo ao formar uma cultura política de instrumentalização do direito a partir do diálogo orgânico entre juristas progressistas e movimentos sociais. Porém, ao não estabelecer fundamentos materialistas para a crítica estrutural da *forma jurídica*, nem alinhar o *uso político do direito* a um *pensamento estratégico* de rompimento com a ordem, recai mormente em um instrumentalismo taticista e exageradamente pragmático do direito.

O direito visto como ferramenta de dominação poderia ser também ferramenta de libertação se produzido desde a práxis dos movimentos populares. Esta visão puramente instrumental do direito não percebe suas condicionantes estruturais e sua especificidade capitalista. Contraditoriamente, ao denunciar o direito como instrumento de dominação burguesa, não elevando a crítica ao nível das relações sociais de produção, reforça-se a *visão jurídico-burguesa de mundo* que estabelece o horizonte jurídico como o único possível de transformação social.

Por outro lado, Pazello e Soares também apontam para uma nova tendência de retomada da *crítica marxista do direito*, que reacende o estudo das obra de Marx e privilegia a *teoria soviética do direito* empregada por Piotr Stutchka e, principalmente, Evguiéni Pachukanis, promovendo um “deslocamento de uma concepção instrumental de direito, que prevalecia nos setores de juristas críticos mais próximos do marxismo, para uma relacional, quer dizer, baseada no entendimento de que o fenômeno jurídico é relação social específica do capital” (Pazello, 2021, p. 73).

Esta recepção marcadamente pachukaniana da *crítica marxista do direito*, mesmo avançando na crítica estrutural do direito, tem recaído em *postura maximalista* de se cristalizar em um radical antinormativismo¹²² sem mediações. Dessa forma, se encastela no horizonte da crítica acadêmica e toma uma atitude absenteísta frente aos dilemas das *lutas de classes* do tempo presente.

Por esta crítica estrutural e antinormativista radical não se converter em projeção de uma práxis jurídica mesmo que defensiva, é que falamos em equilíbrio catastrófico entre uma postura reformista em farrapos, mas ainda com incidência nos movimentos sociais e partidos de esquerda, e, por outro

¹²² “Não é senão temporariamente que ela nos encerra no seu horizonte limitado; e sua existência não tem outra função que esgotar-se definitivamente” (Pachukanis, 1988, p. 89). Ainda que Stutchka (2023, p. 234) também seja resoluto na percepção relacional do direito: “Se entendemos o direito como um sistema de relações sociais sustentado pelo poder de classe, então, com a queda desse poder, cai também o sistema jurídico”.

lado, uma crítica maximalista emergente, que, por não traduzir politicamente os problemas jurídicos imediatos e nem formular uma estratégia de longo prazo, se expressa em abstencionismo (Soares, 2020).

Soares (2020) ainda caracteriza esse *maximalismo jurídico* pela sua forma de ler a *crítica marxista soviética do direito* que acentua uma divergência entre os juristas revolucionários soviéticos e toma-se a obra de Pachukanis como uma teoria geral do direito, ignorando suas obras políticas, visão estratégica e histórico militante.

Seguindo esta provocação sobre a obra pachukaniana, o jurista mexicano Victor Romero Escalante (2024) defende, desde a vida política e militante de Pachukanis e suas formulações sobre estratégia leninista e questão jurídica, que o jurista soviético “delineou os elementos básicos para pensar o direito dentro da estratégia e tática marxista” (2024, no prelo)¹²³.

Ele teria formulado sobre as “oportunidades legais” abertas desde que feito um cálculo sóbrio das relações de forças e condições de luta. A unidade entre política e direito seria dada, na práxis, pela relação entre análises de tática, estratégia e forma jurídica, sem fetichizar o antinormativismo.

Romero (2024) cita diretamente texto de Pachukanis: “o uso da legalidade é um trabalho sujo e ingrato, mas era necessário saber como fazer esse trabalho em um determinado tipo de situação e deixar de lado o tipo de meticulosidade revolucionária excessiva que só reconhecia métodos 'dramáticos' de luta”.

Assim, o jurista que melhor definiu os fundamentos materialistas para a crítica estrutural do direito enquanto relação social especificamente capitalista tinha no horizonte da sua crítica a possibilidade de usos políticos e transicionais do direito como elemento de educação das massas. A luta política seria travada também no *terreno do direito*, sem com isso abandonar o *terreno da luta de classes* tal como o *reformismo legal*.

Sobre a teoria do direito no *marxismo soviético*, Soares apresenta três características que entendemos ser os fundamentos mesmos da *crítica marxista do direito*: antinormativismo, crítica estrutural e práxis jurídica:

Uma teorização que possuía três grandes características: 1) antinormativismo – uma negação de posturas que reduziavam o direito à normatividade instituída pelo Estado, mas o que não significa ignorar sua importância e seu papel na sociedade; 2) uma crítica estrutural – uma abordagem que analisa o direito

¹²³ Conferir com a publicação do dossiê do IPDMS de julho de 2024.

como uma relação social histórica e constituinte a produção e reprodução do capital; 3) uma práxis insurgente – a necessidade de exercer uma crítica imanente à forma jurídica e projetá-la à práxis, isto é, em miúdos, organizar uma atuação estratégica e tática no interior da mediação jurídica nacional – na trincheira imposta da guerra de posição – articulada com um projeto contrahegemônico de amplo espectro para superar o bloqueio político-jurídico (Soares, 2020).

Em caracterização conjunta, Pazello e Soares (2022, p. 187) ainda sintetizam que “a adequada avaliação do direito retirava-o da contingência instrumental normativa, inscrevia-o na estrutura capitalista e apontava para uma atuação política das organizações de classe que com ele se relacionam sem ilusões, sejam as ilusões reformistas ou as abstencionistas”.

A mediação desse *equilíbrio catastrófico, jardim suspenso* ou *discordância dos tempos* da *teoria marxista do direito* entre o direito e a *insurgência* (que pode ser resistência, revolta e revolução, mas sempre uma mediação entre a denúncia e o anúncio) Pazello nomeia como “*direito insurgente*”:

O direito insurgente é um modo, não ordenamental, de permitir a resistência enquanto predomina a assimetria de poderes, bem como um modo também não ordenamental de experienciar uma eventual dualidade de poderes. Resumo esta ideia da seguinte maneira: o direito insurgente é o (des)uso tático do direito, ou seja, uso tático do direito combinado com estratégia de extingüibilidade. Aqui está, enfim, a dimensão (anti)jurídica da insurgência (Pazello, 2018, p. 1590).

Essa tradição do *direito insurgente*, nascido da práxis dos movimentos sociais, demanda uma síntese entre as teorias críticas do direito latino-americanas com a crítica marxista e marxiana ao direito. Esta síntese coloca a necessidade de que os *usos políticos do direito* observados pelos movimentos sociais estejam em sintonia com o horizonte estratégico de abolição do direito enquanto relação social especificamente capitalista. Seus usos deveriam, pois, serem *táticos*, com vistas ao desuso *estratégico*.

Logo, dimensão normativa e antijurídica da insurgência se refere a: a) um uso combativo do direito (quando se reivindica a forma jurídica para dar respostas imediatas a problemas que o direito se põe, formalmente, a resolver – caso de defesas contra criminalizações ou ações ofensivas baseadas no aparato legal-judicial); b) um uso relido do direito (em que se reinterpreta a forma jurídica, extraindo dela consequências não pretendidas em favor das classes populares); c) um uso assimétrico do direito (o qual permite contrastividade entre a forma jurídica estandardizada e as formas análogas ou parcialmente equivalentes encontradas no seio das classes subalternas, movimentos populares e povos e comunidades tradicionais); d) um uso dual do direito (significando o confronto direto entre a forma jurídica e seus usos políticos insurgentes, em contextos revolucionários); e) um uso negativo do direito (aprofundando o horizonte estratégico da superação do direito no bojo da superação das formas sociais do capital); e, por fim, f) o novo, sobre o qual

pouco se pode teorizar, ainda que possa dizer respeito àquilo que o imaginário contemporâneo corresponda aos elementos de organização comunitária e regulação da intersubjetividade, no contexto de uma sociedade mais avançada. Como conclusão, reitero que o direito insurgente não representa um cânone (velho ou novo) nem uma continuidade da crítica jurídica brasileira ou latino-americana. Antes, é a mediação possível para uma crítica marxista e marxiana à estrutura da forma jurídica, admitindo, desde uma perspectiva dependentista, descolonial e comprometida com os movimentos populares, usos táticos para o direito em contextos de ainda não revolucionamento social (Pazello, 2018, p. 1592-1593)

Nem antinormativismo absenteísta da crítica pura.

Nem pragmatismo político do taticismo cego.

A discordância dos tempos da crítica e da política é superada pelo encontro do pensamento estratégico com a análise materialista do direito.

Unidade entre crítica da forma e imperativo da luta.

Juntamente com a perspectiva de *contratempo* da política, a noção de *práxis* na teoria marxista nos coloca um ponto fulcral de fundamentação da *crítica marxista da razão jurídica*: a de que não há separação real entre desenvolvimento das forças produtivas e história da luta de classes.

Tanto as categorias da crítica da economia política pressupõem o conflito entre classes fundamentais, quanto a história da luta de classes se faz conforme condições dadas pelo processo relacional entre forças produtivas e relações de produção.

Não há – e aqui fazemos uso da etimologia e não da historicidade – contraposição entre um marxismo teórico e um prático, analítico e revolucionário. Porque não há uma contraposição real entre a apreensão do mundo e sua transformação, mas antes uma unidade, ainda que contraditória pela objetividade da ideologia, de um mesmo processo.

A defesa da *práxis*, tal como propomos, então, é uma defesa mesma do marxismo:

porque sempre há *práxis* – porque a ação é a condição do conhecimento e vice-versa, porque ambos os polos estão constitutivamente co-implicados – que podemos diferenciar “momentos” (lógicos, e não cronológicos nem ontológicos), com sua própria especificidade e “autonomia relativa”, mas ambos no interior de um mesmo movimento. E este movimento é o movimento (na maior parte das vezes “inconsciente”) da própria realidade (social e histórica), não o movimento, nem do puro pensamento “teórico” - ainda que fosse na cabeça de um Marx - nem da pura ação “prática” - ainda que fosse a dos mais radicais transformadores do mundo (Eduardo Grüner, 2007, p. 107).

Por isso mesmo Bensaïd, em defesa do *marxismo revolucionário*, coloca o agir estratégico como elemento estruturante do marxismo, retomando o imperativo materialista da Tese XI sobre Feuerbach, de Marx, sem deixar de lado o rigor da análise das condições materiais: “mudar o mundo é ainda interpretá-lo” (Bensaïd, 1996).

Se é pela *práxis* que apreendemos e transformamos o mundo, esta não se dá apenas enquanto epistemologia radical e revolucionária, mas também como a prática política¹²⁴. A ação revolucionária é pedagógica por excelência, produzindo saltos tanto de consciência quanto de condições materiais. O descompasso entre consciência e realidade, na sociedade de classes, age como força social e é ora alargado ora rompido conforme o devir das lutas de classes. Assim, é pela ação no mundo que o humano se faz humano, se conscientiza em processo, e, no caso da miséria ontológica causada pela subsunção real do trabalho ao capital, é apenas a *práxis revolucionária* que produz as condições de realização do *gênero humano*.

A política insurge como *contratempo* das temporalidades organizadas pelo capital.

Trabalhando a questão da *auto-organização* como eixo central da teoria marxista, Michel Löwy contribui para o caráter pedagógica do agir político:

A atitude dos trabalhadores durante as conjunturas revolucionárias traduz o caráter eminentemente prático da tomada de consciência: a experiência da ação popular armada, a exacerbação dos conflitos sociais, a desmistificação dos ‘grandes homens’ das camadas dominantes, numa palavra, a *práxis revolucionária* traduz-se no nível da consciência da vanguarda e das massas pela radicalização das aspirações igualitárias e pela eclosão do projeto de autolibertação (Löwy, 2012, p. 53).

¹²⁴ Certa vez, ao falar sobre as diferenças entre palestrar sobre a pedagogia do oprimido em países centrais do capitalismo e países periféricos, Paulo Freire observou: “A tônica dos primeiros [professores e estudantes universitários], com uma ou outra exceção, quando se tratava de público primeiro-mundista, era a análise teórica envolvendo a maior ou menor rigorosidade com que consideravam que eu havia me acercado deste ou daquele tema; a linguagem mais ou menos precisa, a influência deste ou daquele pensador ou daquela pensadora cuja obra, às vezes, eu não havia lido. A incoerência em que teria resvalado entre algo dito, por exemplo, na página 25 e algo afirmado na página 122. Crítica muito ao gosto de estudantes alemães. Quando os encontros se davam com estudantes terceiro-mundistas, a tônica era outra. As discussões giravam preponderantemente em torno de questões políticas. Eram essas questões que nos levavam aos problemas filosóficos, éticos, ideológicos e epistemológicos. Nos encontros com os trabalhadores imigrantes, italianos, espanhóis, portugueses, entre quem grande parte havia lido também a Pedagogia, em italiano, espanhol ou francês, o centro de interesses era sempre compreender mais criticamente a sua prática para melhorar a futura prática. Enquanto os universitários, de modo geral, buscavam encontrar e “compreender na teoria uma certa prática embutida”, os operários procuraram surpreender a teoria que se embutia na sua prática. Não importa em que mundo me encontrasse com lideranças operárias, experimentando-se politicamente no sentido da mudança do mundo, era sempre assim. Pertencessem essas lideranças ao Terceiro Mundo do Terceiro ou ao Terceiro do Primeiro. Era sempre assim” (Freire, 1992, p. 65).

No relatório de pesquisa que figura como próximo momento dessa exposição, ao analisar a obra de Frantz Fanon¹²⁵, trouxemos uma passagem que ilustra bem como a práxis é fundamento da teoria e prática revolucionárias:

Se a construção de uma ponte não vai enriquecer a consciência daqueles que nela trabalham, então não se construa a ponte, continuem os cidadãos a atravessar o rio a nado ou numa balsa. A ponte não deve cair do céu num paraquedas, não deve ser imposta por um deus *ex machina* ao panorama social, mas deve, pelo contrário, sair dos músculos e do cérebro dos cidadãos. (Fanon, 1968, p. 164)

Os possíveis *usos políticos do direito* não podem ser naturalizados, mas tomados conscientemente pela *auto-organização* revolucionária. Só há possibilidade de *uso tático* se orientado pelo *pensamento estratégico*. E este não se faz pela consciência autopoiética dos juristas, mas pela ação coletiva e organizada de classe, com vistas para o acirramento da luta social e saldos pedagógicos na produção de consciência, inclusive sobre os limites estruturais dos próprios usos do direito.

Como elucida o jurista marxista mexicano Victor Romero Escalante:

Os trabalhadores não podem abrir mão de nenhum passo em sua determinação de lutar contra os capitalistas por salários e igualdade jurídica, pois, se cedessem sem lutar aos conflitos cotidianos com o capital, certamente se desqualificariam para empreender movimentos de maior envergadura. Somente dessa forma os trabalhadores podem aprender com os limites do sistema jurídico vigente, pois a luta nos processos judiciais serve como uma escola de luta que, por sua vez, traz à tona o quão restritivo é o sistema jurídico

Quando os trabalhadores fazem a experiência com a legalidade e percebem que ela não atenderá às suas aspirações, é quando a consciência chega a conclusões mais avançadas, como a derrocada do capitalismo, mas, como diz o ditado popular, "ninguém aprende com a cabeça dos outros". (Escalante, 2024, p. 296-297 e p. 299).

A *crítica razão jurídica* analisa o direito passando pela conformação de categorias econômicas que o determinam, ainda que dialeticamente, mas também pelas mediações das lutas de classes, ou seja, a *crítica da razão jurídica* se faz desde a “corrente quente do marxismo”¹²⁶, retomando o horizonte revolucionário que sempre orientou o método de Marx,

¹²⁵ Ver Capítulo 7 desta Tese.

¹²⁶ Michel Löwy retoma constantemente Ernest Bloch para a necessidade de aliar o rigor da análise objetiva marxista às incertezas das apostas políticas movidas pelo calor das lutas sociais, coexistindo indissociavelmente aspectos frios e quentes do marxismo: “Duas abordagens se encontram; é o que Ernst Bloch chama de corrente fria e corrente quente do marxismo. A corrente fria faz referência à ciência, à análise implacável da realidade capitalista. A corrente quente é a utopia, o sonho, o momento romântico. Bloch apresenta a necessidade das duas, mas situando a corrente fria e a análise científica a serviço da corrente quente, do sonho e da utopia” (LÖWY, 2014). “Bloch, como o jovem Marx da famosa citação de 1844, reconhece evidentemente o caráter dúbio do

sob pena de decair em um “*marxismo desdentando*”, como acusa Clóvis Moura em defesa de uma sociologia da práxis:

Neomarxistas de cátedra que ao tempo em que alimentam a fome da juventude inquieta com um *ersatz* do marxismo, desviam-na do marxismo revolucionário, tido como ultrapassado, dogmático e referido apenas como um capítulo já percorrido ou digerido, como alguns professores afirmam, e encerrado na história do pensamento social e especialmente das ciências sociais. Divulgam aquilo que chamamos de marxismo desdentado (Moura, 1978, p. 44).

Uma *sociologia jurídica da práxis*, assim, se balizaria pela indissociabilidade entre pensamento e ação, crítica e política. O *pensamento jurídico marxista*, por tanto, deve ser pensamento social, no sentido de buscar na análise materialista das relações sociais aos fundamentos do direito, mas também deve ser *pensamento estratégico*, profanado pela tomada de partido frente às permanentes movimentações das lutas de classes.

A *crítica da razão jurídica*, tal qual a crítica da razão econômica, a rigor, percebe como a materialidade das categorias e estruturas econômicas são indissociáveis do conflito.

A *crítica da razão jurídica*, tal qual a crítica da razão sociológica, percebe o direito como relação social.

A *crítica da razão jurídica*, tal qual a crítica da razão histórica, profana o direito de sua sacralização pelo formalismo da técnica e da razão abstrata.

Desmoralizar o direito é politizá-lo.

Torná-lo – ou melhor, expô-lo como – aberto ao pensamento estratégico.

O direito torna-se inteligível pela unidade entre crítica da economia política e agir político estratégico.

O direito é irreduzível à lei.

Ao debater com as “*teorias da justiça*” de seu tempo, Bensaïd lida com a dualidade da forma como aparece o termo *justiça* em Marx, tanto como crítica ao formalismo jurídico enquanto elemento de reprodução do capital, quanto de denúncia da injustiça da exploração do

fenômeno religioso, seu aspecto opressivo e seu potencial de revolta. É necessário, para apreender o primeiro, o que ele chama de ‘a corrente fria do marxismo’: a análise materialista implacável das ideologias, dos ídolos e dos idolatras. Para o segundo, ao contrário, é ‘a corrente quente do marxismo’ que é exigida, para procurar salvaguardar o excedente cultural utópico da religião, sua força crítica e antecipatória” (LOWY, 2018).

trabalho. Porém o marxista francês é resolutivo: “*teoria da justiça e crítica da economia política* são inconciliáveis” (1999, p. 228).

Isso porque, primeiramente, as *teorias da justiça*, seja de Rawls ou Habermas, tomam a luta de classes como simples antagonismo entre grupos sociais passível de mediação pela ética e pelo direito. Mas também, por uma não compreensão do próprio método de Marx, no qual a dualidade da justiça aparece como dualidade mesma presente nas relações sociais - mais uma unidade de contrários entre tantas outras - e que o uso de sua linguagem tem menos a ver com a ideia de justo e mais com a agitação política.

Não se poderia ser mais explícito. Não há em Marx definição geral, a-histórica, da justiça. O conceito de justiça é imanente à relação social. Cada modo de produção tem o seu. Não há, portanto, nenhum sentido em declarar a exploração "injusta" sem outra precisão: do ponto de vista do capital, ela supostamente recompensa o risco, a iniciativa ou a responsabilidade do empreendedor. Ela parece equitativa tão longamente quanto participe da famosa "correspondência" entre a esfera jurídica e o modo de produção. Quando contestada, não é em nome da justiça que se ergue contra a injustiça, do direito puro contra o não-direito absoluto (Bensaïd, 1999, p. 193).

E, principalmente, Bensaïd vê na *crítica da economia política* a verdade do direito, pois a *discordância dos tempos* da crítica e da política, na teoria marxista do direito, é uma particular temporalidade mesmo das relações sociais capitalistas.

Eram necessários tanto esforço e tanto rodeio para descobrir em Marx uma dupla aceitação da ideia de justiça (uma dupla noção de justiça em sentido amplo e em sentido estrito, ao mesmo tempo trans-histórica e relativa ao modo de produção específico), como há uma dupla aceitação das noções de classes sociais ou de trabalho produtivo? No sentido estrito ou específico, nada surpreende que a justiça formal, baseada na desigualdade e na coação reais, revele-se tão limitada e ilusória quanto a liberdade contratual do assalariado obrigado, para sobreviver, a vender sua força de trabalho. Não é mais surpreendente constatar a unidade contraditória da justiça e da injustiça na relação de exploração: a unidade entre a justiça formal da compra da força de trabalho e a injustiça real de sua exploração como mercadoria. Esse jogo duplo está de acordo com a duplicidade generalizada do reino da mercadoria. Ele prolonga e reproduz o desdobramento entre valor de uso e valor de troca, entre trabalho concreto e trabalho abstrato, entre produção e circulação. A lógica interna do capital dissipa a incoerência textual aparente (1999, p. 185).

É pelo imperativo da luta que se denuncia a injustiça. Pela defesa dos interesses estratégicos dos oprimidos e explorados, e não em defesa do direito.

As relações sociais de exploração são irredutíveis às relações jurídicas.

Temos de admitir que a exploração possa ao mesmo tempo ser injusta e não sê-lo. Ela não o é do ponto de vista do direito burguês que a legitima. Ela o é do ponto de vista do direito do oprimido que se afirma marcando sua

oposição. Entre esses dois direitos, entre um direito instituído e um direito nascente, a força se sobressai. Nada garante que esse veredicto seja justo (Bensaïd, 1999, p. 182).

O direito, como relação social, possui historicidade, e a especificidade da relação jurídica é a história mesma do capital: “só a sociedade burguesa capitalista cria todas as condições necessárias para que o momento jurídico alcance plena determinação nas relações sociais” (Pachukanis, 2017, p. 75).

Pachukanis aponta que o direito não é puramente instrumento de dominação ideológica de uma classe dominante, disponível sem mediações das lutas de classes, mas materialmente estruturante da própria lógica do capital, enquanto *forma jurídica*, por possibilitar a equivalência entre bens e sujeitos nos âmbitos da produção e reprodução do capital. Sendo, pois, *relação social* essencialmente capitalista.

Ainda que as lutas sociais disputem progressivamente o conteúdo do direito para melhores condições de reprodução da vida, a própria *forma jurídica* seria o outro lado da *forma mercantil*, sendo estruturalmente vinculados¹²⁷. Afinal, historicamente, a “formação de um mercado estável cria a necessidade de uma regulamentação do direito de dispor das mercadorias e, conseqüentemente, do direito de propriedade” (Pachukanis, 1988, p. 80).

A *forma jurídica*, por ser a outra face da *forma mercadoria*, só se desenvolve dentro da ordem social burguesa e qualquer tentativa de ruptura com esta não será completa enquanto ambas não forem extintas. Logo: “a extinção das categorias do direito burguês nessas condições significará a extinção do direito em geral, ou seja, o desaparecimento gradual do momento jurídico nas relações humanas” (Pachukanis, 2017, p. 78).

Pachukanis critica a *teoria geral das técnicas do direito* referindo-se ao método de Marx em sua *crítica da economia política*, demonstrando que, tal como a economia liberal tenta explicar o valor apenas pela sua manifestação empírica das variações de preço definidas

¹²⁷ “As mercadorias não podem por si mesmas ir ao mercado e se trocarem. Devemos, portanto, voltar à vista para seus guardiões, os possuidores de mercadorias. As mercadorias são coisas e, conseqüentemente, não opõem resistência ao homem. Se elas não se submetem a ele de boa vontade, ele pode usar da violência, em outras palavras, tomá-las. Para que essas coisas se refiram umas às outras como mercadorias, é necessário que os seus guardiões se relacionem entre si como pessoas, cuja vontade reside nessas coisas, de tal modo que um, somente de acordo com a vontade do outro, portanto cada um apenas mediante um ato de vontade comum a ambos, e aproprie da mercadoria alheia enquanto aliena a própria. Eles devem, portanto, reconhecer-se reciprocamente como proprietários privados. Essa relação jurídica, cuja forma é o contrato, desenvolvida legalmente ou não, é uma relação de vontade, em que se reflete a relação econômica. O conteúdo dessa relação jurídica ou de vontade é dado por meio da relação econômica mesma. As pessoas aqui só existem, reciprocamente, como representantes de mercadorias e, por isso, como possuidores de mercadorias” (Marx, 1996, p. 209-210).

pela oferta e procura, o jurista técnico tenta explicar a relação jurídica apenas pela norma objetiva (1988, p. 51).

Desta forma, para a *teoria geral do direito*, a norma cria os sujeitos e a relação jurídica. Mas e as pessoas concretas e relações sociais que criam a norma? Esse formalismo da técnica jurídica distancia a relação jurídica da *relação social* que a origina, trocando sujeito e predicado, colocando os *pés sob a cabeça*, fetichiza o direito com uma aparente autonomia autopoietica.

O homem que produz em sociedade é o pressuposto que forma o ponto de partida da teoria econômica. A teoria geral do direito, na medida em que cuida de definições fundamentais, deveria partir igualmente dos mesmos pressupostos fundamentais. Assim, por exemplo, é necessário que exista relação econômica da troca para que a relação jurídica do contrato de compra e venda possa igualmente nascer (Pachukanis, 2017, p. 54).

A *forma política* Estado reconhece a universalidade das relações jurídicas, pois as relações mercantis foram universalizadas pelo processo mesmo de máxima universalidade das relações sociais do capital no desenvolvimento do sistema-mundo capitalista. Stutchka também se soma à formulação materialista do direito como relação social:

Onde buscar o conceito fundamental de direito: no sistema de relações concretas ou no domínio abstrato, ou seja, na norma escrita ou na representação não escrita do direito, a justiça, ou seja, a ideologia. Eu respondo: no sistema de relações concretas. Mas faço uma ressalva: se falamos do sistema e do ordenamento das relações e de sua proteção pelo poder organizado, fica claro para qualquer um que também consideramos as formas abstratas e sua influência na forma concreta (Stutchka, 2023, p. 222).

Para Stutchka o sistema do direito possui três formas realmente existentes: uma concreta e duas abstratas. A *forma concreta* diz respeito à relação social que coincide com as relações econômicas, enquanto as *formas abstratas* seriam as expressões jurídico-formais e ideológicas, podendo, inclusive, não raras vezes, haver contradição entre formas abstratas e concreta. Essa aparente contradição entre forma concreta e formas abstratas é característica fundamental do moderno direito burguês. O jurista soviético é conclusivo: “Nós reconhecemos a *primazia incondicional* e imediata da primeira [forma concreta]. Ela influencia, por um lado, já como fato, e por outro, por meio do reflexo em ambas as formas abstratas. Mas em seu caráter *jurídico* depende das últimas, e a influência destas pode se revelar por vezes decisiva” (2023, p. 227).

O jurista revolucionário, porém, reforça, o que já vimos também que Pachukanis não ignora, que ao lado da perspectiva relacional de direito, deve-se compreender que as relações sociais são atravessadas pelo “*interesse de classe*”:

A segunda característica do direito é sua proteção do poder organizado da classe dominante (geralmente, o Estado), por meio da qual o principal, se não o único, objetivo desse poder é a proteção desse ordenamento como correspondente ao interesse, ou melhor, como garantidor do interesse dessa mesma classe dominante (Stutchka, 2023, p. 116).

Como expressão das relações sociais de produção, o direito carrega em si o estrutural conflito de *interesses de classe*, o que não significa instrumentalismo inocente, com crença na neutralidade das formas, mas que ao se ter em conta a especificidade capitalista também se deve considerar que essa específica forma histórica, por ter historicidade, é atravessada também pela luta de classes, se fazendo estruturalmente forma política burguesa.

Quem entender que as instituições de propriedade, herança, compra e venda etc., nada mais são do que *relações jurídicas* e, dessa maneira, também formas de *interrelações sociais entre pessoas*, abrirá seu solhos também para as relações sociais que, com efeito, estão por trás de qualquer artigo jurídico de lei. Começará a pensar de maneira dialético-revolucionária também em questões jurídicas. E se delineará com clareza diante de seus olhos o direito do mundo feudal contrarrevolucionário em luta contra o *interesse* social de um momento em que a burguesia era revolucionária, do mesmo modo, o *direito* burguês contrarrevolucionário em luta contra o *interesse* revolucionário de classe do proletariado (Stutchka, 2023, p. 121).

Forma e conteúdo se relacionam e se determinam mutuamente. Forma capitalista e *interesse de classe* estão essencialmente – e contraditoriamente! – sobredeterminados. A *crítica marxista soviética* formulou um “*direito socialista*” condizente com as novas relações sociais, transitoria e transicional¹²⁸, existentes:

Eis por que devemos convocar a ir adiante *na luta por um novo sistema de relações sociais* segundo os interesses da classe trabalhadora, em vez da velha “ideologia” superada, vencida

Devemos evitar quaisquer teorias do revisionismo e do economicismo que professem *para nós impotência da lei revolucionária* diante das relações de produção burguesas. Mas devemos, do mesmo modo, ter cautela em relação aos legalistas revolucionários *que acreditam na onipotência do decreto revolucionário*. Da força da classe vitoriosa, dos êxitos de sua luta de classes (que continua, só que por outros meios) depende a vitória final do novo sistema de relações sociais segundo os interesses do proletariado (Stutchka, 2023, p. 236 e 326).

¹²⁸ “Convém não esquecer as palavras de Engels sobre *a cosmovisão jurídica como uma cosmovisão burguesa em geral*” (Stutchka, 2023, p. 288).

Pachukanis que mais enfaticamente observa o horizonte de definhamento da *forma jurídica* também adverte que a desconfiguração das relações jurídicas enquanto organizadoras das relações sociais, já que existentes enquanto expressão dialética dessas, só será possível em relações sociais que superem a estrutural dicotomia entre indivíduo e sociedade universalizada pelo capital: “A condição real de tal supressão da forma jurídica e da ideologia jurídica consiste num estado social onde a contradição entre o interesse individual e o interesse social esteja superada” (Pachukanis, 1988, p. 64).

A temporalidade do direito não é a mesma do momento jurídico da história.

Há *discordância entre os tempos* do direito e da *forma jurídica*.

Partindo dos mesmos pressupostos políticos e teóricos do *marxismo crítico e revolucionário*, Gustavo Seferian, desde o *direito do trabalho*, contribui intensamente para nossa fundamentação da *crítica da razão jurídica* desde a *discordância dos tempos*. Ele entende que especificidade capitalista do direito é a sua conformação jurídica, não podendo, assim, reduzir o direito à juridicidade capitalista, que nem sempre existiu e, certamente, não existirá para sempre. Logo, em processo de *crítica imanente* à teoria pachukaniana, Seferian afirma que a historicidade capitalista é da *forma jurídica*, e não do direito em geral (Seferian, 2021, p. 22).

Ao reafirmar as determinações econômicas do direito e especificadamente de sua *forma jurídica*, Seferian alude também às mediações políticas, com centralidade na proteção jurídica de trabalhadores e trabalhadoras, que colocam o direito, trabalhista no caso concreto, como barricada. A alegoria da *barricada* é dada devido seu uso instrumental e transitório por lutas políticas revolucionárias do proletariado, logo, tal como uma *barricada*, o direito poderia ser usado taticamente se apropriado pela política e pelo trabalho, estas sim reais formas de transformação social, com vistas permanentes para um horizonte revolucionário.

Deve o direito do Trabalho, aos nossos olhos, se amparar em fundamentos materialistas e na necessidade de acirrar a luta de classes, tornando mais pulsantes as contradições que dimanam da ordem social e atentando contra toda crença de que deveria servir direta ou indiretamente, à estabilização da ordem, e não ter por funcionalidade a construção de uma nova ordem social (Seferian, 2021, p. 85).

Neste sentido, Seferian (2017) utiliza categorias do marxismo revolucionário como “*programa de transição*”¹²⁹, “*desenvolvimento desigual e combinado*”, “*romantismo revolucionário*”¹³⁰ e “*revolução permanente*”¹³¹, para compreender as possibilidades de *usos táticos*, nunca *estratégicos*¹³², das “*barricadas jurídicas*”¹³³, observando que diferentes tarefas históricas poderão ser colocadas em diferentes contextos, e que não há um caminho evolutivo e linear, mas processos contraditórios que se constituem no desenvolvimento mesmo das lutas de classes.

Pelo agir *estratégico*, as classes trabalhadoras, que se fazem em luta, o tomam como *tático*. Enquanto, pelo contrário, as classes proprietárias tem na *forma jurídica* e nas *teorias da justiça* seu horizonte de fato *estratégico* de manutenção das relações sociais do capital.

A *crítica da razão jurídica* não é uma *teoria da justiça*, nem uma *nova teoria geral do direito*, mas uma teoria da especificidade burguesa da juridicidade e dos usos político-táticos do direito pelos oprimidos e explorados¹³⁴.

Seferian, aliando a *fundamentação materialista da crítica da economia política* ao *imperativo da luta de classes*, coloca alguns pressupostos para que o direito do trabalho se imponha enquanto possibilidade de uso tático para a resistência e ofensiva dos trabalhadores e

¹²⁹ “Seria assim o Programa de Transição – historicizado e adaptado a cada contexto social que pretendemos aplicá-lo – um instrumento para que os marxistas revolucionários possam mediar as pautas mais sensíveis à classe trabalhadora com a forma estatal, acelerando o processo de conscientização classista e a assunção pelas massas do processo revolucionário” (Seferian, 2017, p. 247-248).

¹³⁰ “Seja por uma afirmação romântica – que nada tem de anacrônica – voltada a tempos em que havia maior proteção da classe trabalhadora pelo ordenamento jurídico, seja por conta da afirmação de marcos de sociabilidade que afrontam as perspectivas pós-modernas, nos parece apropriada a defesa desta referência política” (Seferian, 2017, p. 241).

¹³¹ “A regulamentação jurídica, taticamente utilizada, deve afirmar direitos à classe trabalhadora que coloquem em cheque o poder econômico e institucional da burguesia, acentuando as contradições existentes entre a funcionalidade jurídica de salvaguarda à ordem sócio-econômica e a promoção de um arranjo social menos opressor. É na luta por direitos, inclusive, que o homem se constrói politicamente” (Seferian, 2017, p. 248).

¹³² “Deve ser a própria classe a determinar a leitura proletária do Direito do Trabalho – que nunca será seu, em que pese tomado, será sempre um Direito burguês, como todo Direito –, não se devendo incutir tais perspectivas de fonte exógena. Deve ser essa Legislação Trabalhista esgarçada até máximo com a exposição de suas contradições, isso no contrapor de suas pretensões normativas e seus efeitos concretos, como exercício dialético-materialista. E jamais deixar de mente que essa apropriação do Direito do Trabalho não pode ser de outra forma que não tática, sob pena de se esvaziar a perspectiva estratégica revolucionária que dá sul à classe” (Seferian, 2017, p. 170-171).

¹³³ “O Direito do Trabalho é fruto destas lutas, conduzidas nas e pelas barricadas. Não nos pareceu existir outro comparativo mais fértil para a construção dessa ilustrativa comparação. Seu uso alegórico, assim, deve estar próximo de cada uma das lutas travadas pela garantia de Direitos Trabalhistas e, por essa conexão histórica, parece ser, inicialmente, de alguma utilidade ser invocada” (Seferian, 2017, p. 101).

¹³⁴ “Enquanto marxista não me obriguei a construir uma teoria da jurisprudência pura e sequer poderia, como marxista, fixar-me semelhante tarefa” (Pachukanis, 1988, p. 66).

trabalhadoras assalariados, quais sejam: (i) imperativo do trabalho; (ii) centralidade da luta de classes; e, (iii) teleologia proletária.

O primeiro ponto (i), invoca a necessária percepção de que o direito do trabalho possui uma especificidade histórica: o capitalismo. Ainda que o autor entenda que o direito possui uma *transhistoricidade* que alcança todas as sociedades históricas (ou seja, as sociedades cindidas em classes), sua especificidade jurídica estaria conformada à ascensão do modo de produção capitalista, no qual pôde o capital, em suas diversas formas sociais, também conformar forma jurídica à sua relação social.

A defesa da centralidade do trabalho passa também por compreender que o trabalho regulado pelo direito do trabalho, não é o trabalho humano em geral, mas sua particular subordinação ao capital, que tem tendência hegemônica no desenvolver do modo de produção capitalista, ou seja, o trabalho assalariado.

Em síntese: “o Direito do Trabalho é fruto do modelo de produção capitalista, e, enquanto ramo particular, é fruto do direito em sua conformação jurídica e visa a concertação do trabalho no seio da sociedade capitalista. Logo, falar de Direito do Trabalho é falar do capitalismo” (Seferian, 2017, p.117).

Duas questões ainda neste primeiro ponto: reafirmar a centralidade do trabalho em tempos de neoliberalismo passa também por um imperativo político de combater as *ideologias do fim da história*, da autonomização (relativa ou absoluta) frente ao trabalho e das fluidas e fragmentárias tentativas de secundarizar o mundo do trabalho frente a outras múltiplas dimensões da vida humana. Urge reafirmar o imperativo do trabalho em tempos de crise civilizatória, afinal, é para o máximo aviltamento do trabalho humano que a burguesia apresenta seu “*discurso da crise*”.

Como desenvolvimento dialético do primeiro ponto, o segundo nos remete à centralidade da luta de classes (ii). A objetividade da exploração do trabalho na sociedade capitalista forma a contradição e conflito permanente entre suas classes fundamentais.

Para o autor, a análise da conformação capitalista e burguesa da forma jurídica como outra face da forma-mercadoria, e da existência do direito do trabalho para subordinar o trabalho à dominância do capital, deve esta aliada à leitura de que os processos históricos, e suas relações sociais, estão estruturalmente atravessadas pela luta de classes. Portanto, tem-se o afirmar do direito do trabalho pelas lutas sociais de trabalhadores e trabalhadoras organizados

em reivindicações laborais que tem no direito um instrumento de tensionamento às contradições do capitalismo.

O *direito do trabalho* tem especificidade capitalista, porque é na particular contradição de classes do capitalismo que o moderno proletariado produz, desde seu agir de classe, as reivindicações políticas que se transformaram em proteção jurídica, em direitos. Tal como o capitalismo carrega em si as contradições que lhe esgarçam, e cria seus próprios coveiros, a juridicidade capitalista, contraditoriamente, tem no direito do trabalho o potencial germe de sua própria destruição.

Sintetiza:

o Direito do Trabalho não se afirma pela luta de classes apenas em seu momento fundacional, mas em cada momento que se reergue como barreira, em cada avanço e retrocesso, sem perder seu conteúdo de outrora, que se pereniza enquanto referência (Seferian, 2017, p. 145).

Em tempo, a proposta de uma refundação materialista da crítica juslaboral passa também pela indissociável teleologia proletária (iii). Afirmado no trabalho e na luta de classes, o direito do trabalho deve assim ser entendido como instrumento político da classe proletária, não permitindo nenhuma conciliação ou revisão burguesas frente aos discursos da crise.

Uma politização radical do direito.

Defender o direito do trabalho, e sua legislação protetiva, não é, pois, defesa da forma jurídica, ou da evolução justrabalhistas para melhoria das condições de vida, na defesa de um capitalismo menos predatório; mas tensionar ao máximo as contradições do capitalismo e da própria juridicidade com vistas a saltos políticos e organizativos na luta proletária em seu horizonte revolucionário.

É interessante notar, nesse particular, que a defesa dos marcos legais serve de catalisador das lutas. Não fosse verdade, a jurisprudência trabalhista pátria não faria tamanha distinção entre greves que visam a consecução de melhorias nas condições de trabalho daquelas que, especificamente, têm condão de atender a direitos já consagrados na legislação. É o que se verifica, por exemplo, da crescente de greves experimentada no país no último período, sobretudo nos setores mais precários da classe. Nesse bojo, a barricada e o Direito do Trabalho se confundem na política e cultura das classes trabalhadoras. Cumprem um papel no ideário, na formação dos sujeitos, nas paixões inspiradoras de resistência e melhora da vida. Como também vacinam contra qualquer intuito de abrandar a ojeriza que se deve ter das classes proprietárias (Seferian, 2017, p. 205).

Contra o *estreito horizonte jurídico das lentes da burguesia*, as lentes do *direito do trabalho*, assim, desde uma refundação *crítica, marxista e revolucionária*, amparada por

“*fundamentos materialistas* e na necessidade de *acirrar a luta de classes*”, devem ser permanentemente expandidas pelo horizonte proletário de radical transformação da sociedade.

Tomado pela *crítica estrutural*, com *fundamentos materialista*, e pela *teleologia proletária*, para Seferian, o Direito do Trabalho poderia então se opor *taticamente* ao Direito do Capital.

Não é uma questão de defender um direito-outro dos oprimidos, verdadeiramente autêntico, mas de análise materialista das relações sociais, permeada por categorias econômicas, que demonstram a especificidade burguesa da juridicidade, e pelo conflito entre classes, que se acirra inclusive no terreno burguês do direito.

A temporalidade do direito, ritmada pela *forma jurídica*, estruturalmente capitalista, anda em *descompasso* de seus *usos políticos* pela *práxis jurídica insurgente*.

O direito enquanto relação social do capital é uma realidade do modo de produção capitalista. Passível de ser apreensível desde uma análise materialista das categorias que conformam o movimento abstrato do capital.

O direito tomado pelo agir estratégico é uma realidade da luta de classes. E o *contratempo* da política como arte da estratégia e da aposta¹³⁵, se faz sempre *à quente*, no tempo presente¹³⁶. E enquanto agir humano, demasiado humano, é contraditório e profano.

Pelo método de análise materialista desde a *totalidade* do capital que essa contradição se faz compreensível. Pelo agir político que o saber científico encontra o saber estratégico.

A *crítica da razão jurídica* não defende que deve ser usado o direito, nem sua abstenção. Mas que seus *usos políticos*, enquanto *estratégica burguesa* e *tática proletária*, são uma realidade concreta das lutas de classes que permeiam as relações de produção. E que se orientados pela *práxis revolucionária* educa sobre os seus próprios limites estruturais, e possibilita a abertura histórica para que a crítica antinormativista torne-se ação prática.

É pela *práxis* que a fâsca pode tornar-se incêndio.

¹³⁵ “A necessidade desenha o horizonte da luta. Sua contingência conjura os decretos do destino” (Bensaïd, 2007, p.272).

¹³⁶ “O presente é a categoria temporal central de uma história aberta. É o tempo da política que “supera doravante a história” como pensamento estratégico da luta e da decisão” (Bensaïd, 2007, p. 270).

Tomar o direito pelo tempo do agir político no mundo possibilita fissuras no ritmo da forma jurídica, *contratempos*. Como traz Rosa Luxemburgo (2011, p. 303): “a incansável perfuração/broca econômica do proletariado leva a todo momento, ora aqui ora ali, a agudos conflitos isolados a partir dos quais explodem repentinamente conflitos políticos em grande escala”.

Agindo estrategicamente no mundo que homens e mulheres, vítimas do capital, objetificados enquanto força de trabalho, tornados mercadoria, se fazem sujeito da história.

Abre uma brecha no círculo vicioso das repetições. Faz seu buraco na crosta endurecida das dominações. Semeia a desordem na rotina bem organizada dos trabalhos e dos dias. (...) A política surge e inventa-se no social, nas resistências à opressão, no enunciado de novos direitos que transformam as vítimas em sujeitos ativos (...) A dialética da emancipação não é uma marcha inevitável rumo a um fim garantido (Bensaïd, 2008, p. 30-31).

É por isso que a *insurgência* é fundamento da *crítica da razão jurídica*. Pois mesmo que “se ignore o que poderia ser a justiça do justo, resta a dignidade e a incondicional recusa da injustiça. A indignação é um começo. Uma maneira de se levantar e de entrar em ação. É preciso indignar-se, insurgir-se e só depois ver no que dá” (Bensaïd, 2008, p. 97).

A política supera a história.

A insurgência torna massa de pessoas, classe.

A classe, em toda sua diversidade, em movimento, pela práxis, se faz revolucionária.

Apenas a ação revolucionária cria condições objetivas e subjetivas para a abolição da *forma jurídica*.

Pela política que o *direito jurídico* entrará em desuso, dando lugar ao novo.

O marxismo não oferece um modelo para o que será esse novo, mas indica o que não será. Certamente não será jurídico. E que deverá ser pelas mãos e mentes revolucionárias.

“O futuro se abre para formas sociais, políticas e econômicas novas e imprevisíveis, necessariamente forjadas por essas vencidas e vencidos da história” (Seferian, 2017, p. 267).

Uma decisão política auto-organizada.

Uma nova aposta.

Devemos, por isso, balbuciar um novo léxico. Será necessário, para encontrar as palavras, quebrar o círculo vicioso do capital global e do fetichismo da absoluto da mercadoria. Isto passa pelas práticas e pelas lutas, por um novo ciclo de experiências, através de uma atenção paciente às feridas da

dominação de onde pode surgir uma possibilidade intempestiva, em preparação para "aquela decisão excepcional que não pertence a nenhum contínuo histórico"; e que é característica da razão estratégica (Bensaïd, 2012, p. 24).

Com esta base política e epistemológica que nos orientamos ao pesquisar na tradição do *marxismo negros* elementos para uma *crítica da razão jurídica* que contribuam para uma crítica estrutural do direito enquanto relação social capitalista e racista, e possibilidades concretos de *usos políticos* do direito pela atuação *estratégia do antirracismo revolucionário*.

6 Relação jurídica e Racismo Estrutural

Explicitar a violência do Estado, enquanto expressão de classe e reprodutora da violência racial, não explica a natureza do racismo e da luta de classes. Não basta mostrar que o Estado é burguês e racista, mas compreender as condições históricas e materiais que o conformam como tal. O Estado é burguês e racista porque reflete *as relações sociais de produção*, e todas as suas categorias econômicas, são atravessadas pelo concreto conflito de classe racialmente determinado. A específica e moderna relação social de produção - essencialmente de exploração do trabalho/natureza para produção de mais valor - que tem na produção de classes despossuídas e raças condenadas uma de suas determinações concretas e estruturais, é o momento principal – em última instância – que produz, ainda que dialeticamente, as relações jurídicas e formas sociais que lhe dão previsibilidade, estabilidade e reprodutibilidade ampliada.

Logo, afirmar que o racismo é *estrutural*, a rigor, cobra-nos a lucidez de encarar a *forma jurídica* que institucionaliza o racismo enquanto material e historicamente condicionada pela específica sociedade moderna de produção mercantil. Ao mesmo tempo que nos cobra também, por outro lado, conferir à dimensão racial da formação dessa sociedade estatuto estrutural irreduzível a um “*recorte*” da realidade, indissociável da perspectiva de conjunto, desde a *totalidade* do processo histórico e do movimento real que a conforma.

Direito é irreduzível à relação jurídica.

Racismo é irreduzível ao ato de violência racial.

Direito e racismo são relações sociais, apreensíveis pela *análise materialista* das relações de produção e pelo permanente *conflito* estrutural de classes racialmente formadas.

Os estudos que relacionam *capitalismo e racismo* como processos históricos que se imbricam materialmente tem se vinculado no Brasil à categoria de “*racismo estrutural*”. Divulgada influentemente pelo jurista e filósofo Silvio de Almeida, a expressão “*racismo estrutural*” ganhou repercussão que extrapolou os círculos de debates universitários. Porém, muito diferente do que propõe o autor, a categoria vem sendo utilizada de forma genérica e sem a compreensão dos seus reais sentidos, não vinculando assim, necessariamente, à radicalidade da proposta inicial.

Silvio de Almeida propõe a categoria de “*racismo estrutural*” para anunciar não a especificidade de um tipo de racismo, mas a qualidade de todo racismo: sua natureza relacional e histórica. Assim sendo, “a especificidade da dinâmica estrutural do racismo está ligada às peculiaridades de cada formação social” (Almeida, 2020, p. 55).

É *relacional* pois *raça* é uma *relação social*, podendo ser compreendida, então, apenas na sua dinâmica real entre outras relações sociais e com a totalidade da formação destas relações. É *histórica*, porque *processual*. Ou seja, *raça e racismo* são relações que foram criadas a partir de um conjunto de determinações concretas, historicamente observáveis por uma análise materialista. *Raça e racismo*, como toda *relação social*, tiveram seu início determinado na história, se desenvolveram a partir de processos históricos específicos e em formações sociais particulares, e há de fenecerem.

Almeida, então, parte dos fundamentos de uma crítica estrutural. Ele não o faz para classificar tipos de racismo, mas para destacar que o racismo está sempre ligado à formação estrutural das sociedades contemporâneas: a *estrutura socioeconômica do capitalismo*.

Em resumo: o racismo é uma decorrência da própria estrutura social, ou seja, do modo normal com que se constituem as relações políticas, econômicas, jurídicas, e até familiares, não sendo uma patologia social e nem um desarranjo institucional. O racismo é estrutural. Comportamentos individuais e processos institucionais são derivados de uma sociedade cujo racismo é regra e não exceção (Almeida, 2020, p. 50).

Dizer que *raça é relação social e racismo é estrutural* virou senso comum – de acadêmicos, ativistas e juristas – mas urge ainda definir qual a especificidade dessa dita relação social e dessa estrutura: *relações sociais de produção e sistema capitalista*¹³⁷.

¹³⁷ O jurista soviético Piotr Stutchka caracteriza: “Assim, o conjunto das pessoas, conectadas em um determinado estágio histórico de desenvolvimento por um conjunto de condições de produção, como base de suas inter-

Sem tergiversações nem condescendências.

Compreender o racismo e direito enquanto relações sociais envolve levarmos em conta os fundamentos materialistas que percebem nas relações sociais de produção a específica base da sociedade capitalista moderna. “A revolução que Marx realizou na Economia Política consiste em ele ter considerado as relações de produção sociais que estão por trás das categorias materiais” (Rubin, 1987, p. 61).

Tal qual categorias como “valor, dinheiro, preço, salário...” devem ser explicados para além de sua imediaticidade, mas ao encontro de seu momento produtivo e conflituoso, categorias como de “raça e racismo” – “diferença racial, relações raciais, violência racial...” devem também ser refletidas desde as relações sociais de produção e reprodução das quais derivam.

Analisar a especificidade histórica da relação social que condiciona suas derivações, não pode se confundir, sob pena de degeneração, com economicismo, pois o movimento das relações sociais é contraditório e seu condicionamento sempre histórico e dialético. Uma *totalidade dinâmica* com identidade de contrários na qual “o produtor é produto de si mesmo” e causas e consequências se condicionam mutuamente. Se o racismo foi historicamente contingencial na formação do capitalismo, a este se integra estruturalmente e o condiciona, sendo por ele reconfigurado. Ambos se determinam. As relativas autonomias são observáveis desde o movimento de abstração de suas especificidades, mas a análise materialista as unifica ao observar a dinâmica estrutural desde a totalidade.

Ler a *raça* enquanto *relação social* a desconfigura enquanto um dado - da natureza ou da ciência – ao percebê-la a partir de determinações específicas do processo histórico que a conforma, estruturais do ponto de vista das relações de produção, mas também do permanente conflito estruturante das próprias categorias econômicas:

Assim, não há a priori classe trabalhadora, gêneros ou grupos étnico-raciais, ao menos no sentido que eles são compreendidos no capitalismo. Todos eles vão sendo constituídos e transformados no próprio contexto das relações antagônicas em que estão inseridos. E estas relações podem ser melhor compreendidas nas disputas pela propriedade (apropriação, expropriação), no sentido amplo apontado por Godelier, disputas em torno de mecanismos de reprodução que consolidem a posição de determinados grupos sociais em detrimento de outros, apesar da dinâmica instável do capitalismo. Estas disputas ultrapassam inclusive as disputas “entre classes”, uma vez que o capitalismo historicamente também se realiza por meio de enfrentamentos

relações, chama-se sociedade, e “as relações sociais” desses produtores são o que chamamos de relações *de produção* ou de trabalho” (2023, p. 135).

intercapitalistas e mesmo entre países colonizadores/imperialistas (Lucenio Sombra, 2022, p. 308-309).

O potencial, científico e político, da categoria de “*racismo estrutural*” encontra-se na sustentação da *análise materialista do racismo* - e do direito¹³⁸. Ao anunciar e destacar sua natureza estrutural, Silvio de Almeida, sabidamente, não inventa a roda, mas sistematiza e sintetiza toda uma tradição de estudos marxistas – revisados anteriormente nesta tese - e chega à conclusão materialista de que o racismo organiza a materialidade das desigualdades sociais, atribuindo um padrão de normalidade à classificação social de grupos e populações, sua localização no processo produtivo e reprodutivo do capital, e legitimidade para diferentes regimes de controle da força de trabalho, de extração de mais-valor e acumulação de capitais. Ainda que o racismo possua sua expressão também nas relações intersubjetivas e institucionais, sua real razão de ser só pode ser apreendida em relação com outras *categorias econômicas*.

Utilizando-se da categoria marxiana de “*subsunção real do trabalho ao capital*”, o autor defende que as condições estruturais do capitalismo se dão com a predominância, e não a exclusividade, de trabalho assalariado. Portanto, devemos reduzir (ou seria elevar?) ao concreto para identificar diferentes regimes de exploração da força de trabalho e como essas relações são materializadas por múltiplas determinações a depender das particularidades de conformações do capitalismo em diferentes realidades sócio-históricas.

Assim, a existência de escravidão ou formas cruéis de exploração do trabalho não é algo estranho ao capitalismo, mesmo nos ditos países desenvolvidos, onde predomina o trabalho assalariado. No capitalismo dividem espaço e concorrem entre si trabalhadores assalariados bem pagos, mal pagos, muitíssimo mal pagos, escravizados, grandes, médios e pequenos empresários, profissionais liberais, etc (Almeida, 2020, p. 176).

Ainda a partir da teoria de Marx, é bem conhecido o uso da categoria - a assim chamada – “*acumulação primitiva de capital*” para demonstrar como o capitalismo necessitou de colonização e escravidão para sua formação e desenvolvimento enquanto modo de produção, demonstrando a natureza expansionista do capital. Marx percebe que a gênese do capitalismo constitui como um relato idílico que narra uma história de disciplina e comprometimento de pessoas que economizaram dinheiro o bastante para poder comprar meios de produção e força de trabalho de outras pessoas que não foram tão disciplinadas. O mito da avareza como nascimento da burguesia esconde o processo histórico e social que coloca a

¹³⁸ “As relações que se formam a partir da estrutura social e econômica das sociedades contemporâneas é que determinam a formação das normas jurídicas. O direito, segundo essa concepção, não é o conjunto de normas, mas a relação entre sujeitos de direito” (Almeida, 2018, p. 106).

violência como parteira da sociedade civil burguesa. Colonização, escravidão moderna, tráfico de pessoas, e expropriação dos meios de produção foram as bases materiais da gênese do capitalismo.

A descoberta das terras auríferas e argentíferas na América, o extermínio, a escravização e o soterramento da população nativa nas minas, o começo da conquista e saqueio da Índias Orientais, a transformação da África numa reserva para caça comercial de peles negras, caracterizam a aurora da era da produção capitalista. Esses processos idílicos constituem momentos fundamentais da acumulação primitiva (Marx, 2017, p. 821).

A assim chamada acumulação primitiva é, pois, o processo originário e permanente de transformação de meios de vida em capital que “nasce escorrendo sangue e lama por todos os poros, da cabeça aos pés” (Marx, 2017, p. 830). A separação do trabalhador dos meios de realização de seu trabalho é condição para que massas de trabalhadores livres e autônomos coloquem à venda sua força de trabalho. A colonização e escravidão de povos, e seu processo de racialização, foram condições para acúmulo de riquezas de uma burguesia que poderia comprar força de trabalho e meios de produção. A produção de uma classe de trabalhadores livres com base na expropriação está dialeticamente condicionada à produção de uma classe de trabalhadores escravizados com base na desumanização racial.

Esta dialética internacional interliga materialmente processos históricos coexistentes de uma mesma totalidade vistos rotineiramente como diferentes etapas lineares.

Discordância das temporalidades alia arcaico e moderno no mesmo tempo presente.

O *racismo estrutural*, como determinação do capitalismo, e determinado por ele, tem sua historicidade marcada pelo *desenvolvimento desigual e combinado* de relações sociais de produção particulares com diferentes configurações internas, organização estatal e formas de dominação. Desta feita, falar em *racismo estrutural* significa também observar as diferentes formas de objetivação do racismo em formações sociais particulares.

Heterogeneidades contemporâneas.

Desta forma, em realidades de diferentes formações sociais e processos históricos concretos de objetivação do capitalismo em bases raciais muito diversas observa-se particularidades das *formas sociais do racismo*, expressando diferentes relações jurídicas.

Sobres as diferentes *formas sociais do racismo estrutural*, Abdias Nascimento é assertivo:

O que diferencia a situação racial no Brasil da que vive a África do Sul ou os Estados Unidos não é tanto a natureza da injustiça social quanto essa dança da decepção ideológica. Tradicionalmente, os analistas permaneceram tão enamorados da ideia da harmonia entre as raças no Brasil que ignoraram em grande parte as desigualdades raciais (Nascimento, p. 2000, p. 5).

Sobre o particular racismo brasileiro, Almeida sintetiza:

O Estado brasileiro não é diferente de outros Estados capitalistas neste aspecto, pois o racismo é elemento constituinte da política e da economia sem o qual não é possível compreender as suas estruturas. Nessa vereda, a ideologia da democracia racial produz um discurso racista e legitimador da violência e da desigualdade racial diante das especificidades do capitalismo brasileiro (Almeida, 2020, p. 180-181).

Percebendo os *contratempos* do movimento real, o jurista marxista rebate a tese de que racismo seria uma *herança da escravidão*¹³⁹, por ser reorganizador das modernas relações capitalistas, não sendo mera insistência do arcaico na realidade contemporânea, mas condição de seu pleno desenvolvimento econômico, por fundamentar, entre tantas coisas, o discurso da meritocracia, por exemplo. Sintetiza:

O racismo, de acordo com esta posição, é uma manifestação das estruturas do capitalismo, que foram forjadas pela escravidão. Isso significa dizer que a desigualdade racial é um elemento constitutivo das relações mercantis e de classe, de tal sorte que a modernização da economia e até seu desenvolvimento podem representar momentos de adaptação dos parâmetros raciais a novas etapas da acumulação capitalista. Em suma: para se renovar, o capitalismo precisa muitas vezes renovar o racismo, como, por exemplo, substituir o racismo oficial e a segregação legalizada pela indiferença diante da igualdade racial sob o manto da democracia (Almeida, 2020, p. 184).

Neste sentido, no processo brasileiro de formação do mercado interno de trabalho haveria a necessidade de trabalhadores aptos para as modernas relações capitalistas de organização do trabalho, a massa de escravizados libertos, condenados da terra, racialmente inferiorizados, seria considerada obstáculo à modernização. Logo, o processo de substituição do trabalho escravizado pelo trabalho livre foi também a substituição de uma massa de trabalhadores de origem africana pela de origem europeia. Tornar as relações plenamente capitalistas significava se aproximar das modernas sociedades da época, abandonando seus traços primitivos, sendo um dos principais a marca de cor da pele de seu povo.

Modernizar o Brasil significaria também modernizar seu povo, e para tanto teria que *embranquecê-lo*. Haveria de ser capitalista e branco.

¹³⁹ Ver capítulo 4 desta tese.

O processo de formação do capitalismo brasileiro deve ser lido concomitantemente com a formação do racismo estrutural que agiu concretamente na morfologia da classe trabalhadora, na constituição das classes proprietárias e na construção ideológica da identidade nacional indispensável para o Estado burguês. *Miscigenação e embranquecimento*, assim, além de elementos ideológicos que formarão as bases do *mito da democracia racial*, particular forma de objetivação do racismo brasileiro, constituem figuras econômicas indispensáveis na conformação de um capitalismo racialmente estruturado.

Se passamos a compreender as relações sociais de *raça e racismo*, sustentando a categoria de *racismo estrutural*, esse processo há de ser feito também com as relações jurídicas enquanto reflexo dessas relações sociais. Ali, nas relações sociais - não no ato individualmente criminalizável, nem em sua institucionalização - é que encontramos a relação essencial entre direito e racismo.

Na especificidade da formação das relações sociais de produção e reprodução no capitalismo brasileiro fundado, desenvolvido e modernizado sob bases raciais, objetivado político-juridicamente pela forma social ideológica e institucional do *mito da democracia racial* encontramos as bases para compreender a estrutural relação entre direito e racismo no Brasil.

O sociólogo Clovis Moura trabalha sua concepção de racismo como estruturante do capitalismo dependente brasileiro, que não seria mera *herança arcaica da escravidão* a ser superada com o avanço do processo de modernização, mas como consequência mesma da racionalidade moderna e do desenvolvimento capitalista, afinal, modernidade, capitalismo e escravidão fazem parte do mesmo processo histórico.

Esse processo de *modernização conservadora* - ou de *transição sem mudanças* -, dirigido pelas classes proprietárias escravistas e latifundiárias e sob o julgo do capitalismo internacional, foi analisado pelo sociólogo Clóvis Moura a partir de cinco medidas modulares:

1) a *Tarifa Alves Branco* (1844), como estímulo e proteção à industrialização com vistas à absorção da mão de obra imigrante excedente no campo, estavam excluídos os escravizados dessa reorganização do mercado de trabalho por serem considerados coisa, já bem ilustrando a tônica do que seria a modernização: “reformular o Brasil, modernizá-lo de acordo com as experiências e os modelos liberais sem se considerar que éramos uma sociedade baseada no trabalho escravizado foi uma constatação daqueles ideólogos que desejavam ver o Brasil moderno dentro dos quadros arcaicos da escravidão” (MOURA, 2014, p. 108).

2) a *Lei de Terras* (1850), que se um lado democratizava a aquisição de terras pela perda do direito do Estado de doar terras devolutas, colocando-as à venda no mercado; de outro bloqueava a possibilidade de concessão de terras para ex-escravizados numa política abolicionista que de fato rompesse com a estrutura fundiária do grande latifúndio escravista e possibilitasse o mínimo existencial para as massas de ex-escravizados, pois agora:

Quando os escravos fossem libertados, não haveria mais nenhuma possibilidade de um decreto abolicionista radical que incluísse no seu texto a doação, por parte do governo imperial, das terras capazes de fixá-los nas terras pertencentes à nação. Pelo contrário. Dado o seu grau de descapitalização (quase absoluto, por sinal) no momento em que fossem libertados, as terras lhes seriam mercadoria de aquisição impossível (MOURA, 2014, p. 109).

Além disso, observa-se que a Lei de Terras não só financiaria a *política imigrantista*, mas também visava a venda de terras para os imigrantes “descendentes das raças civilizadas” concedendo maiores possibilidades de serem proprietários no Brasil do que aos trabalhadores nacionais.

3) a *Lei Eusébio de Queiroz* (1850), que inaugurou uma nova fase do escravismo brasileiro que apontaria concretamente para a sua dissolução, proibindo o tráfico internacional de escravizados estancou a massiva reposição da mão de obra escravizada, tornando o tráfico interprovincial o mecanismo de abastecimento e elevando gradativamente o preço de aquisição de escravizados.

4) a *Guerra do Paraguai* (1865-1870), que aprofundou a dependência econômica brasileira frente ao massivo endividamento ao capital inglês, além de deixar às claras uma política de genocídio da população negra escravizada, que participou compulsoriamente das colunas do exército brasileiro na linha de frente de uma guerra em nome de uma que o escravizava contra um país que já havia abolido a escravidão. Neste episódio a *ideologia do branqueamento* funcionou de modo dinâmico, procurando reestruturar e reordenar etnicamente a nossa sociedade através de uma política seletiva e racista na qual os membros dessas elites brancas somente participavam do conflito (quando participavam) nos seus níveis deliberantes: postos de comando. Enquanto isto a plebe e os escravizados negros formavam o grosso da tropa que iam matar ou morrer nos campos paraguaios (MOURA, 2014, p. 141).

5) Por fim, a *política imigracionista*¹⁴⁰, que Moura especifica de 1850 a 1900, como sendo o auge da campanha pelo *branqueamento* do Brasil que serviu para descartar o trabalho negro escravizado e substituído pelo assalariado branco estrangeiro. Pois,

para se modernizar e desenvolver o Brasil só havia um caminho: colocar no lugar do negro o trabalhador imigrante, descartar o país dessa carga passiva, exótica, fetichista e perigosa por uma população cristã, europeia e morigerada (...) viriam trazer não apenas o seu trabalho, mas a cultura ocidental (...) Precisávamos melhorar o sangue, a raça (MOURA, 2019, p.109-110).

Nesse processo que combinou as teorias raciais em voga, a formação racista das elites brasileiras e as especificidades de um capitalismo que se objetiva a partir de uma estrutura escravista, a substituição do trabalho escravizado pelo trabalho assalariado se deu concretamente pela troca de trabalhadores negros por brancos estrangeiros, marginalizando completamente aqueles que não teriam espaço no mercado de trabalho, muito menos acesso ao mercado de terras.

Contra a *tese de falta de mão de obra* que desse conta das novas necessidades produtivas, Moura aponta que havia uma população trabalhadora sem ocupação maior do que o total de imigrantes no período analisado. Observa ainda que à medida que avançou o processo de abolição do trabalho negro escravizado, estimulava-se a importação de imigrantes brancos. Não à toa tem-se a criação da Lei de Vadiagem para criminalizar e reprimir a massa marginalizada de trabalhadores negros.

Esta *política de embranquecimento*, como expressão do *racismo estrutural*, conformou a normalidade das relações raciais dinamizadas pelo capitalismo brasileiro, expressando-se em relações jurídicas e forma política do domínio de classe estruturalmente racializado.

¹⁴⁰ Em tempo, nota-se a criação de uma empresa migrantista lucrativa que passa a atuar positivamente na construção do trabalhador livre branco como o ideal para a substituição do trabalho escravo, demonstrando as razões econômicas na afirmação ideológica do trabalhador negro como inferior. Nas palavras de Moura: “Esse complexo mercantil, que se criou em cium da importação do trabalhador europeu, determinou, de modo geral, a exclusão do negro e do trabalhador nacional de uma integração como mão de obra capaz de dinamizar o surto de desenvolvimento econômico que surgiu com o boom da economia cafeeira (...) acompanhando esses mecanismos que dinamizavam a estratégia da importação de imigrantes e as suas compensações monetárias, projetava-se a ideologia da rejeição do negro (...) os representantes dos fazendeiros de café desenvolveram um pensamento contra o negro, não apenas mais como ex-escravo, mas como negro, como membro de raça inferior, incapaz de se adaptar ao processo civilizatório que se desenvolvia a partir do fim do escravismo” (Moura, 2019, p. 126- 130).

A criminóloga Carla Benitez, encontra nessa perspectiva – adicionando e elemento punitivo institucional à leitura feita por Abdias Nascimento – a relação material entre formação do sistema penal brasileiro e genocídio antinegro:

Sintetizamos em cinco as principais facetas deste caráter genocida, tradutoras dos impactos da política de branqueamento aliada a um controle social difuso e controlado penalmente: 1. Sobre a compreensão do genocídio desde a exploração sexual da mulher africana; 2. Sobre a imigração; 3. Sobre o controle de informações e apagamento histórico; 4. Sobre o elemento cultural massacrado; 5. Sobre a adaptação jurídico-penal e o aprofundamento dos métodos violentos das instituições componentes do sistema penal (Benitez, 2018, p. 120)

Em síntese: o processo de modernização capitalista na especificidade brasileira aliou moderno e arcaico na reorganização do trabalho necessário a uma economia dependente montada sob bases escravistas. A formação de uma sociedade plenamente capitalista, em transição do trabalho escravizado para o hegemonicamente assalariado, se deu no mesmo processo de formação de um *racismo estrutural* que reafirmaria a tecnologia colonial da *raça* na estratificação de diferentes grupos de trabalhadores e criação de obstáculos à mobilidade social. O *critério racial* materializado pela *ideologia do embranquecimento* agiu como uma das múltiplas determinações das políticas econômicas empregadas no *projeto modernizador* do capitalismo brasileiro.

Estabelecido o elo entre relações econômicas e raciais no Brasil, com a *ideologia da “democracia racial”* sendo a particular *forma política do racismo estrutural brasileiro*, por representar como o capitalismo aqui articula a *diferença racial* com a formação do mercado (de terras, de trabalho e de mercadorias), as relações jurídicas então se expressam não pelo segregacionismo legal ou *apartheid*, mas pela *omissão* e *silêncio* estrategicamente institucionalizados como política de Estado e universalizável pela *forma jurídica*.

A jurista Dora Bertúlio, alguma décadas antes de Silvio de Almeida¹⁴¹ - inaugura um campo da pesquisa jurídica¹⁴² - revela a essência da relação social do direito brasileiro em suas

¹⁴¹ Cabe apontar ainda como a autora articula criativamente a crítica marxista soviética ao direito, ainda que por uma ótima instrumentalizadora do *interesse de classe*, com a perspectiva gramsciana de *hegemonia e cultura*.

¹⁴² “Já em termos teóricos estes textos inaugurais dão abertura a agendas de pesquisa que constituirão o trajeto do movimento *Direito e Relações Raciais* por outras gerações formadas nas contribuições que Eunice Prudente e Dora Bertúlio elaboraram em suas pesquisas. Esse impacto pode ser sistematizado nos seguintes postulados: i) a cultura jurídica nacional está impregnada de práticas e ideias racistas que podem ser sintetizadas no mito da igualdade jurídica da democracia racial; ii) a sistematização do conteúdo constitucional denota a importância de ressignificação dos direitos fundamentais, a partir da agência negra; iii) a formação social do Brasil, especialmente

bases materialistas ao demonstrar historicamente a formação social, política, cultural, econômica e jurídica do “*silêncio*”:

A invisibilidade com que o negro, suas condições de vida, direitos, agressões e assassinatos sofridos no Brasil é visto por toda a sociedade, quer branca, quer negra, é o ponto nevrálgico das relações raciais neste país. O *discurso do silêncio, da ignorância e da negação* dos conflitos raciais internos é processado nas esferas públicas brasileiras com ênfase na organização das ações estatais e no Direito, em conformidade com o imaginário social racista de ser e pertencer a uma sociedade branca. Este imaginário social de ser branco é, obviamente, resultado da introjeção coletiva e institucionalizada da inferioridade do elemento negro e da “responsabilidade” negra pelas desventuras do país. É como era no período escravista e como se reproduz e perpetua hoje, complementado pela absoluta ausência da história africana e desconhecimento geral da vida política, social e econômica dos diversos países africanos. É, finalmente, resultado das políticas de miscigenação até hoje disseminadas e de certa forma confirmadas pelos censos oficiais com a divisão da população negra em mulatos (pardos) e negros onde os primeiros tem “maior” probabilidade de ascensão social, econômica e intelectual, quanto mais próximo do padrão branco estiverem. Tudo isso a permitir o jogo da ilusão onde alguns pontos de diferença entre negros e pardos camuflam a realidade da diferença entre brancos e pardos, próxima que é da distância entre branco e negros (Bertúlio, 1989, p. 141).

Silêncio gritante.

Cordialidade violenta.

Invisibilidade com cor.

Esse *silêncio* ensurdecidor acobertado pela *igualdade formal* da *democracia racial*, com bases nas relações econômicas de *divisão desigual e combinada* dos acessos à modernidade capitalista, ao mercado de terras e trabalho, em uma classe trabalhadora multirracial e *cromaticamente* complexa, estruturam as relações jurídicas institucionalizadas no Brasil.

Capitalismo e *racismo estrutural* em diferentes formas de objetivação derivam diferentes formas sociais. Relações sociais particulares, relações jurídica particulares. Mesmo que a *contratempo*, a *igualdade formal* e *liberdade negocial* determinantes da *forma jurídica* se universalizam nesses processos concretos.

Se o capital é uma relação social entre pessoas mediada por coisas, sua expressão jurídica então é uma relação social entre pessoas mediada pela *forma jurídica*. O direito que

as relações raciais são atravessadas por um arcabouço normativo de fundo segregacionista” (Portela, 2021, p. 1213-1214).

nos aparece como um *emaranhado de normas*, expressa a representação da sociedade enquanto *emaranhado de mercadorias*, de coisas. Tal qual o *direito de propriedade* não faz além de reconhecer a relação econômica realmente existente e historicamente determinada, a igualação de pessoas pela *forma jurídica* e a *classificação social racializada* derivam do contraditório movimento real de *coisificação* de pessoas e *peçoalização* de coisas.

A *igualdade jurídica* é expressão desse movimento real de igualação de pessoas pelo trabalho abstrato¹⁴³. A *forma jurídica do racismo* – seja pela segregação institucional ou pela igualdade formal – é expressão do movimento real de desigual distribuição global de padrões de controle e exploração do trabalho pelo *critério racial*.

Reforçando: a relação jurídica de igualação de pessoas pela forma sujeito de direito é expressão de relações sociais econômicas. Não é o direito que iguala as pessoas, mas o processo de igualação de mercadorias e produtores que faz as relações entre pessoas aparecerem como relação entre coisas. O direito é o reconhecimento do fato.

A ausência de coerção extraeconômica, a organização da atividade de trabalho dos indivíduos, não sobre princípios de direito público, mas com base no direito civil e no assim chamado livre-contrato, são os traços mais característicos da estrutura econômica da sociedade contemporânea. Neste contexto, a forma básica das relações de produção entre unidades econômicas privadas é a forma da troca, isto é, a igualação dos valores trocados. A igualdade das mercadorias na troca é a expressão material da relação de produção da básica na sociedade contemporânea: a vinculação entre os produtores de mercadorias enquanto sujeitos econômicos iguais, autônomos e independentes” (Rubins, 1987, p. 102).

Essa contradição entre *igualdade formal* e *desigualdade material* da relação jurídica, Pachukanis explica que:

ao mesmo tempo que o produto do trabalho reveste as propriedades da mercadoria e se torna portador de valor, o homem se torna sujeito jurídico e portador de direitos (...) A vida social desloca-se simultaneamente, por um lado, entre totalidade de relações coisificadas, surgindo espontaneamente, isto é, nas relações onde os homens não tem outra significação que não seja a de

¹⁴³ Esse processo social de igualação de pessoas e de mercadorias é extensamente explicado por Isaak Illich Rubin em seu trabalho sobre a teoria do valor em Marx: “O ato de troca é um ato de igualação. Esta igualação das mercadorias trocadas reflete as características sociais básicas da economia mercantil: a igualdade dos produtores de mercadorias” (Rubin, 1987, p. 102). “A transformação do trabalho privado em trabalho social só pode realizar-se através da transformação do trabalho concreto em trabalho abstrato. Por outro lado, a transformação do trabalho concreto em abstrato já significa sua inclusão na massa de trabalho social homogêneo, isto é, sua transformação em trabalho social. O trabalho abstrato é uma espécie de trabalho social ou socialmente igualado em geral. É o trabalho social ou socialmente igualado sob a forma específica que possui numa economia mercantil” (Rubin, 1987, p. 158). “O caráter abstrato do trabalho atinge sua inteireza quando o comércio internacional vincula e unifica todos os países, e quando o produto do trabalho nacional perde suas propriedades concretas específicas por estar destinado ao mercado mundial e igualado aos produtos do trabalho das mais variadas indústrias nacionais” (Rubin, 1987, p. 158).

coisas, e, por outro lado, entre totalidade de relações onde o homem não se determina a não ser quando é oposto a uma coisa, ou seja quando é definido como sujeito. Essa é precisamente a relação jurídica. Estas são as duas formas fundamentais que originariamente se diferenciam uma da outra, mas que, ao mesmo tempo, se condicionam mutuamente estão intimamente unidas entre si. Assim o vínculo social, enraizado na produção, apresenta-se simultaneamente sob duas formas absurdas; por um lado, como valor de mercadoria e, por outro, como capacidade do homem ser sujeito de direito (Pachukanis, 1988, p. 71-72).

A *diferença racial*, ao mesmo tempo, contraditoriamente - como *relação social* – é fundamento da *igualdade formal e desigualdade material*. O processo material de *acumulação originária de capital*, que produziu trabalhadores *despossuídos* assalariados juridicamente iguais, combinadamente produziu trabalhadores *condenados* escravizados juridicamente diferenciáveis ou desconsideráveis. As reorganizações das crises e necessidades expansionistas do capital¹⁴⁴, as relações de dependência econômica, reorganizaram esse *padrão de igualdade/diferença* desde diferentes formas de regulação da exploração do trabalho, combinando assalariamento, precarização e escravidão¹⁴⁵.

Percebamos¹⁴⁶ que o processo que torna o homem portador de direitos, sujeito jurídico e *guardião de mercadorias*, torna sua parcela de *despossuídos* também a *especial mercadoria* que produz *mais valor*, na forma de força de trabalho. As *relações raciais* permitem ainda, concomitantemente, a tornar uma parcela desses *despossuídos* mercadoria de tipo diferente, que combina dominação direta e *forma jurídica* ainda que não plenamente desenvolvida, pela particular formação do mercado de trabalho e terras em diferentes realidades periféricas de objetivação do capitalismo. Mas que o pleno desenvolvimento mesmo da sua *forma*, em sociedade capitalista formada por bases raciais, combina *arcaico e moderno* na conformação de relações jurídicas heterogêneas que suporta e sustenta *liberdade negocial e igualdade formal* imediatamente *precárias*.

¹⁴⁴ Silvio de Almeida contribui para essa análise da relação entre crises do capital e reforço da raça e do racismo, observando como a história das crises do capital apontaram saídas que sempre reforçaram o discurso da raça e uso do racismo seja para empreitadas coloniais a novos territórios, seja para intensificar o nível de exploração para maior extração de mais-valor. “Enfim, no contexto da crise, o racismo é um elemento de racionalidade, de normalidade e que se apresenta como modo de integração possível de uma sociedade em que os conflitos tornam-se cada vez mais agudos” (Almeida, 2020, p. 207).

¹⁴⁵ Ver Capítulo 4 dessa tese.

¹⁴⁶ “É natural que a evolução histórica da propriedade, enquanto instituição jurídica que abrange todos os diversos modos de aquisição e proteção da propriedade e todas as modificações relativas aos diferentes objetos etc., não se tenha realizado de maneira tão ordenada e coerente conforme a dedução lógica mencionada acima. Contudo, apenas essa dedução nos revela o sentido geral do processo histórico” (Pachukanis, 1988, p. 72).

Dennis de Oliveira defende que a concepção de “*racismo estrutural*” é a perceptiva de *análise materialista do racismo*. O estudo sobre o racismo, portanto, deve ser realizado sob *perspectiva histórico-crítica*, remetendo-se às bases materiais da sociedade e compreendendo que a classificação racial foi indispensável para escravidão e colonialismo, mas que também segue sendo para os processos de reorganização produtiva do capitalismo contemporâneo. E num debate sobre inserção precária de trabalhadores e trabalhadoras negras, Oliveira faz interessante contribuição para nosso estudo sobre formas jurídicas do *racismo estrutural*:

A racionalidade contratual nas relações de produção como característica fundamental da organização do trabalho no capitalismo é tangencial e distante da esmagadora maioria da população negra e indígena. Se essa relação contratual é estabelecida no ordenamento capitalista a partir do momento em que a força de trabalho é juridicamente livre – pois para ser um contratante, a condição de liberdade jurídica é necessária –, para negros e indígenas essa realidade é distinta: a sua inserção precária coloca a necessidade de liberdade jurídica em suspensão (Oliveira, 2021b, p. 74-75).

A *discordância dos tempos* do direito evidencia que a *forma jurídica do racismo estrutural* expressa relações jurídicas que se desenvolvem *desigual e combinadamente* a partir de relações sociais de produção e de troca mercantil heterogêneas, multilíneas e contemporâneas.

Em *temporalidades* presentes desiguais, o capital tem no racismo a relação social que normaliza sua natureza expansionista e organização, desigual e combinada, da exploração do trabalho e dos territórios a nível global.

Sobre as relações entre racismo e capitalismo *dependente*, Cristiane Sabino de Souza, em tese doutoral, se aprofunda rigorosamente na “*teoria marxista da dependência*” de Ruy Mauro Marini, especificadamente na categoria analítica de “*superexploração*”, para compreender como as especificidades sócio-históricas de realidades organizadas estruturalmente pelo racismo possui diferentes determinações concretas da “*lei do valor*”. Com grande esforço de síntese, a autora propõe que:

O racismo determina e movimenta a dialética da dependência, assim como a transferência de valor. Esta, no nível da realização da mais-valia expropriada e o racismo no nível das relações concretas da produção de mais-valia, a medida que a divisão social do trabalho no capitalismo dependente, é largamente estruturada a partir de um recorte racial e a população negra e indígena ocupa a base da pirâmide social (Sabino, 2018, p. 231).

Dennis de Oliveira também contribui para esta reflexão ao apontar que:

O racismo atua como elemento fundamental na constituição desta divisão internacional do trabalho (o que é facilmente perceptível ao verificar que os centros do capitalismo mundial estão nos países de maioria branca enquanto que as periferias, de população não branca) e, internamente, nos contextos de superexploração do trabalho (Oliveira, 2021a, p. 454).

A conformação capitalista do racismo e do direito não se dá por um processo linear da lógica ou da semântica, mas pelo movimento do real, materialista e histórico, que combina diferentes *temporalidades* e formas sociais do capital.

As relações sociais de produção brasileira, estruturada por uma específica forma social do racismo, condicionam forma política do Estado-nação brasileiro e relações jurídicas marcadas pela estratégia burguesa de *silenciamento* dos conflitos raciais. Conforme Bertúlio:

Democracia racial e miscigenação são duas bandeira assumidas por todos. Essas estruturas e reestruturas das relações raciais, de forma a criar um novo segmento mais próximo do padrão branco (mestiços, mulatos), são identificados como política oficial do Estado, na medida da convivência e omissão. Neste caso o silêncio é a voz mais alta (Bertúlio, 1989, p. 54).

As particularidades concretas que permitem compreender o ser humano em sua diversidade e individualidade são dissolvidas na igualação abstrata do *sujeito de direito* e na diferenciação *metafísica da raça*. Direito e *raça*, assim, *forma jurídica* e racismo, cumprem diferentes papéis no mesmo processo de regulação da produção e reprodução do capital, conferindo racionalidade à contradição entre igualdade formal e desigualdade material.

Se direito e *raça* – regulação social e diferença fenotípica e cultural entre povos - possuem existência histórica para além do capital, a juridicidade - universalizável pela forma jurídica - e o *racismo estrutural* - universalizável pelo colonialismo e imperialismo - são específicas relações sociais da moderna sociedade capitalista.

Daí, a conclusão refinada de Almeida, escanteada pelo senso comum teórico:

E será através disto que o direito como relação social apontará para a dimensão estrutural do racismo, que não pode ser dissociado do direito, embora nem todas as manifestações racistas sejam jurídicas. É certo que atos de discriminação racial direta – e, às vezes, até indireta – são na maioria das sociedades contemporâneas, considerados ilegais e passíveis de sanção normativa. Entretanto, principalmente a partir de uma visão estrutural do racismo, o direito não é apenas incapaz de extinguir o racismo, como também é por meio da legalidade que se formam sujeitos racializados (Almeida, 2018, p. 108).

A *forma jurídica* do controle do trabalho racializado aparece assim como expressão do *racismo estrutural* - enquanto duplo da estrutura capitalista - objetivado pelas formações

sociais particulares que combinam diferentes estágios de desenvolvimento das forças produtivas e das lutas de classes racialmente configuradas.

Tal qual o capitalismo, as lutas de classes se expressam desigualmente em diferentes formações sociais do *racismo estrutural*, derivando diferentes relações jurídicas que regulam e reforçam a *diferença racial pela forma jurídica*.

Segregação racial institucionalizada *lá*, apagamento e embranquecimento pela igualdade formal do mito da democracia racial *cá*, genocídio colonialista *acolá*...

Lutas por direitos, autodefesa armada, construção de identidade política, aposta na negritude, lutas por libertação nacional, nacionalismo dos oprimidos...

Relações sociais, determinadas pelas relações de produção, atravessadas pelas lutas de classes, em *descompasso* ritmado pelo capital, pela alternância de suas crises e *contratempo* irrompido pelo aleatório da luta política anticapitalista e antirracista.

Daí que a crítica do direito radicalmente comprometida com o *antirracismo revolucionário* não pode se diluir em novas *teorias da justiça*, do *reconhecimento*, da *hermenêutica* ou do *constitucionalismo*. O racismo do direito não é uma questão de interpretação e aplicação da norma. Sua abolição não se dará tão somente por uma mudança na forma de olhar do jurista.

A *crítica da raça e do direito* deve encontrar os *fundamentos materialistas do racismo estrutural*, elevar-se ao nível das relações sociais de produção, e compreender que a resolução para a *questão racial* no direito não pode ser avistada pelas limitadas *lentes da juridicidade burguesa*.

Tendo mobilizado a pesquisa sobre as contribuições teórico-políticas do *marxismo negro*, mergulhamos em suas fontes - agora com olhar da *crítica da razão jurídica*, desde os fundamentos materialistas da crítica estrutural do racismo aquecidos pelo permanente acirrar das lutas de classes protagonizadas pela *práxis negra* do antirracismo revolucionário - para apresentar como essa particular tradição marxista do pensamento negro e luta antirracista e anticolonial, tão esteticamente reivindicada por teorias reformistas do direito, atravessa a *discordância dos tempos* entre crítica e política.

7 Práxis Negra e Direito

Neste momento da exposição, apresentamos os resultados de nossa pesquisa sobre se há e como se deu a formulação política para o *uso do direito*, sua crítica entre possibilidades *táticas* e impossibilidades *estratégicas*, na tradição do *marxismo negro*.

Por ser uma pesquisa que demandou mais trabalho, em uma análise pormenorizada, de textos teóricos, jornalísticos e entrevistas, compreensão de *quadro histórico* e demandas políticas das lutas em que estes intelectuais estiveram imersos, decidimos delimitar o objeto em *fontes privilegiadas*, casos exemplares, de cada tradição do *marxismo negro* aqui trabalhadas¹⁴⁷: Frantz Fanon, do *marxismo negro africano*; Angela Davis, representando o *marxismo negro estadunidense* e Clóvis Moura do *marxismo negro brasileiro*.

Começando por Frantz Fanon, observamos que a legalidade da ocupação francesa em território argelino e de sua guerra de reconquista foi permanentemente acusada pelo martinicano com base em fundamentos político-jurídicos como “*autodeterminação dos povos*”, “*direito dos povos*”, e “*crimes de guerra*” como a tortura e a formação de campos de concentração.

Antes de passar à *análise jurídico-política* das formulações fanonianas, entretanto, propomos breve remissão ao que avistamos ser um debate filosófico sobre os sentidos da colonização e seu contributo para o pensamento jurídico e sua crítica.

O debate ontológico sobre racismo, colonialismo e desumanização promovido por Fanon faz uma importante contribuição para a crítica marxista do direito: a construção do direito moderno é indissociável da ideia de “*humano*” em uma *dimensão teológico-jurídica* com especial influência na formação do *direito internacional* e no seu papel para a *acumulação originária de capital*.

A expropriação moderna, fundacional do capitalismo e colonialismo, tem como base, como toda exploração mediada pelo capital, a força e o direito. É comum termos como definidor do capitalismo, e da era inaugurada com as revoluções burguesas, a visão jurídica de mundo, na qual a dominação da classe passa a ser compreendida por uma específica “*relação inconsciente com as condições de vida social*” (Sartori, 2018)¹⁴⁸: a ideologia jurídica e suas

¹⁴⁷ Ver Capítulos 3 e 4.

¹⁴⁸ “Toda a ideologia, porém, uma vez dada, se desenvolve em ligação com o material de representação dado, elabora-o mais; senão não seria nenhuma ideologia, isto é, ocupação com pensamentos como essencialidades

formas sociais. Porém, nos parece pouco compatível com o método marxista, concepções de direito como “consenso”, distanciando-se da “violência” de formas de dominação social de sociedades não-capitalistas onde a exploração se dava com menos mediações, como servidão e escravidão antiga. Sobre a indispensável relação entre *direito e violência*, China Miéville argumenta:

Direito e violência estão inextricavelmente ligados como reguladores de reivindicações soberana (...) Na ausência de uma “terceira força” abstrata, a única violência regulatória capaz de defender a forma jurídica, e de preenchê-la com um conteúdo particular, é a violência de um dos participantes (Miéville, 2016, p. 368).

Além disso, no próprio *O Capital*, direito e força aparecem coma unidade dialética contraditória:

O dinheiro com que tal classe constantemente compra tem de fluir para ela diretamente dos bolsos dos possuidores de mercadorias, de modo constante, sem nenhuma troca, gratuitamente, seja pelo direito ou pela força (Marx, 2017, p. 308)

Tem-se aqui, portanto, uma antinomia, um direito contra outro direito, ambos igualmente apoiados na lei da troca de mercadorias. Entre direitos iguais, quem decide é a força. E assim a regulamentação da jornada de trabalho se apresenta, na história da produção capitalista, como uma luta em torno dos limites da jornada de trabalho – uma luta entre o conjunto dos capitalistas, i.e., a classe capitalista, e o conjunto dos trabalhadores, i.e., a classe trabalhadora (Marx, 2017, p. 394).

A natureza imanentemente expansiva do capital constituiu o capitalismo, pela força ou pelo direito, com base material na colonização, escravidão, expropriação, subsunção real do trabalho ao capital, separação entre trabalhador e condições de trabalho, destruição de modos de vida e criação de novas classes fundamentais a serem exploradas. Se Marx se referiu ao processo histórico extremamente violento de *acumulação primitiva* como sendo o “*pecado original*” do capitalismo, Fanon seguiu usando uma metáfora teológica para demonstrar que a colonização e escravidão produziram os “*condenados*” deste pecado original. Esta concepção ontológica, e com uma *dimensão teológica*, do que foi o processo histórico de conformação desigual e combinado do capitalismo nos parece trazer importante contribuição para a *crítica marxista do direito*.

autônomas, desenvolvendo-se de modo independente, submetidas apenas às suas leis próprias. Que as condições materiais de vida dos homens, em cuja cabeça este processo de pensamento se dá, determinam finalmente o curso deste processo, permanece necessariamente inconsciente para estes homens, se não seria o fim de toda a ideologia” (Engels, 1982, p. 418).

Deivison Faustino (2018, p. 114) informa que o título original da obra fanoniana *Os Condenados da Terra, Les Damnés de la Terre*, do francês, foi inspirada em uma poesia haitiana que usa o termo como referência à canção *A Internacional Comunista*. A parte que, em português, se remete aos “famélicos da terra”, seria exatamente o que em francês se remeteria aos “*damnés*”¹⁴⁹, que depois foi traduzido no título brasileiro do livro de Fanon para “condenados”, seguindo o inglês que recepcionou como *The Wretched of the Earth*.

O britânico Kojko Koram faz uma leitura *teológico-jurídica* da obra de Fanon e mostra como que do francês a terminologia que temos como “condenados” possui uma dimensão mais *metafísica*, algo como “*danação*”, se referindo a um tipo de condenação existencial àqueles que pagam pelo crime de “*ser*”, e não por uma ação normativamente condenável, o que condiz bem com a processo de racialização e hierarquização de povos para o colonialismo:

O título do livro "*The Wretched of the Earth*" em francês é "*Les Damnés de la Terre*" e grande parte do significado filosófico desse conceito de "condenação" se perde na tradução para o inglês como "*wretched*". A descrição de "condenação" refere-se a como a estrutura metafísica da teologia é traduzida para a realidade material da nossa ordem global moderna (Koram, 2022, p. 100-101, tradução livre¹⁵⁰).

Para este autor, esta percepção de uma *dimensão teológica* de “*humanidade*”, vinda prioritariamente do universalismo cristão, colabora diretamente para construção de *visão de mundo burguesa* que tem na abstração de uma “*humanidade universal*” a ideologia fundacional de seu novo modo sacralizado e jurídico de igualar povos e pessoas para o capital.

Se a colonização é base material para a formação do capitalismo, ela também é para as formas ideológicas desse novo sistema-mundo capitalista. Logo, a *forma jurídica internacional*, expressa pelo direito internacional, tem como conteúdo essa relação desigual e

¹⁴⁹ “*Debout! Les damnés de la terre*”. “Para Fanon, diferentemente do que propunha o movimento comunista francês, a aposta para a superação radical a situação colonial não estaria no proletariado (industrial), quase ausente nas colônias e, quando presente, na maioria das vezes comprometido com a manutenção da ordem colonial. Os *damnés* (condenados) deveriam ser encontrados entre aqueles que realmente não tinham nada a perder, a não ser os seus grilhões. Por isso, aposta no lumpemproletariado e nos camponeses como força política capaz de se levantar contra o jugo colonial” (Faustino, 2018, p. 115). “Na esteira de Fanon, o ser-colonizado podia ser também referido como *damné* – ou o condenado da terra. Os *damnés* são aqueles que se encontram nas terras ermas dos impérios, assim como em países e megacidades transformados, eles próprios, em pequenos impérios – como sejam as “favelas” do Rio de Janeiro, a “*villa miseria*” de Buenos Aires, os sem abrigo e as comunidades marcadas pela pobreza extrema no Bronx, em Nova Iorque. Estes são os territórios e as cidades que, quase sempre, são simplesmente ignorados nas diatribes filosóficas sobre o lugar do saber” (Torres, 2008, p. 12-13).

¹⁵⁰ “*The Wretched of the Earth* is entitled ‘*Les Damnés de la Terre*’ in its original French and much of the philosophical significance of this concept of ‘damnation’ is lost through the English translation into ‘*Wretched*’. The description of ‘damnation’ speaks to how the metaphysical structure of theology is translated into the material reality of our modern global order”.

combinada entre diferentes Estados-nação. Racismo e direito internacional, contraditoriamente, agem na legitimação de um sistema que depende, ao mesmo tempo, de igualar a todos para a troca mercantil e exploração, e reforçar a desigualdade material com base no *critério racial* para a organização da *divisão internacional do trabalho* e distribuição desigual de diferentes regimes de acumulação de capitais e controle do trabalho.

O jurista Hugo Pena relacionando as leituras de *Imperialism, sovereignty and the making of international law*, de Anthony Anghie, e *The gentle civilizer of nations: the rise and fall of international law*, de Martti Koskenniemi, enfatiza que a formação do direito internacional se dá com a *centralidade da raça* para a distinção entre civilizados e não civilizados e articula-se com o humanitarismo universalista para legitimação de uma missão civilizadora da empreitada colonial. Dessa forma, várias *formas jurídicas* foram mobilizadas para esse processo *assimilacionista*, como “soberania” (num primeiro momento como analogia à capacidade civil), “protetorados” e “tratados desiguais”. Segundo o autor:

Nas proximidades do ano de 1914, praticamente todos os territórios da Ásia, da África e do Pacífico eram controlados pelos principais Estados europeus, quer no formato de colônias, quer no de protetorados. Este fato é expressivo do modo como o direito internacional europeu se universalizou: a colonização e doutrinas correlatas (protetorados, doutrina do reconhecimento, tratados desiguais), apoiadas na missão civilizadora, foram instrumentais para sua expansão e exportação ao restante do globo. O comércio se expandiu e atingiu proporções mundiais nesta época. A empreitada colonial envolveu, a um só tempo, o propósito comercial de garantir acesso a matérias-primas e expandir mercados consumidores, e a base jurídica representada por categorias legitimadoras deste propósito. O direito internacional deste período abrigou a missão civilizadora e, com ela, a expansão do comércio (Pena, 2016, p. 70).

A exposição dessa contradição moderna aparece em Fanon com uma *leitura ontológica* do processo de racialização que fragmenta o gênero humano para sua hierarquização. Entre o “negro” e “branco”, então, estaria a construção do “ser” e de uma *zona do “não-ser”*: “o preto é o elo entre o macaco e o homem; o homem branco, é claro” (Fanon, 2008, p.43).

Que quer o homem? Que quer o homem negro? Mesmo expondo-me ao ressentimento de meus irmãos de cor, direi que o negro não é um homem. Há uma zona de não-ser, uma região extraordinariamente estéril e árida, uma rampa essencialmente despojada, onde um autêntico ressurgimento pode acontecer. A maioria do benefício de realizar esta descida aos verdadeiros Infernos (Fanon, 2008, p. 26).

Ao mesmo tempo, então, que o *direito internacional* passa a se formar na relação entre diferentes povos com a mediação da *igualdade jurídica* para a universalização da troca de

mercadorias, estes povos são ideologicamente hierarquizados em diferentes padrões de “*humanidade*” e “*desumanidade*” que legitima o acesso desigual às liberdades democráticas e direitos humanos. Se todo “humano” se iguala na abstração universal do “*sujeito de direito*”, está aí inscrita uma readequação da “irmandade universal” cristã, e há de ser racionalmente legitimada a possibilidade da relação desigual, indispensável para o colonialismo, escravidão, imperialismo e dialética da dependência, com base na hierarquização racial.

Essa aparente contradição entre o *arcaico e moderno*, nas *visões teológicas e jurídicas de mundo*, são bem exploradas pelo jurista marxista Vitor Sartori, a partir da obra de Engels, em sua análise do direito burguês como secularização da visão teológica.

Percebendo a religião e o direito como expressões de “relação inconsciente com as condições de vida social”, afinal passa-se a explicar a realidade a partir de suas formas ideológicas, a transição da *visão teológica* para a *visão jurídica* de mundo promovida pela burguesia, se dá de forma dialética. “Tendo-se as funções sociais da religião do medievo (centrais para a nobreza), de certo modo, preservadas, ao mesmo tempo em que são realizadas por outras vias, e elevadas a um patamar maior de desenvolvimento, com a ideologia jurídica” (Sartori, 2018, p. 285).

O paralelismo entre a relação do *direito romano* e o cristianismo com o *direito burguês* aparece intrínseca à construção ideológica do que é ser humano, outrora para o imperialismo romano, e agora para o capital:

Sobre a questão de Roma, Engels menciona algo essencial: “enquanto perdurasse o antagonismo entre livres e escravos, não se poderia falar de extrair consequências legais da igualdade universalmente humana”; ou seja, somente com a conformação não escravista da moderna sociedade civil-burguesa seria possível falar da universalidade da igualdade colocada nos direitos do homem (Sartori, 2018, p. 290-291).

Esta contradição entre fundamentações jurídicas e teológicas das relações internacionais na gênese do capitalismo, e nas suas reorganizações em tempos de crise do capital, são possíveis devido às contradições mesmas do sistema-mundo capitalista que articula combinadamente um desenvolvimento desigual de diferentes modos de produção, formações sociais e relações de exploração do trabalho.

Promovendo uma análise marxista do direito internacional, Pachukanis sempre defendeu que, tal como o *direito doméstico* seria a *forma jurídica* da exploração e reprodução capitalista, o direito internacional conformava a *forma jurídica* da disputa mundial entre os Estados capitalistas por recursos, mercados e territórios. O conteúdo, pois, da *forma jurídica*

internacional é a luta intra-imperialista e entre imperialistas e colonizados. “O Direito Internacional deve sua existência ao domínio que a burguesia exerce sobre o proletariado e sobre os países colonizados” (Pachukanis, 1925, p. 05).

A *forma jurídica* condiciona a *ideologia do “sujeito de direito”* como expressão de um processo material de igualação universal para o trabalho abstrato e relação desigual no processo produtivo e reprodutivo do capital. A *forma jurídica internacional*, com base na ideologia teológico-jurídica da “humanidade universal” iguala a todos povos para a expansividade capitalista promovida pelas relações econômicas desiguais, e, na ausência de um “Estado de Estados”, o que manda “entre iguais” é a força. Assim, a violência permanente e contemporânea da guerra de conquista e o racismo estrutural são formas também do direito internacional fazer valer sua normatividade.

A materialidade da divisão da humanidade em classes e do sistema mundo capitalista em centro e periferia demanda, assim, critérios de classificação social na produção de uma hierarquia entre pessoas, povos, nações, culturas e economias. A raça como relação social possibilita o instrumental necessário para essa classificação que está na gênese mesma do capitalismo, desde sua acumulação originária de capital, passando pelo seu desenvolvimento desigual e combinado e se consolidando como experiência concreta das classes (tanto proprietárias quanto exploradas) que se produzem culturalmente em um mundo estruturalmente racializado.

Neste sentido, vemos em Fanon uma contribuição teórica do *marxismo negro* que articula a *análise materialista do racismo*, como relação social historicamente determinada que hierarquiza povos e fragmenta o gênero humano, com a formação de uma *visão secularizada, jurídica e burguesa de mundo*.

Fanon oferece grande contributo ao pensamento jurídico quando o aspecto teológico de sua escrita é lido juntamente com a noção de humanidade que continua a ancorar o direito internacional. Fanon ilustra como a concepção atual de humanidade no direito internacional é produzida através da tradução da ordem teológica para a relação colonial, com o europeu como um substituto divino e a colonização como os condenados. (Koram, 2022, p. 113, tradução nossa¹⁵¹)

¹⁵¹ “Fanon offers greater value to juridical scholarship once the theological aspect of his writing is read alongside the notion of humanity that continues to anchor international law. Fanon illustrates how international law’s current conception of humanity is produced through the translation of the theological order onto the colonial relation, with the European as a deific surrogate and the colonization as the damned”.

Passando a nossa *análise jurídico-política*, acreditamos ser possível falar em Fanon mobiliza um *uso tático do direito internacional* na mobilização da *opinião pública* internacional para a legitimidade da luta armada de libertação argelina. *Uso tático*, pois orientado para fazer avançar politicamente a libertação nacional da Argélia e o fim do colonialismo desde a auto-organização do movimento revolucionário organizado pela Frente de Libertação Nacional - FLN.

Fanon travou intensa batalha interna para politizar a luta armada, lembrando sempre da necessidade de ser colocada também em termos de programa, táticas, estratégias e instrumentos. A *estratégia* foi muito bem definida e permanentemente reforçada: libertação da Argélia.

O otimismo em África é o produto direto da ação revolucionária, política ou armada, muitas vezes das duas simultaneamente, das massas africanas (...) É que a luta pela liberdade e independência nacional está dialeticamente ligada à luta contra o colonialismo em África (Fanon, 1980, p. 206).

Os dirigentes que haviam fugido da atmosfera de política vã das cidades redescobrem a política, não mais como técnica de entorpecimento ou mistificação, mas como meio único de intensificar a luta e preparar o povo para a direção lúcida do país (Fanon, 1968, p. 111).

As tarefas dadas a Fanon pela FLN, em seu trabalho no jornal *El Moudjahid* era de formação política, *agitação e propaganda* e de disputa da *opinião pública* internacional, o que passava então por uma defesa da legitimidade da causa argelina, tendo em conta sempre que “os dirigentes nacionalistas sabem que a opinião internacional é forjada unicamente pela imprensa ocidental” (Fanon, 1968, p. 59).

Sobre a dupla missão do jornal, Deivison Faustino expõe:

No plano político interno, tratava-se, em primeiro lugar, de afirmar um nacionalismo secular e humanista no interior de uma revolução baseada na identidade muçulmana. O marxismo, aqui “estendido” à situação colonial, foi o instrumento inquestionável que permitiu a chamada análise concreta da situação concreta do colonialismo. No plano externo, tratava-se de legitimar, tanto para o povo argelino quanto para a comunidade internacional em geral – na qual se destacam os fóruns multilaterais como a ONU e as instituições criadas em torno do panafricanismo –, a necessidade, a viabilidade e a legitimidade da Revolução Argelina (Faustino, 2021, p. 23).

As *táticas* seriam a “luta armada e a luta política”, como ele chama as diversas atuações que não são essencialmente militares. As possibilidades de atuação política eram sempre condicionadas pela *estratégia* de libertação nacional e para impulsionar a luta armada em andamento.

Tem uma passagem de *Os Condenados da Terra*, livro que inclusive Fanon se porta de forma mais autônoma frente à FNL do que seus escritos político-jornalísticos, que avaliamos ser emblemática para compreender como ele percebe a dimensão pedagógica e politizadora de toda e qualquer ação revolucionária:

Se a construção de uma ponte não vai enriquecer a consciência daqueles que nela trabalham, então não se construa a ponte, continuem os cidadãos a atravessar o rio a nado ou numa balsa. A ponte não deve cair do céu num paraquedas, não deve ser imposta por um *deus ex-machina* ao panorama social, mas deve, pelo contrário, sair dos músculos e do cérebro dos cidadãos (Fanon, 1968, p. 164).

Entendemos que essa citação traz oxigenada visão sobre *tática* política, não como retórica abstrata da *real politk*, mas como agir consciente orientado a um horizonte de transformação social.

O direito, analogicamente à ponte, não seria mobilizado de forma “natural”, mas por um debate entre os caminhos e instrumentos possíveis, análise concreta das condições materiais existentes e das correlações de força, do contributo para a conscientização revolucionária, avaliação dos saldos políticos alcançáveis e derrotas possíveis e com protagonismo ativo do sujeito político da luta social.

Em sentido parecido, Gustavo Seferian, ao fazer alusões aos usos políticos do Direito do Trabalho, tomado pela teleologia proletária, indica que o uso tático, transitório e transicional do direito teria um sentido parecido com os das *barricadas*. Erguidas enquanto instrumentos de resistência e ofensividade, destinadas a se extinguirem com o avançar revolucionário.

Sobre as *táticas* possíveis, por exemplo, Fanon defendeu o *boicote ao plebiscito* que votaria pela Nova Constituição Francesa em que continha um plano de descolonização gradual que colocou os territórios colonizados como federações da “comunidade francesa”, com relativa autonomia formal, mas também avaliou positivamente o impacto contraditório exercido pela vitória do “não” na Guiné:

Para dar início à libertação da África Negra era preciso uma coisa: que, pelo menos, um território dissesse “não” à Constituição do general De Gaulle. A Guiné, conduzida por Sekou Touré, tornou-se independente. A existência de uma Guiné independente desequilibra profunda e irreversivelmente o regime colonial francês na África Negra (Fanon, 1980, p. 168).

Ao ser aprovada a nova legislação (assim chamada “lei-padrão”) colonial, defendeu que os parlamentares comprometidos com as independências nacionais dos países africanos entregassem seus mandatos: “A FLN, que dirige o combate do povo argelino, dirige-se a vós e

pede-vos que pressioneis os vossos parlamentares de maneira a obrigá-los a desertar das assembleias francesas” (Fanon, 1980, p. 142). Com isso, “a fase parlamentar parece definitivamente afastada e, na África Negra, a questão é cada vez mais a de iniciar a luta armada para a libertação nacional” (Fanon, 1980, p. 161).

Sobre essas diferentes fases, Fanon escreve para a esquerda francesa crítica à intransigência da FNL:

Em tempo “normal”, a recusa de reformas estruturais e modos sérios de evolução seria expressão de total ausência de inteligência por parte dos responsáveis. Em período de engajamento revolucionário, essa recusa traduz uma exigência fundamental. (...) A revolução é essencialmente inimiga das meias medidas, dos compromissos, dos recuos. Levada a termo, salva os povos; interrompida a meio caminho, causa sua perdição e consome sua ruína. O processo revolucionário é irreversível e inexorável. O senso político ordena que não se obstrua sua marcha. A intransigência da FLN, portanto, tem conteúdo. É uma intransigência revolucionária que não se contenta com palavras vãs. Longe de traduzir um irrealismo político, é a exigência de um realismo revolucionário. O que constitui a força do povo argelino é ele saber o que quer e aonde vai. Quer sua independência e sabe que é uma possibilidade a seu alcance que ele acabará por atingir (Fanon, 2021, p. 62)

O debate *tático* em torno da luta política era expresso sobre reflexões a partir das condições concretas para haver *negociações*, por exemplo:

O que é negociar? Por que se negocia? Negociar é fundamentalmente empreender discussões, organizar o encontro dos diversos representantes das partes em confronto a fim de chegar a um acordo. Não se negocia em qualquer momento nem com qualquer um (...) Como negociar, nessas condições, sem garantias? As únicas declarações oficiais francesas concernentes a nossa pátria afirmam a Argélia como parte integrante da República Francesa. Como pensar em eventuais negociações se nenhuma declaração expressa uma mudança das perspectivas, uma nova direção nas concepções? (Fanon, 2021, p. 87-88)

Entretanto, já em momento posterior, em texto de 1960, explorando a crise interna francesa e o apoio internacional, a FNL se colocava aberta à negociação: “A revolução argelina, por consagrar o florescimento do cidadão argelino, por receber o apoio entusiasta da opinião pública mundial, é uma força com a qual se deve contar. O governo argelino propõe ao governo francês buscar com ele uma solução viável para que cesse o derramamento de sangue” (Fanon, 2021, p. 157).

Essa alteração entre possibilidade e impossibilidade da *negociação política* era ditada pela análise das condições materiais, dos objetivos planejados e pela necessária aposta a ser feita sempre no presente, orientada pelo horizonte futuro de libertação.

Tática, pois.

Neste mesmo sentido, a *linguagem jurídico-política do direito internacional* foi constantemente mobilizada em defesa do “*direito à autodeterminação dos povos*”¹⁵², colocando em contradição os princípios liberais das democracias ocidentais, que recentemente haviam se juntado para lutar contra o nazifascismo europeu e não atuavam contra o racismo e tortura sistemáticos promovidos pela França em território argelino.

Por aqui se avalia a realidade do atraso histórico da consciência francesa. A luta pelo respeito das liberdades individuais e pelos direitos do Homem, tão fecunda há dois séculos, não consegue substituir a luta pelos direitos dos povos (Fanon, 1980, p. 82).

Em outro momento, reafirma “o direito dos povos a dispor de si mesmos”:

Por isso, nós argelinos, às vésperas da importante Conferência de Cúpula, fazemos questão de afirmar que a distensão internacional e a segurança do mundo passam necessariamente pela independência nacional, pelo reconhecimento efetivo do direito dos povos a dispor de si mesmos e pela liquidação dos regimes de opressão (Fanon, 2021, p. 157).

Convenções Internacionais de Direitos Humanos, das quais França era signatária, eram mobilizadas para provocar os governos ocidentais a intervirem na política colonial francesa:

Essa decisão de expulsar algumas centenas de milhares de homens, mulheres e crianças de suas casas enfatiza o caráter particularmente bárbaro da guerra da França contra o povo argelino. Com tais medidas, o governo francês viola as regras da própria guerra e todas as convenções de Genebra, especialmente a de 12 de agosto de 1949, que a França assinou (...) Mas o que estão esperando os governos para lembrar à França o respeito às convenções internacionais? (Fanon, 2021, p. 95)

Enquanto *tática*, essa mobilização de legislação internacional não seria seguida à risca, pelo exército de libertação nacional. Se a França insistia em “sacrificar as leis da guerra e utilizar livremente os métodos mais vis e mais degradantes”, e as organizações internacionais nada faziam, a FNL responderia à altura:

Por isso será impossível para a FLN continuar a respeitar as leis de guerra se a França insistir em ignorá-las. A FLN se compromete a vingar as vítimas inocentes, a desagrar as humilhações cometidas contra seres indefesos. Se o Exército francês persistir em sua conduta ignóbil, a FLN não recuará diante

¹⁵² “Autodeterminação dos Povos” aparece como um dos fundamentos e princípios da ONU, já no primeiro artigo de sua Carta de 1945, e retorna a aparecer no art. 55 sobre Cooperação Internacional Econômica e Social. Em 1960 consolida-se sua “normatividade” com a Declaração Internacional sobre a Concessão de Independência aos Países e Povos Coloniais (Miranda; Smolarek, 2021).

de nenhuma “lei”, de nenhuma “convenção humanitária”, de nenhum “excesso” (Fanon, 2021, p. 103).

A defesa dos *marcos civis democráticos* das nações ocidentais e seu *direito internacional humanitário* não eram defendidos principiologicamente, pois não representavam o horizonte *estratégico* de libertação nacional, mas era usados conforme as aberturas da política. O mesmo acontece com a *(des)confiança* perante as organizações internacionais.

Fanon se referindo à atuação da ONU ao forçar o cessar fogo ao Egito e a retirada de tropas francesas e inglesas, no conflito em torno do Canal de Suez em 1956: “A paz internacional, por momentos em perigo, seria salvaguardada pela atitude vigorosa e inequívoca da Organização das Nações Unidas” (Fanon, 1980, p. 67).

Quando o governo tunisiano, apoiador da revolução argelina, levou à ONU denúncia formal de crime de guerra cometido contra a aldeia de Sakiet Sidi Youssed, em 1958, que causou a morte de “100 civis, ferindo mais de 200”, Fanon publicou um balanço positivo:

De qualquer maneira, o que o povo tunisino reclama não são lamentos. O que os tunisianos e tunisianas reclamam não são indenizações pelas vítimas de Sakiet Sidi Youssef; homens, mulheres e crianças caíram sob os golpes do colonialismo para que o Maghreb¹⁵³ unificado viva na independência e na liberdade. A decisão Governo Tunisiano de levar o crime de Sakiet ao Conselho de Segurança [da ONU] exprime exemplarmente a profundidade da vontade tunisina. Visto estar provado agora aos olhos da opinião internacional que o exército francês, que não se ilustra senão pela rapina ou pelos massacres de civis, entende servir de meio de pressão sobre o Governo Tunisiano ameaçando constantemente a independência nacional, cabe ao Conselho de Segurança dizer se aceitará que um exército estrangeiro ocupe um país contra a vontade deste (Fanon, 1980, p. 113-114).

Dados da ONU também eram citados para fortalecer a causa argelina, tanto internamente na *agitação das massas* revoltosas quanto externamente na mobilização da *opinião pública* internacional: “Uma comissão da ONU avaliou em mais de 700 bilhões de francos por ano o custo da guerra da Argélia para a França” (Fanon, 2021, p. 69).

Ainda que sempre se buscasse *solidariedade internacional* à luta do povo argelino, não havia nenhuma inocência quanto aos reais interesses das potências capitalistas em apoiar a descolonização:

¹⁵³ Magrebe é a região mais ao norte da África (noroeste, mais exatamente) que inclui Marrocos, Argélia e Tunísia, de formação árabe e influência muçulmana. A região foi vítima do colonialismo francês, enquanto Tunísia e Marrocos conseguiram negociar suas independências, Argélia travou intensa guerra de libertação. A FLN e o seu Governo Provisório da República da Argélia alimentaram solidariedade constante na luta e unidade do Magrebe para construção do panafricanismo.

Esta mudança de orientação das democracias ocidentais é consequência, por um lado, de uma certa corrente anticolonialista e liberal, mas sobretudo, de nada serve escondê-lo, do desejo de ver uma França reduzida à sua dimensão europeia, amputada das suas colônias, privada dos regimes preferenciais instaurados pelo Pacto Colonial e por fim condenada ao plano da livre concorrência com as outras economias nacionais europeias (Fanon, 1980, p. 131).

Muito menos em relação à ONU, que Fanon chamou de “carta jurídica” do imperialismo e neocolonialismo, chegando inclusive a publicizar balanço de como o otimismo do líder revolucionário congolês Patrice Lumumba em relação às organizações internacionais o deixou desprotegido frente à covardia bárbara das burguesias ocidentais:

O erro de Lumumba foi, então, num primeiro tempo, acreditar na imparcialidade amistosa da ONU. Esquecia singularmente que a ONU, no estado atual, não passa de uma assembleia de reserva, posta de pé pelos Grandes, para continuar entre dois conflitos armados a “luta pacífica” pela partilha do mundo [em referência à Guerra Fria] (...) A ONU nunca foi capaz de resolver validamente um único dos problemas postos à consciência do homem pelo colonialismo, e sempre que interveio foi para ir concretamente em socorro da dominação colonialista do país opressor. Na realidade, a ONU é a *carta jurídica* que os interesses imperialistas utilizam quando a *carta da força* bruta não deu resultado (Fanon, 1980, p. 233-234, grifos nossos).

“*Entre direitos iguais, decide a força*”. Ora se não é essa mesma a síntese da *crítica marxista do direito*? Inclusive, neste mesmo conteúdo, China Miéville sintetiza que na *teoria pachukaniana da forma jurídica*: “a interpenetração constitutiva do ‘político’ e do ‘jurídico’ é extrema. O político – a violência, a coerção – vive no coração do jurídico, e isso não é mais evidente em nenhum lugar do que no direito internacional” (Miéville, 2016, p. 387-388).

Os princípios do direito internacional eram mobilizados *taticamente*¹⁵⁴ de forma que ao mobilizar solidariedade entre Estados africanos fazia-se em termos mais militares do que político-jurídicos, enquanto se dirigia aos Estados ocidentais, o fazia em termos jurídico-políticos para disputar as democracias liberais e a esquerda francesa, aos Estados africanos,

¹⁵⁴ Em crítica ao humanitarismo liberal, mas desde a centralidade da ação política como arte do profano, no tempo e espaço, Bensaïd (2008, p. 62) elaborou reflexão que traduz essa contradição entre a crítica e a política do direito internacional: “Constituída pelas relações de forças resultantes da Segunda Guerra Mundial, a ONU deve ser reformada e democratizada para ter em conta as mudanças do panorama planetário. Assim como o antiparlamentarismo não impede que se proponham reformas legislativas democráticas, a crítica das instituições internacionais não impede que se exija um fortalecimento dos poderes da Assembleia, uma reforma do conselho de segurança e a supressão de seu conselho permanente. Não se trata de conferir à ONU uma legitimidade legislativa também ilusória, mas de agir de maneira que uma representação da ‘comunidade internacional’, por mais imperfeita que seja, reflita a diversidade de interesses e dos pontos de vista – como ilustrou a tomada de posição dos setenta países dominados contra um ‘direito de ingerência’ de mão única”.

colocava-se em reforço da *tática* da luta armada e que a *solidariedade panafricana* deveria ser feita em termos mais concretos dos que os princípios abstratos do liberalismo democrático.

Enquanto para os países ocidentais ele clamava pelo respeito ao “*direito dos povos à autodeterminação*”, para os partidos nacionalistas das burguesias africanas, em seus últimos escritos, ele denunciava a oscilação quanto à luta armada: “Toda atividade desses partidos nacionalistas no período colonial é uma atividade de tipo eleitoralista, é uma sequência de dissertações filosófico-políticas sobre o tema do direito dos povos a dispor de si mesmos, do direito dos homens à dignidade” (Fanon, 1968, p. 45). Reforçando que o uso de princípios jurídicos só fazia sentido se dimensionados pela organicidade político-revolucionária. Por isso, nos mesmos escritos, ele defende, usando palavras similares, mas agora de forma elogiosa, a atuação dos representantes africanos perante a ONU:

Esses porta-vozes estão incumbidos por seus povos de defender simultaneamente a unidade da nação, o progresso das massas para o bem-estar e o direito dos povos à liberdade e ao pão. É, portanto, uma diplomacia em movimento, em fúria, que contrasta estranhamente com o mundo imóvel, petrificado, da colonização (Fanon, 1968, p. 60).

Às organizações políticas democráticas dos países colonialistas, Fanon invocou uma tarefa: “apoiar sem reservas a reivindicação nacional dos povos colonizados” (1980, p. 85). Em particular à esquerda francesa, que deveria mostrar energeticamente que “o povo francês recusa esta guerra que é feita em seu nome contra o direito dos povos” (1980, p. 100), sendo mais detalhista: “A esquerda francesa deve lutar para que o governo do seu país respeite os valores que se chamam: direito dos povos de dispor de si próprios, reconhecimento da vontade nacional, liquidação do colonialismo, relações recíprocas e enriquecedoras entre povos livres” (1980, p. 100).

Ao identificar a crise político-institucional instaurada na França, ainda que sempre colocando que a potência colonialista só entende a *linguagem da violência e da guerra*, e que o anticolonialismo é uma tarefa a ser levada a cabo pelos próprios povos colonizados, Fanon aproveita a brecha política para explorar as contradições internas francesas, inclusive acusando um “*pseudodireito*”, dando a entender que apenas o *direito à autodeterminação dos povos* seria *legítimo e autêntico*:

O combate do povo argelino é uma crítica radical do pseudodireito de propriedade: “a nossa África negra, a nossa Argélia”... e, ao mesmo tempo, uma intimação ao povo francês a criticar-se, a desembaraçar-se da mentalidade colonialista, antidemocrática e racista, em resumo, a viver e ultrapassar contradições historicamente elaboradas (Fanon, 1980, p. 134).

Em outro artigo, ainda sobre a crise francesa, defende que a luta revolucionária é também uma *luta por direitos*: “Ora, no caso da Argélia o caminho está perfeitamente traçado, é a marcha para a independência, é a luta revolucionária para reconquistar um direito natural, um direito legítimo” (Fanon, 2021, p. 71).

Em carta à juventude africana, coloca que a luta anticolonial é uma luta democrática e de defesa de direitos, e que nunca deixaram de dialogar com parlamentares e de tentar convencê-los:

Para além da necessária solidariedade com os homens que, sobre toda a superfície da Terra, se batem pela democracia e pelo respeito dos seus direitos, impôs-se, com uma violência inusitada, a firme decisão dos povos colonizados de quererem, para si próprios e para os seus irmãos, o reconhecimento da sua existência nacional, da sua existência enquanto membros de um Estado independente, livre e soberano (Fanon, 1980, p. 137-138).

Nos dirigimos em várias ocasiões aos vossos representantes nas assembleias parlamentares franceses e aos vossos líderes sindicais. Desde há três anos, não cessamos de convidá-los a encurrular a fera colonialista, a obrigá-la a levantar o seu cerco; não deixamos de explicar, de expor, aos vossos representantes que era preciso conjugar os seus esforços e fazer rebentar o império francês, visto que o povo argelino travava no seu território uma guerra aberta, grandiosa e difícil. (Fanon, 1980, p. 138-139).

Segue o mesmo argumento, em disputa interna dos sentidos da própria revolução, em que Fanon defende que a libertação nacional não significaria uma volta ao passado pré-colonial, nem vitória do conservadorismo religioso, mas um *salto progressista à modernidade*: “Independência nacional e revolução democrática são indissolúveis na atual luta do povo argelino. O sucesso de uma implica o triunfo da outra. O advento de uma democracia efetiva só é possível com o advento da independência nacional” (Fanon, 2021, p. 85-86).

Assim, a crítica de Fanon - e do *marxismo negro africano* - vai nas bases fundacionais do direito internacional, quiçá do direito moderno. Não à toa ele chama para a necessidade de não seguir os caminhos trilhados pela Europa e criar algo novo, com base nas próprias experiências de descolonização. Ele une a *análise materialista da relação jurídica internacional*, seu papel na *divisão internacional do trabalho* à sua *crítica ontológica do racismo*, percebendo que a sacralização das formas sociais de exploração se deu com usos teológicos de concepção de humanidade universal, e se a *forma jurídica* iguala trabalhadores concretos em força de trabalho abstrata a partir de processos de abstração do próprio trabalho, ela também iguala povos para a universalização do capital e dos modos de vidas necessários para sua produção e reprodução ampliada, com base na experiência concreta do colonialismo,

na concepção cristã de “humano” e hierarquização ontológico-racial. Sobre as formas mediadas de exploração e opressão no capitalismo:

Em pleno coração das “nações civilizadoras”, os trabalhadores descobrem finalmente que a exploração do homem, base de um sistema, toma diversos rostos. Neste estágio, o racismo já não ousa mostrar-se sem disfarces (Fanon, 1980, p. 40).

Sabendo das reais funções do direito internacional, Fanon mobiliza *categorias jurídico-políticas* para denunciar o colonialismo francês e legitimar a luta armada argelina, não por acreditar no horizonte jurídico, mas por estar comprometido com as tarefas colocadas concretamente pelo anticolonialismo africano revolucionário. Fez-se *uso tático do direito internacional*, politizando-o, revendo as possibilidades concretas, por vezes reclamar o “*direito dos povos*” e outras denunciar seu caráter neocolonialista, sempre com o foco de impulsionar a luta armada, alimentando o sentimento de legitimidade do nacionalismo argelino.

É que o povo argelino sabe que é apoiado por imensas forças democráticas internacionais¹⁵⁵. Além disso, as massas argelinas estão conscientes da importância do seu combate à escala da continente africano (Fanon, 1980, p. 176).

Esta leitura política dos *usos do direito internacional* pelas lutas anticoloniais é um dado recorrente do próprio *marxismo africano*, do qual Fanon foi escolhido como nossa fonte privilegiada. Amílcar Cabral, em discurso em Havana, aponta que a luta por libertação nacional necessita de uma estratégia: “na elaboração desta estratégia é preciso ser capaz de distinguir o essencial do secundário, o permanente do temporário. Sem nunca confundir estratégia e tática”. E sintetiza os termos marxistas dessa crítica e reivindicação política no terreno do direito:

Costuma-se dizer que a libertação nacional se fundamenta no direito, comum a todos os povos, de dispor livremente do seu destino e que o objetivo dessa libertação é a obtenção da independência nacional. Embora estejamos de acordo com essa maneira vaga e subjetiva de exprimir uma realidade complexa, preferimos ser objetivos. Para nós, o fundamento da libertação nacional, sejam quais forem as formulações adotadas no plano jurídico internacional, reside no direito inalienável de cada povo a ter a sua própria história: e o objetivo da libertação nacional é a reconquista desse direito usurpado pelo imperialismo, isto é, a libertação do processo de desenvolvimento das forças produtivas nacionais (...) O que importa é ter consciência das condições objetivas e subjetivas em que se opera essa revolução, e quais as formas ou a forma de luta mais adequada para a sua efetivação (Cabral, 1980, p. 34).

¹⁵⁵ No *El Moujahid* eram citados artigos de jornais relevantes no cenário internacional que criticavam a ofensiva colonial francesa na Argélia. Como nota-se a referência as referências ao *New York Times*, *Times* britânico e o *New York Tribune*, em: FANON, Frantz. **Escritos Políticos**. São Paulo: Boitempo, 2021. p. 67-68.

O seu uso era *tático*, pois condicionado à política do anticolonialismo.

O *uso político* de categorias do direito só era inteligível dentro do horizonte *estratégico* revolucionário.

Tático, pois plenamente consciente de seus limites objetivos e contradições estruturais.

Analisando a obra de Clóvis Moura sob a ótica da *crítica da razão jurídica* esperávamos, hipotética, e quase esperançosamente, encontrar reflexões que ligavam as “*ações de liberdade*”¹⁵⁶ promovidas por escravizados, como forma de resistência política à escravidão durante o período, do assim chamado por ele, *escravismo tardio*. Não foi o caso.

Seguindo o que nos parece estar conformando aspecto comum do *marxismo negro* na lida com o direito, este aparece na obra de Moura de forma contraditória. Atravessa todo seu trabalho intelectual a defesa resoluta de que a “revolta coletiva será a forma de luta entre os escravos” (Moura, 2020, p. 162), tendo o quilombo e a guerrilha¹⁵⁷ (ou insurreição, como aparece por vezes) como “as duas formas fundamentais de resistência” (Moura, 1986, p. 94). Porém, em alguns momentos, ele traz que “nem todas as lutas entre senhores e escravizados foram tão violentas como as insurreições” (Moura, 1986, p. 72), identificando momentos na luta de classes em que podemos observar que as lutas negras fizeram *uso político do direito* e promoveram sua luta contra a escravidão e racismo instrumentalizando discursos jurídicos.

Em *Rebeliões da Senzala (1959)*, conhecemos a experiência da “revolta constitucionalista” de escravizados de Serro Frio, em Minas Gerais, liderado “por um negro de fartas posses chamado Argoins” (Moura, 2020, p. 134), em 1821. Única referência histórica a este evento encontramos em documento oficial:

Os pretos das lavagens de ouro, de Guaracaba, Santa Rita, Canta Gallo, e de Suragua, auxiliados por um fazendeiro muito rico, também preto, nas margens do Rio das Mortes, reunidos em o Fanado, fizeram proclamar a Constituição em todas as margens do Abaité, em Tapuiós, e Araguaya, unindo-se a este parte das hordas de selvagens guerreiros que habitam suas ribeiras (...) O entusiasmo dos pretos é extraordinário pela Constituição: matam sem compaixão aos que não se unem sendo da mesma raça (...) O preto

¹⁵⁶ Processos judiciais mobilizados por escravizados e escravizadas, mediados por redes abolicionistas, que defendiam juridicamente a ilegalidade de seu estado de escravidão perante as cortes brasileiras.

¹⁵⁷ “Elemento complementar do quilombo, muitas vezes independente de sua estrutura, foi a guerrilha, que proliferou em diversos locais nos quais os quilombos apareciam. Menos numerosa, a guerrilha tinha outros objetivos: o quilombo aglutinava os elementos que fugiam e procurava dar-lhes uma estrutura organizativa estável e permanente (...) A guerrilha era extremamente móvel. Por isto mesmo pouco numerosa. Atacava as estradas, roubando mantimentos e objetos que os quilombos não produziam. Eram seus componentes também sentinelas avançadas dos quilombos, refregando com as tropas legais, os capitães” (Moura, 2020, p. 160)

comandante Argoins lhes dirigiu esta pequena proclamação: “Em Portugal proclamou-se a Constituição que nos iguala aos brancos”¹⁵⁸.

As contradições do movimento saltam aos olhos, afinal, é da Constituição portuguesa que estavam falando. Mas este episódio desperta especial interesse em Clóvis Moura por demonstrar como os escravizados “aspiravam e transpiravam” por uma política que impulsionasse a revolta contra escravidão e como essa apareceu sob a forma de uma suposta agenda constitucional. Não à toa, a revolta constitucionalista dos escravizados mineiros organizada por Argoins será citada novamente em *Raízes do Protesto Negro* (1983, p. 127), para destacar a participação de negros em movimentos independentistas.

Em *Negro: de bom escravo a mau cidadão?* (1977, p. 154), Moura argumenta que a luta dos marinheiros durante a Revolta da Chibata foi um processo de “afirmação da luta pelos direitos humanos e antecipa em trinta e oito anos a Declaração Universal dos Direitos do Homem”. O texto político-jurídico da ONU será novamente mobilizado anos depois, em *Raízes do Protesto Negro* (1983, p. 139), para argumentar que a “nova ideologia do preconceito de cor” seria uma ofensa aos direitos humanos. Talvez, por estar vivendo os primeiros anos de organização do reascender do movimento negro brasileiro, a instrumentalização política dos direitos humanos estava na ponta do pincel, o que não nos parece ainda o bastante para uma reflexão sobre como o autor analisava politicamente o uso do terreno do direito.

Mais interessante, entretanto, nos parece ser quando Moura analisa (i) as *legislações protetoras*, após 1850; (ii) a relação entre consciência e a propositura de uma *carta de reivindicação de direitos* dos escravizados baianos, em 1789; e (iii) a atuação política antirracista do Movimento Negro Unificado junto à comunidade do Cafundó, na Grande São Paulo.

Clóvis Moura começa a analisar mais detidamente as causas do declínio da escravidão em 1983, no texto *Raízes do Protesto Negro*, observando especificidades estruturais neste período que começaria em 1850, com a proibição do tráfico internacional de africanos escravizados pela *Lei Eusébio de Queirós*, e duraria até a abolição formal da escravidão no Brasil. Este período foi marcado, entre tantas coisas, pela *transição* de uma legislação puramente repressora ao escravizado para uma *legislação protetora*. O que nos chama atenção

¹⁵⁸ BRASIL. **Notícia de uma revolução entre pretos no ano de 1821, em Minas Gerais.** Cópia do Diário Extraordinário da Europa. Disponível em: http://www.siaapm.cultura.mg.gov.br/acervo/rapm_pdf/1481.pdf. Último acesso em 20 de novembro de 2023.

aqui, é que a luta auto-organizada dos escravizados foi apontada por Moura como um dos fatores de pressão para a aprovação dessa legislação:

Como resultado da pressão internacional, mas, principalmente, da luta dos abolicionistas brasileiros e dos próprios escravos, uma série de leis foi aprovada, como a do Ventre Livre e a dos sexagenários. Proibiu-se, também, o uso do açoite, embora na maioria das fazendas ele continuasse sendo impunemente aplicado. Tentou-se criar, desta forma, uma constelação de medidas capaz de aproximar progressivamente o escravo da sua condição de Homem (Moura, 1983a, p. 137, grifo nosso).

Se até então, o escravo-coisa só era alvo do direito enquanto perigo a ser neutralizado, a partir do momento em que aparece como objeto de tutela jurídica de direitos, Moura observa uma *progressiva vitória da luta dos escravizados*, juntamente com outras determinações, na aferição de um *estatuto jurídico de sujeito*. Porém esse otimismo não duraria uma década¹⁵⁹.

Com *História do Negro Brasileiro* (1989) e *Dialética Radical do Brasil Negro* (1994), Moura muda sua análise: a *progressiva proteção jurídica* de escravizados durante o *escravismo tardio* não era uma humanização do escravizado para o Estado brasileiro, mas a exata reafirmação da sua *condição de coisa*. Era, pois, uma medida de reprodução da mercadoria, não de proteção do humano. No primeiro:

A Lei do Sexagenário, a do Ventre-Livre, a extinção da pena de açoite, a proibição de se venderem para senhores diferentes membros da mesma família escrava e outras são mecanismos que protegem mais a propriedade do senhor do que a pessoa do negro escravo. A Lei do Sexagenário, por exemplo, serviu para descartar a população escrava não produtiva, que apenas existia como sucata e dava despesas aos seus senhores. A Lei do Ventre-Livre condicionava praticamente o ingênuo a viver até os vinte anos numa escravidão disfarçada trabalhando para o senhor (Moura, 1992, p. 56-57).

E volta a debater a contradição das *leis protetoras* no segundo:

O encarecimento do escravo, as leis protetoras, a opinião pública e a imprensa são mecanismos que passam a influir no tratamento dado aos escravos, embora, na sua essência, continue tão despótico e irracional como no seu início. Tudo isto produz um novo alinhamento entre escravos e senhores nessa fase do modo escravista que se decompunha (...) Há transformações também no comportamento do escravo. Não apenas pelas modificações táticas, mas por manipulações estratégicas da classe senhorial. O tráfico interprovincial desarticula, mais uma vez, a população escrava, desfazendo muitas vezes o grupo familiar. A lei que regula e procura proteger a família escrava, não permitindo mais a sua fragmentação na venda (...) ela surge mais como medida reprodutora, em não protetora (Moura, 2014, p. 125).

¹⁵⁹ Uma determinante dessa mudança pode ser o impacto que a leitura de Jacob Gorender passa a ter na obra de Clóvis Moura a partir de 1988, data de lançamento da obra *O Escravismo Colonial*.

No livro de 1994, Moura faz uma caracterização mais rigorosa do, assim chamado, *escravismo colonial*, trazendo diferentes determinações estruturais com impactos na forma em que se dava as lutas de classes. Se num primeiro momento, no *escravismo pleno*, a única forma possível de lutar contra escravidão e responder à barbárie escravista era a ação radical e violenta das *rebeliões de escravizados*, durante o *escravismo tardio*, com o definhando da estrutura escravista, as lutas entre senhor e escravizado apareceram de forma mais mediada. Ainda, mesmo que Moura passara a caracterizar a ação escrava como sistemicamente passiva, como objeto da ação abolicionista e menos como sujeito de sua libertação, a institucionalidade repressora seguia sendo regida pelo *medo branco da onda negra*.

As medidas parlamentares que se sucederam durante esse último período, por outro lado, produziram uma diversificação de avaliação das mesmas entre os próprios escravos. Eram todas elas medidas protetoras e a massa escrava ao analisá-las tinha opiniões diferentes sobre os seus efeitos. Esta fragmentação ideológica do pensar escravo irá refletir-se no seu comportamento social. Ele não será mais o quilombola ou o insurreto urbano ou das estradas do século XVIII e início do XIX, mas um agente social que via como perspectiva de futuro ser um assalariado. É verdade que o quilombola não tinha um projeto político elaborado e se contentava com o fato de negar a sua condição de escravo, enquanto os segundos já viam o trabalho livre com o qual conviviam como um objeto a ser alcançado (Moura, 2014, p. 150).

Moura mesmo passando a dar mais centralidade à ação do senhorio e das próprias contradições do *escravismo colonial* a este período, não deixa, em nenhum momento, de colocar a luta entre escravizado e senhores como o *conflito estrutural* de todas as relações sociais dessa sociedade em declínio. Até porque, se está em decadência e aponta-se para sua própria implosão, entre tantas determinações objetivas, a ação dos sujeitos em guerra permanente seguia mobilizando respostas institucionais, ora mais repressivas, ora mais mediadas. Conforme Oliveira (2021, p. 165-166):

Quando Moura afirma a necessidade de uma arquitetura institucional repressiva às rebeliões da senzala, já aponta diretamente que esse modo de produção não estava isento de contradições. Pelo contrário, ao enfatizar as rígidas estruturas institucionais e repressivas, ele parte do pressuposto do conflito de classes como elemento central de análise desse período histórico.

Como já citada acima: “não apenas pelas modificações táticas, mas por manipulações estratégicas da classe senhorial”. *Táticas* mudam em diferentes realidades, diferentes conjunturas. O horizonte *estratégico* seguia sendo o mesmo: o fim da escravidão. A questão é que este horizonte *estratégico* passou a se colocar como realidade concreta expressado pelas relações sociais de produção, com a *transição do trabalho escravizado*, sob os ombros do trabalhador negro, para o *trabalho assalariado*, agora pelo trabalhador imigrante a partir de

uma ação mesma da luta de classes, em que o outro lado, mesmo regido pelo medo e desespero de perder seus privilégios, parecia vencer. O latifúndio seguia nas mesmas mãos *pela Lei de Terras*, e o trabalho seguia sendo realizado por uma massa de *despossuídos*, ainda que diferente, a partir da *política imigrantista*.

Daí a contradição do direito na obra de Moura. Seria simples demais apontar a progressiva *proteção jurídica* ao escravizado como estratégia dos próprios senhores de escravizados e pronto. Só havia ação de senhores de escravizados nesse sentido porque estes viviam sob a mira de sua classe oposta, agora com pressão do mercado internacional, com adição do efervescer abolicionista, mas o caldeirão seguia sendo aquele ofertado pela luta de classes. E essa, como Moura afirma em absolutamente todos os seus escritos, foi protagonizada por *duas classes fundamentais em permanente conflito*.

Neste último livro, ainda, Clóvis Moura responde aos sociólogos e historiadores de sua época que passaram a defender que “entre Zumbi e Pai João, o escravo negocia”, como se a relação entre senhores e escravizados não fora marcada exclusivamente pela *violência*. Oras, Moura não discorda que tenha existido espaço para *negociação e conciliação*, porém não entre classes. A conciliação era eventual, episódica e secundária. O conflito era *sistêmico*, permanente e condicionador da racionalidade da sociedade escravista. Os dois lados polarizados do escravismo construíam uma *totalidade*.

Ao *contratempo* dessa racionalidade, Moura vai chamar, interessantemente, de “*fatores extralegais*”. Ele utiliza essa terminologia em dois momentos, primeiro para apontar a *pluralidade de formas de resistência* dos escravizados frente a escravidão, tanto em texto de 1981¹⁶⁰, quanto em 1994:

A desobediência do escravo, a malandragem, o assassinio de senhores e feitores, a fuga individual, a fuga coletiva, a guerrilha nas estradas, o roubo, o quilombo, a insurreição urbana, o aborto provocado pela mãe escrava, o infanticídio do recém-nascido, os métodos anticoncepcionais empíricos e a participação do escravo em movimentos da plebe rebelde (Moura, 2014, p. 46).

Outro momento em que as “*formas de lutas extralegais*” aparece é para caracterizar a *ação política dos abolicionistas radicais junto aos escravizados*. Fora das disputas parlamentares, então, os abolicionistas recorreram a *formas extralegais de resistência política*

¹⁶⁰ “(...)Assassinio individual do senhor pelo escravo, a fuga isolada, o suicídio, e mesmo formas extremas, como o aborto praticado pela escrava e o banzo” (Moura, 1986, p. 94-95).

por meio da *atuação na imprensa*, com discursos *agitativos* nas ruas e com ações incendiárias de fazendas escravocratas (Moura, 1986, p. 83-86). Incendiárias, aqui, não é metáfora.

A necessidade de pontuar que estas lutas eram *extralegais* vinha do reforço de que nunca passava pelas disputas parlamentares e jurídicas ou para diferenciá-las das resistências legais existentes?

Ainda nesse texto de 1981, nos chama atenção como Moura intercala essa reflexão sobre a rebelião negra, com um curioso caso de escravizados em Ilhéus que escreveram um “*tratado de paz*”¹⁶¹ que consistia em uma sofisticada carta de reivindicações de diretos, uma proposta de *negociação política formal* sob a forma de uma *linguagem tipicamente justrabalhista*. Interessante, pois, como Moura interpreta este evento como sendo “um salto qualitativo no processo do conhecimento do seu nível de exploração, pois não mais se colocavam como escravizados, mas como cidadãos, reivindicando direitos idênticos aos trabalhadores assalariados atuais” (Moura, 1986, p. 76).

Se a *petição de direitos* fosse levada a cabo, descaracterizaria a situação de escravidão.

O que não aconteceu. Não poderia acontecer.

Mas a experiência de rebeldia e “luta por direitos” deixou uma cultura política herdada pelas gerações vindouras que mantiveram vivas ali a *centelha* da revolta. A capacidade de propor um *programa de reivindicações* junto com a *insurgência* chama atenção para o alto grau de análise de sua realidade social, de suas capacidades de ação e consciência *tática* colocando todos os instrumentos possíveis em movimento contra a escravidão. “Neste caso particular, os escravos comportaram-se não como elementos alienados, mas como seres que não apenas adquiriram um certo grau de consciência social que negava o estatuto escravocrata, como também transmitiam de geração a geração esse grau de consciência crítica” (Moura, 1986, p. 77).

Sobre essa relação entre radicalidade e nível de consciência, Dennis de Oliveira argumenta que

O que Moura aponta é que a consciência dessa radicalidade não estava, necessariamente, na mente dos quilombolas, mas o conjunto de práticas de rebeldias estabeleceu um *continuum* de radicalidades que foram desgastando

¹⁶¹ “Tratado proposto a Manoel da Silva Ferreira pelos seus escravos durante o tempo em que se conservarão levantados”, fornecido por Stuart Schwartz a Clóvis Moura. “Entre outras reivindicações, exigiam os rebeldes redução da jornada e melhores condições de trabalho, controle das ferramentas do engenho, terreno para suas hortas, um barco para facilitar a venda em Salvador do excedente das suas plantações, e por fim que os nomes indicados para feitores teriam de ser aprovados por eles” (Moura, 1986, p. 72-73).

as bases do sistema escravista. Em outras palavras, as práticas particulares dos quilombos foram um acúmulo de contestações radicais ao sistema escravista que estabeleceu uma radicalidade na sua oposição protagonizada pelo sujeito oprimido no trabalho: o escravizado (Oliveira, 2021, p. 162-163).

Por fim, ao mapear a história de lutas negras, esforço que ele empreendia constantemente em suas publicações, Moura da década de 80, já integrado aos movimentos negros de São Paulo, sempre concluía com a experiência de construção e de lutas do Movimento Negro Unificado Pelo Fim da Discriminação Racial (MNU). Em um texto específico de 1983, argumentando sobre como a luta política do MNU, diferente dos movimentos culturais da negritude, tendia para a ação de massas, Moura relata a experiência de *solidariedade política radical* do MNU com a comunidade do Cafundó, na região metropolitana de São Paulo.

Em vista do processo de despejamento da comunidade, segundo Moura: “o MNU resolveu criar uma comissão de apoio à comunidade: apoio material, *jurídico* e cultural” (1983, p. 74). Esses *mutirões* foram vistos por Moura com grande potência política de massificação e radicalização da luta negra. Entre todas as *táticas* disponíveis, a *práxis jurídica insurgente* estava entre elas. Agora, não mais no *escravismo colonial*, mas contra o *racismo estrutural* mediado pela *ideologia da democracia racial*.

Passando ao *marxismo negro estadunidense*, encontramos em Angelas Davis uma *fonte privilegiada*. Suas entrevistas, palestras, autobiografia foi o campo que mais nos trouxe elementos para uma *análise jurídico-política* do direito, que o percebe em sua forma essencial e o instrumentaliza consciente, crítica e taticamente dentro de um horizonte estratégico maior. Davis vive as lutas de classes contemporâneas e percebe como ela é mediada pela luta por direitos e insiste, marxista e revolucionária que é, em não desapegar das “velhas narrativas”, da necessidade de uma análise totalizante das relações sociais e de uma estratégia revolucionária internacionalista.

Estruturaremos nossa análise com foco nos pontos sobre (i) avaliação do Movimento Pelos Direitos Civis, (ii) instrumentalização política dos direitos humanos, (iii) apontamentos sobre greve, e, (iv) reformas prisionais e estratégia abolicionista.

Introdutoriamente, a perspectiva de *uso político do direito* aparece pela primeira vez na obra de Davis em sua própria autobiografia, originalmente publicada em 1974. No momento de sua prisão:

Eram muitos os critérios que eu esperava que fossem satisfeitos por membros da equipe jurídica. Queria, evidentemente, advogados e advogadas compatíveis comigo e entre si. Passaríamos muitos meses trabalhando em conjunto. No entanto, havia um critério preponderante. Eu tinha de ter advogados e advogadas que concordassem que o caso era político. Precisavam ser pessoas sensíveis ao fato de que o julgamento seria político em todos os aspectos. Além disso, a batalha na sala de audiências estaria entremeada a uma batalha conduzida por um movimento de massa. A equipe de defesa teria de entender desde o início que aquilo que acontecesse no tribunal estaria necessariamente relacionado e coordenado com a campanha nas ruas (Davis, 2019a, p. 400).

Vemos que ela tinha plena consciência que o que estava em jogo não era somente a necessidade de uma defesa técnica, mas que seu julgamento seria uma arena política mobilizada e mobilizadora de movimento de massas. Juridicamente, ela era acusada, mas, politicamente, deveria ser o racismo a sentar no banco dos réus. Não foi a ilegalidade de sua prisão, nem os meandros processuais utilizados antidemocraticamente, nem mesmo a qualidade técnica dos argumentos jurídicos de sua defesa que colocaram o rosto de Angela Davis estampado em uma campanha internacional por sua absolvição, mas, antes, a *instrumentalização política do julgamento* como uma possibilidade midiática do movimento negro colocar sua pauta em debate: o racismo condenava pessoas negras inocentes, produzindo presos políticos¹⁶².

Como Angela Davis foi colocada em um local de “autoridade intelectual” pelos movimentos negros e antirracistas, praticamente em todas suas palestras e entrevistas, publicadas no Brasil, ela é provocada a fazer um balanço das lutas históricas negras e um chamado aos desafios das lutas de hoje. Para os objetivos de nossa pesquisa, interessante notar como sempre aparece o que chamamos de (i) *avaliação crítica do Movimento Pelos Direitos Civis*.

O Movimento Pelos Direitos Civis é o nome dado à ampla mobilização de diferentes movimentos negros, nas décadas de 50 e 60, no Sul dos Estados Unidos, em resposta às *leis de segregação racial*, prática sistemática do linchamento e *supremacismo branco* que ocupou o

¹⁶² No auge das lutas negras por direitos civis, Angela Paiva, analisando a mobilizando das igrejas negras, traz que entre as táticas dos protestos e do boicote havia também a tática de lotar as cadeias com presos políticos: “Mas o recurso mais inovador, usado a partir das primeiras campanhas, foi o uso da cadeia para chamar a atenção das autoridades federais. Os ativistas eram presos e se recusavam a pagar fiança para que sua ação pudesse realmente ter o significado de uma ação coletiva eficaz (tática conhecida como *jail-no-bail*, articulada pela primeira vez por Lawson). Não foi uma ação nada fácil para os negros do Sul, pois precisavam superar o medo de ir para a prisão. Porque “ir para a cadeia” tivera sempre uma conotação terrível para os negros: geralmente significava um lugar onde estavam à mercê do injusto sistema legal dos brancos e completamente privados de qualquer segurança pessoal. Quando eles lograram superar esse temor, tornou-se um recurso de protesto político fundamental para chamar a atenção da nação” (Paiva, 2010, p. 120).

espaço vago pela Escravidão após a derrocada do projeto de *Reconstrução Radical*, ou “*Reconstrução Negra*”, como chama Du Bois¹⁶³. Angela Davis, inclusive, percebe nesse contexto que as novas articulações do racismo na criação de grupos supremacistas foi uma *contrarrevolução*¹⁶⁴ para impedir uma transição progressista mais radicalizada, que estava no horizonte. Neste mesmo sentido ela também articula a *função política do estupro sistematizado* contra mulheres negras, que serviu, ao mesmo tempo, como retórica legitimadora dos linchamentos contra homens negros¹⁶⁵.

O Movimento se definiu historicamente pelas *táticas de boicotes* às leis segregacionistas (em especial ao transporte coletivo de Montgomery, onde figuras como Rosa Parks e Martin Luther King Jr. foram alçados à relevância nacional), pelas “*marchas pela liberdade*”, e pela *tática da não-violência*, em demanda por igualdade jurídica, fim do segregacionismo e direito ao voto.

Ahmed Shawki (2017, p. 183) argumenta que a limitação a contestações legais e relativo atraso na organização desse movimento frente à organização do racismo em grupos

¹⁶³ Em *Black Reconstruction*, W.E.B Du Bois historiciza o processo de transição da escravidão para o racismo, mostrando como esse não se deu de forma natural e contínua, mas desde profundas contradições, conflitos, disputas e ida-e-vindas. Com o fim da Guerra Civil, homens negros do Sul tiveram acesso ao voto, ocuparam cargos políticos e começaram a experiência de uma educação pública chegando a fundar faculdades negras. Este momento da chamada Reconstrução, foi protagonizado por múltiplos e complexos conflitos de classe que envolviam uma burguesia fragmentada entre os industriais do Norte e grandes fazendeiros do Sul, e uma classe trabalhadora fraturada em raças que disputavam o mercado de trabalho. Essa intensa luta de classes, desencadeou uma unificação burguesa em torno da “contrarrevolução da propriedade” que deu fim à experiência da Reconstrução, levando junto a possibilidade de uma democracia nos EUA e dando lugar à “ditadura do capital” sob base racial agora institucionalizada e pulverizada na forma da ideologia dominante da supremacia branca. “*The United States was turned into a reactionary force. It became the cornerstone of that new imperialism which is subjecting the labor of yellow, brown and black peoples to the dictation of capitalism organized on a world basis; and it has not only brought nearer the revolution by which the power of capitalism is to be challenged, but also it is transforming the fight to the sinister aspect of a fight on racial lines embittered by awful memories*” (Du Bois. **Black Reconstruction in America**. New York: Harcourt, Brace and Company, 1935).

¹⁶⁴ “Quando falamos da KKK [Ku Klux Klan] como símbolo de toda uma estrutura racista, quando pensamos na segregação racial, em geral presumimos que ela tem origem na escravidão. Mas a Ku Klux Klan foi fundada depois da escravidão, certo? A segregação racial foi instituída após a escravidão, após a Reconstrução radical negra, em uma tentativa de administrar a população negra livre. Para as pessoas que haviam sido historicamente subjugadas e mantidas acorrentadas, o que significava, naquela época, ter a oportunidade de se expressar livremente? Bem, havia quem não quisesse ver isso. Havia quem quisesse trazer a escravidão de volta ao cenário. Mas muitas estratégias foram usadas no controle dos corpos negros livres. Se essas estratégias – tais como a violência associada à Ku Klux Klan e o sistema de contratação de pessoas encarceradas, que criou a base para a indústria da punição atual – não tivessem sido implementadas, se isso não tivesse acontecido, a população negra livre teria sido muito mais bem-sucedida em exigir democracia para todas as pessoas nos Estados Unidos” (Davis, 2018a, p. 108-109).

¹⁶⁵ “A acusação de estupro acabou por se tornar a mais poderosa entre as várias tentativas de legitimar os linchamentos de pessoas negras. A instituição do linchamento, por sua vez, complementada pelos contínuos estupros de mulheres negras, tornou-se um elemento essencial da estratégia de terror racista do pós-guerra. Dessa forma, a brutal exploração da força de trabalho negra estava garantida e, após a traição da Reconstrução, a dominação política do povo negro como um todo estava assegurada” (Davis, 2016, p. 181).

extremistas se deu pelo extermínio da esquerda revolucionária levado a cabo pelo *mccarthismo* das décadas anteriores e pela passividade, quiçá cumplicidade, que as direções dos movimentos negros tiveram com a perseguição política anticomunista.

Tem-se que o Movimento Pelos Direitos Civis foi o auge da luta negra. Pelo menos, para a *história oficial* estadunidense e sua *indústria cultural*. Davis argumenta que toda a potência do movimento foi imagetivamente capturada para caber dentro do estreito horizonte da lei, em suas palavras, em um discurso de 2013:

Dessa forma, permitam-me retornar a esse tema do movimento pela liberdade negra, o movimento pelos direitos civis. O movimento pela liberdade era amplo. Dizia respeito a transformar todo o país. Não tratava apenas da conquista de direitos civis dentro de uma estrutura que, em si, não mudaria. Tem havido uma tentativa de cooptar esse movimento com o propósito de criar uma memória histórica que se encaixe no quadro mais estreito dos direitos civis (2018a, p. 110).

Percebemos que Angela Davis utiliza constantemente o exemplo da *luta por direitos civis* para colocar um importante recado para os movimentos sociais em geral sobre as *potências e os limites estruturais da luta por direitos e disputa da lei*. E ela sempre faz suas críticas com o cuidado de enfatizar a importância da *luta por direitos civis*, e quando começa elogiosamente, termina por lembrar criticamente dos seus limites. É o que ela chama de “*estratégia dupla* de abordar a lei e reconhecer suas limitações” (2019b, p. 88).

O movimento pelos direitos civis conseguiu provocar enormes mudanças políticas que abriram portas para pessoas anteriormente excluídas do governo, das corporações, da educação, da moradia etc. Contudo, uma abordagem exclusivamente dos direitos civis — como a que o dr. King reconheceu antes de morrer — não pode por si só eliminar o racismo estrutural. O que o movimento pelos direitos civis fez, a meu ver, foi criar um novo terreno para propiciar novos questionamentos e rumar em novas direções. (2019b, p. 26-27)

Em entrevista de 2014, ao ser questionada se a persistência do racismo significava que o *movimento pelos direitos civis* havia falhado, ela respondeu:

Não acho que isso signifique que o movimento pelos direitos civis tenha fracassado. O movimento pelos direitos civis foi muito bem-sucedido naquilo que conquistou: a erradicação do racismo nas leis e a dissolução do aparato de segregação. Foi algo que aconteceu e cuja importância não devemos subestimar. O problema é que muitas vezes se presume que a erradicação do aparato legal seja equivalente à abolição do racismo. Mas o racismo persiste em uma estrutura que é muito mais extensa, mais ampla, do que a estrutura legal (2018a, p. 31-32).

Em um debate com a teoria política leninista, Bensaïd faz um discurso em defesa da *política como arte estratégica do contratempo*: “Cultivar todos os terrenos! Estar à espreita das saídas as mais imprevisíveis! Estar pronto para a brusca mudança das formas! Saber se apropriar de todas as armas! Tais são as máximas de uma política concebida como a arte do contratempo e das possibilidades efetivas de uma conjuntura determinada” (Bensaïd, 2014, p. 262).

Trago esta referência para pensar isso que Davis chama de “criar um novo terreno para propiciar novos questionamentos e rumar em novas direções” como sendo a percepção de como o movimento da luta da política mobiliza as lutas de classes a partir de saltos, de consciência e de organização política. A *luta por direitos civis* permitiu ao movimento negro avançar, educando seus ativistas para a capacidade política da organização coletiva, para a possibilidade de vitórias, colocando-o em “um novo terreno”, com novas contradições, demandas e táticas¹⁶⁶. Não à toa, o próprio reverendo Dr. King passou a rever suas próprias concepções liberais de raça, racismo e antirracismo¹⁶⁷, e a ala esquerda do movimento pelos direitos civis, a partir de suas caminhadas, deu origem ao movimento *Black Power*¹⁶⁸, que iria desaguar na formação do Partido dos Panteras Negras.

É com essa perspectiva em mente que Davis, ao fazer o balanço crítico das vitórias e limites do Movimento Pelos Direitos Civis, sempre traz em seguida que a limitação de um olhar liberal sobre a luta por direitos é *captura* de um movimento maior por liberdade do povo

¹⁶⁶ Esta perspectiva de que a luta social, com todas suas contradições, faz movimentar as estruturas da sociedade, em uma dialética social que produz novas contradições e um acúmulo herdado na tradição dos oprimidos e explorados que impulsiona novas lutas é constante na obra de Davis: “Mas uma coisa é certa: se as lutas do passado não tivessem emergido, se exteriorizado, cometido desobediência civil, batalhado e exercido sua influência para remodelar as relações humanas, nosso mundo estaria mais empobrecido material e espiritualmente, e com certeza não seríamos capazes de prosseguir hoje. Movimentos estudantis, movimentos pelos direitos civis, movimentos antiguerra, movimentos de mulheres, movimentos de gays e lésbicas, movimentos de solidariedade às lutas de libertação nacional na África, na Ásia, no Oriente Médio, na América Latina, todos contribuíram imensamente para tornar nosso mundo mais justo” (Davis, 2022, p. 190).

¹⁶⁷ “Em seu discurso na convenção da SCLC em 1967, ele declarou: ‘Nós devemos honestamente enfrentar o fato de que o movimento deve se dirigir para a questão de reestruturar a sociedade americana de conjunto. Há 40 milhões de pessoas pobres aqui. E um dia devemos perguntar: ‘Por que há 40 milhões de pobres na América?’ E quando você começa a fazer essa pergunta, você está levantando questões sobre o sistema econômico, sobre uma ampla distribuição de riquezas. Quando vocês fazem essa questão, você começa a questionar a economia capitalista (...) Quando digo questionar a sociedade como um todo, significa basicamente ver que o problema do racismo, o problema da exploração econômica e o problema da guerra estão ligados (...)’” (Shawki, 2017, p. 233).

¹⁶⁸ “Se, por um lado, os motins abalaram os liberais nortistas, por outro, representaram a mobilização de novas forças na luta pelos direitos civis e a cristalização de um novo ânimo político, melhor resumido pelo lema *Black Power*. Stokely Carmichael lançou o lema durante a passeata pelos direitos civis em 1966 no Mississippi” (Shawki, 2017, p. 226).

negro, expresso na luta não por *direitos formais*, mas por, assim caracterizado por ela, “*direitos concretos ou substantivos*”.

precisamos insistir em critérios diferentes para a democracia: direitos substantivos, bem como formais, o direito de se ver livre da violência, o direito ao emprego, à moradia, à saúde e à educação de qualidade. Em suma, concepções socialistas de democracia, em vez de capitalistas (2019b, p.96).

Ela articula então diferentes concepções de direito. Ela fala em “*direito formal*” quando as demandas dos movimentos sociais são reconhecidas pelo Estado e mobilizam transformações legislativas (ou jurisprudenciais, no caso estadunidense), sendo fruto de lutas por direitos políticos, civis e reformas institucionais.

Indo além do “*direito formal*”, ela traz a necessidade de se pautar em “*direitos concretos*”, que é correlato dos reais sentidos da liberdade para a luta negra. Poderiam, talvez, serem lidos como “*direitos sociais*”, mas correria o risco de repetir, na essência, o “*direito formal*”. Para Davis, demandas por trabalho, moradia, saúde e educação, não podem ser plenamente capturadas pelas *lentes jurídicas*, pois elas tensionam as contradições estruturais da sociedade capitalista.

Neste ponto, Davis tem o hábito de trazer como exemplo, fechando sua avaliação do Movimento Pelos Direitos Civis, o Programa de Dez Pontos do Partido dos Panteras Negras¹⁶⁹. Vejamos entrevista de 2014:

se percebia como uma série de limitações do movimento pelos direitos civis: nós precisávamos não só reivindicar direitos legais no interior da sociedade vigente, mas também exigir direitos concretos – emprego, moradia, saúde, educação etc. – e desafiar a própria estrutura da sociedade. Tais reivindicações – inclusive contra o aprisionamento racista, a violência policial e a exploração capitalista – foram resumidas no Programa dos Dez Pontos do Partido Panteras Negras (Davis, 2018a, p. 21).

O Partido dos Panteras Negras foi uma organização de esquerda radical formada em meio à ascensão da luta negra, com forte inspiração marxista, mais particularmente *maoísta*, *auto-organizada* de negros e negras, que disputaram a vanguarda do movimento negro da década de 60 a partir da crítica anticapitalista e horizonte revolucionário, e promoveram ações concretas de combate à brutalidade policial com monitoramento armado e serviços

¹⁶⁹ Em palestra de 2013: “Imagino como abordaremos, por exemplo, o Programa dos Dez Pontos do Partido Panteras Negras. Vou apenas resumir o Programa dos Dez Pontos, e vocês terão uma ideia do motivo pelo qual não são feitos esforços para garantir uma grande celebração dos cinquenta anos da organização(...)” (2018a, p. 73). Em outra palestra de 2013: “Então, era uma questão de educação gratuita, de assistência à saúde gratuita e de moradia a preço acessível. Era uma questão de pôr fim à ocupação policial racista nas comunidades negras. Essas eram algumas das demandas levantadas pelo Partido Panteras Negras” (2018a, p. 110).

comunitários, como alimentação e educação gratuitas nas comunidades negras (Shawki, 2017; Samyn, 2018).

Seu Programa político foi escrito pelos dirigentes Huey Newton e Bobby Seale, eles tinham em mãos uma jurisprudência da Suprema Corte da Califórnia sobre o *direito de acompanhamento civil da atividade policial* e a Declaração de Independência dos EUA, os quais eles usaram *taticamente* para reivindicar uma pretensa “tradição estadunidense de *resistência armada* ao despotismo estatal” (Samyn, 2018, p. 16-20).

O “pantera negra” Bobby Seale argumenta que pela natureza internacionalista e proletária de combate radical ao capitalismo em todos os seus níveis de opressão exercidos nos EUA (por ricos exploradores, políticos enganadores e policiais fascistas), o BBP era especialmente perseguidos pelas instituições burguesas:

Por causa desse programa, nós temos prisioneiros políticos. Temos membros mortos. Temos uma guerra em andamento. A guerra começou há 400 anos, e a guerra deve ter fim. E apenas porque nós avançamos continuamente para implementar a Plataforma e o Programa de Dez Pontos; porque nos atemos ao fato de que receberemos, através de toda a luta, algum tipo de liberdade, dignidade e justiça, o décimo ponto será realizado. No número dez, dizemos que queremos alguma terra, algum pão, alguma moradia, alguma educação, algumas roupas, alguma justiça e alguma paz. Por causa disso, parece que nós morreremos; parece que seremos exilados, e parece que teremos prisioneiros políticos (Seale, 2018, p. 318-319).

Em resumo, o Programa de Dez Pontos demandava para o povo negro liberdade, pleno emprego, reparação econômica pela escravidão, moradias decentes, educação crítica, isenção do serviço militar, fim da brutalidade policial e genocídio (aqui reivindicando taticamente a 2ª Emenda da Constituição para a legitimação da autodefesa armada), libertação de todos os presos, institucionalização de um “tribunal do júri” negro, terra, pão, moradia, educação, vestimenta, justiça e paz (Partido dos Panteras Negras, 2016). Angela Davis percebe que essas pautas diferem do que ficou registrado como sendo a *luta por direitos civis*, por demandarem “liberdade concreta”, mostrando que a luta por direitos tensiona as contradições do capitalismo e a luta de classes se promovida desde um horizonte *estratégico* concretamente libertador.

Em *Mulheres, Raça e Classe*, Davis traz um ótimo exemplo histórico de demanda por direito concreto a partir das lutas negras pós-Emancipação pelo *direito à educação*. Libertos, o povo negro entendeu rapidamente que deveriam “lutar pela terra, teriam de lutar pelo poder político. E, depois de séculos de privação educacional, reivindicariam com ardor o direito de satisfazer seu profundo desejo de aprender” (2016, p. 110). Ela traz exemplos de *petições* pelo direito de frequentar escolas, da experiência da Escola Katy Ferguson para Pobres e da luta de

professoras brancas pelo direito de meninas negras ao ensino escolar, marcando a *luta por educação* do povo negro como uma grande história de sororidade concreta.

Outro exemplo é a leitura crítica que Angela Davis faz da *luta pelo sufrágio feminino*. Diferente da demanda por voto trazida pelas primeiras sufragistas, mulheres brancas de classe média que lutaram pela abolição, mas que, aos poucos, foram capturadas pelo racismo que se rearticulou com o fim da escravidão, mulheres negras viam na luta por *sufrágio negro*, que tensionava a luta das mulheres sufragistas, uma necessidade de sobrevivência do povo negro frente aos linchamentos racistas, e mulheres operárias não tinham nenhuma ilusão quanto ao poder do voto, afinal, “seus pais, irmãos, maridos e filhos que exerciam o direito de voto continuavam a ser miseravelmente explorados por seus ricos empregadores. A igualdade política não abriu a porta da igualdade econômica” (2016, p. 144). A luta pelo sufrágio feminino passa a ganhar força no movimento de mulheres operárias também por uma questão de sobrevivência, demonstrando um amadurecimento da compreensão de uso político e tático do direito ao voto como ferramenta da luta operária:

Quando as mulheres da indústria de confecções de Nova York entraram em greve durante o inverno de 1909-1910, no famoso “Levante das 20 mil”, o voto começou a adquirir particular relevância para a luta das trabalhadoras. Como as líderes operárias começaram a argumentar, as trabalhadoras poderiam usar o voto para exigir salários mais altos e melhores condições de trabalho. O sufrágio feminino poderia servir como uma arma poderosa na luta de classes. (...). Em outras palavras, as trabalhadoras precisavam do voto a fim de garantir sua sobrevivência. (...) Uma proeminente integrante da Liga pelo Sufrágio de Nova York, Leonora O’Reilly, elaborou uma poderosa defesa trabalhista do direito da mulher ao voto (2016, p. 145-146)

Ainda sobre o *lugar das eleições* na luta de classes, Davis constantemente faz análise seguindo o mesmo método de crítica e reivindicação *tática*, para colocar os limites estruturais e liberais da disputa eleitoral ao mesmo tempo que aponta as potências de *catapultar* movimentos de campanha eleitoral e vontade popular de mudanças e em movimentos sociais organizados. Em palestra para conferência do movimento LGBTQIA+, de 2008, em pleno efervescer da vitória eleitoral de Barack Obama, Angela Davis defendeu:

Portanto, o voto pela mudança deve ser complementado pela defesa e a organização da mudança – por uma mudança radical. Não quero dar a entender que subestimo o poder do voto, especialmente porque as estratégias legislativas têm sido fundamentais para a busca de justiça para as comunidades LGBTQIA+. No entanto, mesmo que precisemos desesperadamente dessas soluções e seguranças que podem ser garantidas por lei, não podemos depender apenas da lei como solução para o problema da homofobia (2022, p. 191).

Diretamente ligada à diferenciação entre demandas por “*direitos formas* e direitos *concretos*”, vemos também que há em Davis uma *dimensão tático-pedagógica do direito*. Percebendo na luta política por direitos e na reforma por leis protetivas um momento importante da luta de classes. Porém que deve ser analisada criticamente frente aos limites estruturais do *direito formal* e apenas usada politicamente se para encampar “objetivos progressistas” e “movimentos e campanhas populares”. É aqui que percebemos em Davis uma (ii) *instrumentalização política dos direitos humanos*.

Em seus discursos de solidariedade à luta por libertação da Palestina, e entrevistas e textos sobre *abolicionismo prisional*, Davis constantemente tem que mediar com o *ativismo internacional dos direitos humanos*. Neste debate, na mesma linha, ela busca ressaltar sempre a importância dos instrumentos dos *direitos humanos*, porém se utilizados dentro de um contexto maior de luta política anticapitalista e de defesa da *humanidade concreta*. Em entrevistas de 2005, ela deixa às claras esta posição:

Os instrumentos dos direitos humanos podem ser ferramentas estratégicas na luta pela justiça global. Mas não podemos ignorar os processos maiores, como o movimento do capital global, que agride populações inteiras. Campanhas em defesa dos direitos dos imigrantes em centros urbanos pós-coloniais da Europa e dos EUA têm que insistir nos direitos humanos dos imigrantes africanos, latino-americanos, asiáticos e árabes. Ao mesmo tempo, é importante falar abertamente contra o impacto do capitalismo global como motivação central — embora não única — que faz com que as pessoas atravessem as fronteiras. Esse é o maior desafio para os ativistas dos direitos humanos hoje (2019b, p.87-88).

Ainda que ela tenha utilizado a expressão “*estratégica*”, é facilmente perceptível que ela o faz ressaltando o caráter ferramental (“ferramentas estratégicas) como sinônimo de “*tático, estratégia e planejamento*”. Afinal, a proposta é exatamente de criticar a crença absoluta no progresso dos direitos humanos como um fim em si mesmo, e percebê-lo, pois, como uma “ferramenta estratégica” muito útil desde uma perspectiva de *uso tático* em prol de um horizonte de emancipação humana.

Angela Davis critica a lei, o direito e os direitos humanos como finalidade das lutas, mas defende que seu uso político para tensionar as contradições do capitalismo e racismo estrutural e impulsionar processos de mobilização de oprimidos e explorados no mundo todo. Sintetiza perfeitamente o argumento aqui trabalhado:

A lição que se pode tirar disso tudo é que precisamos encontrar maneiras de contestar a autoridade absoluta da lei. *Podemos formular a seguinte pergunta: de que forma fazemos uso da lei como veículo de mudanças progressistas, enquanto simultaneamente enfatizamos o reconhecimento dos limites da lei*

— *os limites do direito nacional, assim como do direito internacional?* Por exemplo, argumentamos naturalmente que a justiça e a igualdade são necessariamente produzidas por intermédio da lei. Mas a lei não pode por si só criar a justiça e a igualdade. Aqui nos Estados Unidos, trinta anos depois da promulgação do que foi considerada a legislação sem precedentes dos direitos civis, ainda estamos atormentados com muitos dos mesmos problemas de desigualdade em relação a economia, raça e gênero. Em muitos casos, eles estão ainda mais entrincheirados na ordem social. *Existem maneiras pelas quais as leis podem, com êxito, ser aceitas estrategicamente e possibilitar movimentos e campanhas populares* (2019b, p. 86)(grifos nossos).

Com este nosso olhar de pesquisador, que já percebeu em Davis uma refinada diferenciação entre o que é *direito formal*, capturado e limitado à sua juridicidade, e “*direito concreto*”, político e fruto da auto-organização das lutas sociais ou, como ela sempre se refere, “*comunidades em luta*”; notamos ainda um particular e insurgente (iii) *concepção de direito de greve*. Observamos dois momentos: uma breve referência que ela faz à “*greve geral negra*” que aboliu a escravidão no Sul estadunidense; e o seu chamado para a Greve Mundial de Mulheres de 2017.

Gustavo Seferian (2017) argumenta contra a retórica que percebe o “Direito de Greve” como concessão das classes proprietárias, reduzindo assim o seu potencial político-revolucionário, como se as classes trabalhadoras, ao exercerem e demandarem sua liberdade política de exercer movimentos grevistas demandassem sua regulamentação jurídica. Ele contrapõe o Direito do Trabalho, assim, enquanto exercício histórico de liberdade e afirmação das classes trabalhadoras, ao que ele chama de Direito do Capital, esta específica *forma jurídica* burguesa que regulamenta a greve¹⁷⁰.

Ele faz referência à concepção de “*greve geral revolucionária*”¹⁷¹, de Walter Benjamin, para perceber como o exercício da greve é uma afirmação da *violência de classe* que, a depender das condições objetivas e subjetivas do movimento grevista, ultrapassa os limites da regulamentação jurídica entrando invariavelmente em conflito com o “*direito de*

¹⁷⁰ “Aos nossos olhos, o Direito de Greve, que guarda em si a particularidade de ser uma liberdade tipicamente burguesa voltada ao interesse proletário, é um Direito Trabalhista. Uma liberdade para a consumação desse fato mais que social, político, de afirmação de poder classista e de grande potência insurrecional. Já a regulamentação da greve, que impõe limites, cerceia categorias a exercer o direito, estabelece temporalidades e rigores formais para deflagração, é um Direito do Capital. A captura pelo direito – que de fato pode acontecer, e acontece, ainda que não por inescapáveis determinações estruturais – não se dá por meio da ação reivindicatória proletária, mas como resposta classista da burguesia frente a demanda de trabalhadoras e trabalhadores” (Seferian, 2017, p. 154)

¹⁷¹ “A greve, ação essencial de afirmação de violência pelas classes trabalhadoras⁴⁸¹, passa então a não ser tolerada. Assim, “evidencia-se uma contradição objetiva apenas na situação de direito, mas não uma contradição lógica no direito, quando, sob determinadas condições, o direito reage aos grevistas, enquanto praticantes da violência, com violência” (Seferian, 2017, p. 168).

greve”. Também se remete a Rosa Luxemburgo para defender a dimensão da “*greve insurrecional de massas*”¹⁷² como exercício da auto-organização da insurgência classista, que prescindiu de suas instituições¹⁷³.

Nesse sentido, Danilo Corregliano (2018), percebe a existência e intensificação de “*greves por fora*”, que tensionam com os limites da regulamentação jurídica se fazendo à revelia das direções sindicais - ou mesmo sem instituição sindical - citando os “levantes de junho”, a greve dos garis do Rio de Janeiro, greves de motoristas, cobradores e trabalhadores terceirizados. As “*greves por fora*”, pois, representariam uma “crítica prática aos modos com que os conflitos coletivos do trabalho vêm sendo encaminhados pelos sindicatos. Por mais que o Estado tente capturar todas as esferas da atuação sindical, sempre haverá um excesso que tentará escapar dos sistemas de controle e moderação” (Corregliano, 2018, p. 349).

Ainda, se a greve se torna instrumento privilegiado do proletariado, a este não se resume. Por isso Seferian se refere constantemente às experiências grevistas das “*classes trabalhadoras*”, que tem na participação de seu segmento proletário, de fato, papel imprescindível para saltos revolucionários. Chega a se referir à Greve Mundial de Mulheres, 2017, ao *Breque dos APPs*, de 2020, e às “*greves sanitárias*”, no contexto da pandemia da COVID-19, e trabalha mais detidamente com a Greve Global pelo Clima, de 2020¹⁷⁴.

Com esta perspectiva, é dado relevante o fato de Angela Davis fazer referência, em discurso de 2013, à obra de Du Bois, em meio à defesa de que a abolição da escravidão nos Estados Unidos da América não foi obra da canetada de Abraham Lincoln, mas, antes, resultado de uma Guerra Civil que só colocou o fim da escravidão como pauta a partir de uma “*greve geral*” dos trabalhadores negros do sul.

¹⁷² “Trata-se sim de uma greve geral insurrecional ou revolucionária, na melhor acepção defendida por Rosa Luxemburgo. Uma greve que “não é um meio astuto, inventado para reforçar o efeito da luta proletária, mas é o modo de movimentação da massa proletária, a forma de expressão da luta proletária na revolução” (Seferian, 2017, p. 488).”

¹⁷³ Em outro momento, em nota-de-rodapé, Seferian também reforça: “Pode-se notar não só uma crescente dessa curva de greves, mas também uma relevante alteração na própria dinâmica do movimento de trabalhadoras e trabalhadores, com a crescente mobilização de categorias às margens das burocracias sindicais e à revelia de seus “sindicatos oficiais”, conduzindo greves que inclusive resultaram em vitórias econômicas e políticas, como se pode denotar, por exemplo, da greve de garis no Rio de Janeiro em 2014, das condutoras e condutores em Porto Alegre e São Paulo em 2015, e das arte-educadoras e educadores das Fábricas de Cultura em São Paulo, em 2016” (Seferian, 2017, p. 62).

¹⁷⁴ “Que possamos com todas as experiências de reinvenção da greve —e tomando os exemplos trazidos no texto, mas sobretudo a Greve Global pelo Clima —, de todo complementares e jamais sobrepostas, seguir apontando que a luta unitária dos trabalhadores e trabalhadoras, oprimidos e oprimidas, contra esta lógica sistêmica produtivista e destrutiva não comporta reformas salvadoras ou saídas endógenas, senão sua completa subversão revolucionária” (Seferian, 2020, p. 10).

Nesse contexto, eu gostaria de evocar W. E. B. Du Bois e o quarto capítulo de *Black Reconstruction in America* [Reconstrução negra nos Estados Unidos], que definiu o resultado da Proclamação de Emancipação como uma greve geral. Ele utiliza o vocabulário do movimento operário. E, de fato, esse capítulo, “*The General Strike*” [A greve geral], é descrito da seguinte maneira: “Como a Guerra Civil significou emancipação e como o trabalhador negro venceu a guerra com uma greve geral que transferiu seu trabalho de um proprietário de terras confederado para o invasor do norte, em cujas fileiras do Exército os trabalhadores começaram a ser organizados como uma nova força de trabalho”¹⁷⁵. Assim, Du Bois afirma que a retirada e a concessão de mão de obra pelas pessoas escravizadas venceram a guerra. E aquilo que ele chama de “esse exército de mão de obra em greve” acabou por fornecer os 200 mil soldados “cuja evidente habilidade de lutar decidiu a guerra”. Entre tais soldados estavam mulheres como Harriet Tubman, que foi combatente, espã e teve de lutar por muitos anos a fim de receber, mais tarde, uma pensão militar. Depois da guerra, encontramos uma das épocas mais sombrias da história dos Estados Unidos. Trata-se do período da Reconstrução radical, que certamente continua sendo o mais radical de toda a história dos Estados Unidos da América (Davis, 2018a, 72).

Neste capítulo ao qual Davis faz referência, Du Bois mostra que o andamento da Guerra Civil caminhava para uma vitória do Sul, até que o Norte observou que a proposta de fim da escravidão poderia mobilizar trabalhadores negros do Sul a serem o fator decisivo na balança. O fato de possuírem trabalhadores escravizados trabalhando em suas lavouras é o que permitia que o exército confederado tivesse constante reposição de suprimentos. Além disso, eram 4 milhões de negros escravizados que poderiam se somar ao Exército da União. Em seu texto, Du Bois faz questão de não relegar a greve geral ao estratagema da União, argumentando que os trabalhadores negros do Sul estavam atentos aos sinais, se articulando, observando e analisando a situação em que viviam, à espera do momento certo em que visualizaram a brecha para largarem os arados do Sul e se armarem com o Norte. Assim, infligiram o *duplo golpe* fatal aos confederados:

Transformando-se de repente de um problema de plantações abandonadas e escravos capturados enquanto eram usados pelo inimigo para fins militares, o movimento tornou-se uma greve geral contra o sistema escravista por parte de todos que encontravam oportunidade. Os pequenos fluxos de fugitivos aumentaram para uma inundação. Uma vez iniciada, a greve geral de negros e brancos prosseguiu louca e implacavelmente como uma grande saga (1935, p. 63-64, tradução nossa¹⁷⁶).

¹⁷⁵ “*How the Civil War meant emancipation and how the black worker won the war by a general strike which transferred his labor from the Confederate planter to the Northern invader, in whose army lines workers began to be organized as a new labor force*” (Du Bois, 1935, p.55).

¹⁷⁶ “*Transforming itself suddenly from a problem of abandoned plantations and slaves captured while being used by the enemy for military purposes, the movement became a general strike against the slave system on the part of all who could find opportunity. The trickling streams of fugitives swelled to a flood. Once begun, the general strike of black and white went madly and relentlessly on like some great saga*”.

Gustavo Seferian observa que a greve é uma expressão especificamente capitalista, onde o trabalho assalariado se hegemoniza, sendo assim, particular instrumento das classes trabalhadoras subsumidas ao capital:

A greve, desse modo, não se confunde com ações insurrecionais auto-organizadas –em resistência ou ofensiva –de trabalhadoras e trabalhadores explorados sob outros modos de produção, ou mesmo em sociedades funcionalizadas pelo capitalismo em que as formas de produção capitalistas –sobretudo o assalariamento –não se colocavam como dominantes. Daí que Spartacus não organizou uma greve de escravizados em Roma, Thomas Müntzer e os camponeses anabatistas não se portaram em parede, e as “rebeliões das senzalas” -para tomarmos da expressão de Clóvis Moura do mesmo modo não se constituíam como greves (2020, p. 02-03).

Porém¹⁷⁷, falar em “greve” na situação de trabalhadores escravizados, no particular contexto de Guerra Civil nos EUA, nos parece ser possível a partir de uma compreensão da escravidão no Sul como reflexo do *desenvolvimento desigual e combinado* do capitalismo global em que as classes proprietárias lançam mão, e combinam, diferentes regimes de exploração do trabalho. A mão de obra escravizada convivia, e se combinava, com a mão de obra assalariada em uma sociedade regulada pela escravidão moderna que existia para alimentar os processos de industrialização europeu e do próprio Norte. A contradição estrutural entre assalariamento e escravização era expressão mesma da contradição do capital e das disputas intraburguesas que eclodiram em forma de *guerra civil*. Talvez, a abertura histórica que nos possibilite, junto com Davis e Du Bois, falar em “*greve geral de escravizados*”, seja possível pelo particular contexto em que as formas de produção capitalista, e seu assalariamento, tendiam para a hegemonia do capitalismo estadunidense, expresso, enfim, pelo completar de sua revolução burguesa iniciada pela Independência.

Outro ponto também pode ser das diferenças de sentido que o termo em inglês oferece. Greve se traduz com *strike*. Significa “*ataque, golpe*”. Possibilitando um uso mais imediato de greve como ofensiva das classes trabalhadoras. Gustavo Seferian, em diálogo direto, nos atentou para essa possibilidade de leitura. Vejamos como o professor Marco Túlio Viana¹⁷⁸ percebe os diferentes sentidos de greve desde uma *análise etimológica*:

¹⁷⁷ Importante notar que Seferian também reconhece a possibilidade de greve de trabalhadores escravizados em diferente contexto de objetivação capitalista em sociedade marcada pelo trabalho escravizado ao se referir à greve negra de 1857, protagonizada pelos escravos de ganho da Bahia (2020, p. 03).

¹⁷⁸ Em outro momento, buscando conceituar greve, em sentido amplo: “Greve, a nosso ver, é a ruptura do cotidiano da prestação de serviços. Assim, o conceito abrangerá greves com a *de zelo*, mas não atos como o de sabotagem” (Viana, 1996, p. 285).

Em inglês, greve é *strike* – que se traduz pelo substantivo “ataque” e pelos verbos “golpear”, “bater”, “chocar-se”. Em espanhol, é *huelga* – que entre outras coisas significa “folga, férias, descanso, folguedo”; e tem a mesma raiz de *huelgo*, que se traduz por “fôlego, alento”. Em italiano, greve é *sciopero* – que tem o mesmo prefixo de *sciolto*, “livre de ligações, de vínculos”. Na verdade, e para dizer pouco, a greve é tudo isso ao mesmo tempo. É *strike* enquanto violência. Golpeia o contrato de trabalho, pois questiona o que foi ajustado e desobriga o empregado de sua prestação principal. Daí por quê, no campo do trabalho subordinado, o conteúdo dos acordos é sempre precário - resultado da natureza anatomicamente conflitual das relações. Tal como acontece, em certa medida, com o seu contrário – o poder diretivo – a greve sempre surpreende, ainda que esperada; e tanto incita quanto irrita, mesmo se rotineira. Em outras palavras, choca. Mas a greve também é *huelga*: um momento de tomar fôlego, espécie de parênteses na rotina do trabalho. O trabalhador se desprende – ainda que não de todo - do poder de comando. Entre nós, nos últimos anos da ditadura, a greve libertava os trabalhadores não só da cadeia de montagem, mas de um clima difuso de ameaças. Por isso, nascia não apenas por razões econômicas, mas “da necessidade que o trabalhador tem de respirar”. Tudo isso faz com que o não-trabalho tenha também o sabor de um *folguedo*. Quanto maior a opressão no trabalho, maior a alegria na greve, qualquer que venha a ser o seu resultado. A propósito, não custa lembrar os bailes, piqueniques e peças teatrais que os nossos anarquistas usavam não só para atrair e conscientizar os outros trabalhadores, como para festejar as suas greves. Ou a marcha italiana em defesa da estabilidade, que há alguns anos reuniu mais de um milhão de pessoas em Roma, numa manifestação ao mesmo tempo política e lúdica. No mesmo sentido, greve é *sciopero*, que lembra “solto”. É a liberdade que volta, não obstante mitigada, temporária e sobretudo contraditória: em termos reais, o trabalhador se coloca fora do contrato, ainda que formalmente dentro dele, e para reentrar nele em seguida (Viana, 2007, p. 246-247).

Fortalecendo ainda mais a *compreensão extralegal de “greve por fora”*, Angela Davis liderou o chamado que deu origem à Greve Internacional de Mulheres, de 2017.

Em janeiro de 2017, um dia após a posse do presidente eleito, ultraliberal e de extrema direita, Donald Trump, o movimento feminista estadunidense ocupou as ruas de todo o país, com *solidariedade internacional*¹⁷⁹, para dar o recado de que haveria resistência, e que seria protagonizada pelo movimento de mulheres. Entre as milhares de vozes que ecoaram, a de Angela Davis foi especialmente impactante. Em discurso na marcha de Washington¹⁸⁰, Davis politizou a manifestação fazendo referência à luta indígena, negra, LGBTQIA+ (em especial ao movimento trans, fazendo referência direta às mulheres trans negras), palestina e anticapitalista. Denunciou a islamofobia, o antissemitismo, a misoginia e xenofobia. Tudo isso

¹⁷⁹ 'Construa pontes, não muros': Marcha das Mulheres reúne milhares contra Trump ao redor do mundo. 2017. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/internacional-38704508>. Acesso em 05 de fevereiro de 2024.

¹⁸⁰ *Watch legendary activist Angela Davis rally Women's March on Washington*. 2017. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=TTB-m2NxWzA>. Acesso em 05 de fevereiro de 2024.

em uma fala *agitativa* de pouco mais de cinco minutos que conseguiu trazer a dimensão de *totalidade* que a luta internacional das mulheres estava travando e ainda fazer o chamado:

Nos próximos meses e anos nós estamos convocadas a intensificar nossas demandas por justiça social e nos tornarmos mais militantes em nossa defesa das populações vulneráveis. Aqueles que ainda defendem a supremacia masculina branca e hétero-patriarcal devem ter cuidado! Os próximos 1459 dias da gestão Trump serão 1459 dias de resistência: Resistência nas ruas, nas escolas, no trabalho, resistência em nossa arte e em nossa música (Davis, 2017).

A convocação estava feita, e poucos dias depois, foi publicado o Manifesto *Beyond Lean-In: For a feminism for the 99% and a militant international strike on march 8*, na Revista Viewpoint¹⁸¹, assinado pelas militantes Linda Martín Alcoff, Cinzia Arruzza, Tithi Bhattacharya, Nancy Fraser, Keeanga-Yamahtta Taylor, Rasmea Yousef Odeh e Angela Davis. O manifesto acusa a violência doméstica, de Estado e do mercado capitalista; a discriminação contra mulheres lésbicas e trans, imigrantes, o encarceramento em massa e a proibição do aborto e falta de acesso a cuidados básicos onde ele é legalizado. O manifesto representa explicitamente uma grande ofensiva frente ao avanço do neoliberalismo e disputa do movimento feminista desde uma perspectiva classista, antirracista e antiLGBTfóbico. A luta feminista, na teoria e prática, combinaria:

lutas contra a violência masculina com oposição à informalização do trabalho e à desigualdade salarial, ao mesmo tempo em que se opõem as políticas de homofobia, transfobia e xenofobia. Juntas, eles anunciam um novo movimento feminista internacional com uma agenda expandida – ao mesmo tempo antirracista, anti-imperialista, antiheterossexista e antineoliberal (...) juntemo-nos em 8 de março para fazer greves, atos, marchas e protestos. Usemos a ocasião deste dia internacional de ação para acertar as contas com o feminismo do “faça acontecer” e construir em seu lugar um feminismo para os 99%, um feminismo de base, anticapitalista; um feminismo solidário com as trabalhadoras, suas famílias e aliados em todo o mundo¹⁸².

Dois anos depois, o conteúdo do manifesto de 2017 foi trabalhado, afiliando-se mais organicamente à “teoria da reprodução social”¹⁸³, e lançando mão de bases teóricas para

¹⁸¹ Disponível em: <https://viewpointmag.com/2017/02/03/beyond-lean-in-for-a-feminism-of-the-99-and-a-militant-international-strike-on-march-8/>. Acesso em 05 de fevereiro de 2024.

¹⁸² Por uma Greve Internacional militante no 8 de março. Disponível em: <https://blogdaboitempo.com.br/2017/02/07/por-uma-greve-internacional-militante-no-8-de-marco/>. Acesso em 05 de fevereiro de 2024.

¹⁸³ Segundo Bárbara Machado: “Nos anos 1980, feministas marxistas pioneiras procuraram superar a análise de capitalismo e sexismo como sistemas duais, procurando incluir as dimensões da produção e da reprodução em uma teoria unitária. Para tanto, buscou-se considerar a relação entre o trabalho dispensado para produzir mercadoria e o trabalho dispensado para produzir pessoas como parte da totalidade sistêmica do capitalismo,

compreensão do capitalismo global e da divisão do trabalho desde a perspectiva analítica do *feminismo marxista*. Publicado em 2019, o manifesto *Feminismo para os 99%*, já não leva a autoria e assinatura de Angela Davis, mas contribui para nossa análise trazendo como o movimento da Greve Internacional de Mulheres alargou as possibilidades do instrumento da greve, tanto frente à sua captura jurídico liberal, quanto à compreensão de trabalho que o resume à sua forma de trabalho assalariado:

esse movimento emergente inventou novas formas de greve e impregnou o modelo da greve em si com um novo tipo de política. Ao conjugar a paralisação do trabalho com marchas, manifestações, fechamento de pequenos comércios, bloqueios e boicotes, o movimento está renovando o repertório de ações de greve, amplo no passado, mas drasticamente reduzido por uma ofensiva neoliberal de décadas de duração. Ao mesmo tempo, essa nova onda democratiza as greves e expande sua abrangência – acima de tudo, por ampliar a própria ideia do que é considerado “trabalho”. Recusando-se a limitar essa categoria ao trabalho assalariado, o ativismo das mulheres grevistas também bate em retirada do trabalho doméstico, do sexo e dos sorrisos. Ao tornar visível o papel indispensável desempenhado pelo trabalho determinado pelo gênero e não remunerado na sociedade capitalista, esse ativismo chama atenção para atividades das quais o capital se beneficia, mas pelas quais não paga. E, no que diz respeito a trabalho remunerado, as grevistas adotam uma visão abrangente sobre o que é considerado questão trabalhista. Longe de se concentrar apenas em salários e jornadas, elas também têm como alvo o assédio e a agressão sexual, as barreiras à justiça reprodutiva e a repressão ao direito de greve (Arruzza; Bhattacharya; Frase, 2019, p. 24-25).

Mundialmente reconhecida, então, pela sua participação militante orgânica no movimento feminista, principalmente do *feminismo negro*, Davis é também uma consagrada militante pelo fim das prisões, sendo provavelmente a maior porta voz da luta política pelo *desencarceramento* na atualidade. Sua (iv) *crítica ao complexo industrial-prisional*, permanentemente mediada pela concreta luta política, nos dão dados importantes de sua leitura sobre as contradições entre reforma e revolução desde a perspectiva de uma *estratégia abolicionista* que tensiona o os limites estruturais do direito¹⁸⁴.

Como Angela Davis organiza toda sua obra com base no *pensamento estratégico*, aqui não seria diferente. Ela fala em “*complexo industrial-prisional*”, utilizando do termo que foi empregado inicialmente por Mike Davis, para fazer rima teórico-política com a categoria de “*complexo industrial-militar*”, já mais divulgada na academia e ativismo. Segundo ela, ambos

ampliando e complexificando, assim, o conceito de trabalho. Essa ampliação está na base do que se tem chamado de teoria da reprodução social” (Machado, 2018, p. 31).

¹⁸⁴ “A indústria carcerária e o Judiciário fazem parte do mesmo sistema: leis, cumprimento das leis e punição” (Davis, 2019b, p. 38).

são simbioses que se retroalimentam com base na massiva injeção de recursos públicos, lucros exorbitantes para a indústria e controle de populações por meio da violência¹⁸⁵.

Dessa forma, Angela Davis explica a instituição da prisão desde a *totalidade*, reivindicando uma *análise estrutural e materialista* que percebe na indústria da punição a mais evidente articulação sistêmica entre economia, política, ideologia, racismo e sexismo. As grandes contribuições de Davis para a criminologia crítica, nos parece, figuram nas questões de como ela analisa, pois, as formas que *gênero*¹⁸⁶ e *raça*¹⁸⁷ estruturam o sistema prisional ao mesmo tempo que são reforçados por ela.

Analisando o fim da escravidão, a derrota da *Reconstrução Negra* e ascensão do *racismo estrutural*, Davis percebe que a prisão se combina com o sistema punitivo da própria escravidão, acusando, por exemplo, a prática da “*servidão involuntária*” seguir sendo legal para fins punitivos, criando um exército de mão-de-obra disponível para o processo de industrialização do Sul¹⁸⁸. A literal manutenção das “correntes e chicotes” das prisões era um exemplo simbólico de como o sistema prisional seguiu como continuidade de uma tradição que articula escravidão, linchamentos e segregacionismo.

No mesmo sentido, Davis inverte o estudo sobre “*mulheres e prisões*” para colocar o gênero como estruturante dessa instituição. Ela historiciza o processo de criminalização de mulheres, que passa pela predominância da atuação punitiva das instituições psiquiátricas¹⁸⁹ (insanidade como categoria profundamente marcada pelo gênero, qualificando a situação de mulheres em conflito com a lei, e pela raça, já que para brancas seria consideradas insanas,

¹⁸⁵ “Primeiro, eu devo informar que o uso da expressão complexo industrial-prisional por acadêmicos, ativistas e outros tem sido estratégico, criado precisamente para fazer eco ao termo complexo industrial-militar. Quando se considera a dimensão com que ambos os complexos obtêm lucro enquanto produzem meios de mutilar e matar seres humanos, e devorar recursos públicos, as semelhanças básicas tornam-se evidentes” (Davis, 2019b, p. 35-36).

¹⁸⁶ “Pesquisas e estratégias de organização progressistas devem reconhecer que o caráter profundamente influenciado pelo gênero da punição ao mesmo tempo reflete e consolida ainda mais a estrutura de gênero da sociedade como um todo” (Davis, 2018b, p. 52).

¹⁸⁷ “O racismo alimenta a manutenção, a reprodução e a expansão do complexo industrial-prisional” (Davis, 2018a, P. 63). “O discurso da lei e da ordem é racista, o sistema penal existente foi profundamente definido pelo racismo histórico. Polícia, tribunais e prisões são exemplos dramáticos de racismo institucional”. (Davis, 2022, p. 44)

¹⁸⁸ “Com a aprovação da Décima Terceira Emenda à Constituição, a escravidão e a servidão involuntária foram presumidamente abolidas. No entanto, havia uma exceção significativa. Na redação da emenda, a escravidão e a servidão involuntária foram abolidas “exceto como punição por crime, pelo qual a parte deve ter sido justamente condenada” (Davis, 2018b, p. 25).

¹⁸⁹ “Enquanto as cadeias e as prisões têm sido instituições dominantes no controle dos homens, as instituições psiquiátricas têm servido a um propósito similar no que diz respeito às mulheres. Ou seja, os homens delinquentes eram tidos como criminosos, enquanto as mulheres delinquentes eram tidas como insanas” (Davis, 2018b, p. 56).

enquanto negras e latinas criminosas). A forma de punição também seria diferente, sendo uma extensão da violência doméstica e sexual (seguindo também tradição da escravidão), Davis então segue denunciando a institucionalização da violência sexual nas prisões e a prática da “revista íntima” como abuso sexual¹⁹⁰. As diferenças na forma de punir tomam a tarefa então de reafirmar o *gênero* e o *local da mulher* na sociedade capitalista e patriarcal.

Ainda, Davis defende o aspecto industrial da prisão, tanto pela sua história de formação como uma específica forma de punir da sociedade capitalista, onde a abstração universal da medida de tempo passa a reger as instituições¹⁹¹, mas também pela sua permanente articulação com o capital industrial, se construindo como uma “*indústria da pena*” que movimento diferentes setores do mercado, como da construção civil, farmacêutica, tecnológica, armamentista, midiática e prestação de serviços. Assim, ainda que os casos crescentes de privatização deixam isso mais nítido, as próprias prisões estatais cumprem esse papel de aquecimento industrial¹⁹².

Contra este *complexo industrial-carcerário* que Davis se articula enquanto militante abolicionista, lançando mão de duas principais reflexões sobre *tática e estratégia* que fazem as devidas mediações entre crítica estrutural do direito e seus *usos políticos*.

Nesta questão, Angela Davis é resoluta: o movimento pela *reforma prisional* pouco ajuda, quiçá atrapalha, a luta pelo *desencarceramento*: “É por isso que sempre tento me dissociar, como outras pessoas que lutam pela abolição prisional, do movimento de reforma prisional” (Davis, 2022, p. 107). Afinal, a própria prisão é criada como uma reforma humanista frente às formas mais cruéis de tortura e morte em praças públicas¹⁹³. Neste sentido ela tem se dedicado com centralidade a defender que o *movimento de reforma prisional* erra porque tem

¹⁹⁰ “Como os ativistas e as próprias prisioneiras apontaram, o Estado está diretamente implicado nessa rotineirização do abuso sexual, tanto ao permitir as condições que tornam as mulheres vulneráveis à coerção sexual explícita imposta pelos guardas e por outros funcionários da prisão quanto ao incorporar, nas políticas de rotina, práticas como a revista corporal e o exame de cavidades corporais” (Davis, 2018b, p. 67).

¹⁹¹ “O processo por meio do qual o encarceramento se tornou a maneira primária de punição imposta pelo Estado estava intimamente relacionado à ascensão do capitalismo e ao surgimento de um novo conjunto de condições ideológicas” (Davis, 2018b, p. 37).

¹⁹² “As prisões privadas são fontes diretas de lucro para as empresas que as administram, mas as prisões públicas estão tão completamente saturadas dos produtos e serviços lucrativos de empresas privadas que a distinção não é tão significativa quanto se poderia imaginar” (Davis, 2018b, p. 82).

¹⁹³ “A história da própria instituição prisão é repleta de reformas. Foucault mostra isso. A reforma não vem após o advento da prisão; ela acompanha o surgimento da prisão. Dessa forma, desde sempre a reforma prisional só criou prisões melhores. No processo de criar prisões melhores, mais pessoas são colocadas sob a vigilância das redes correcionais e de aplicação da lei” (Davis, 2018a, p. 35).

a reforma como fim, sendo que o ato de reformar faz parte da realidade e do movimento próprios das prisões. Porém, seguindo a mesma citação anterior:

É por isso que sempre tento me dissociar, como outras pessoas que lutam pela abolição prisional, do movimento de reforma prisional. É obviamente importante melhorar a vida das pessoas que estão na prisão. Apoiamos reformas que tornem as prisões mais habitáveis, ao mesmo tempo que reivindicamos a abolição prisional como solução para problemas sociais que a prisão pretende resolver, mas não consegue. (Davis, 2022, p 107)

Ou seja, vemos que a luta de Davis não é contra as reformas em si, mas quanto à falta de *pensamento estratégico* que capturam as lutas sociais em um estreito horizonte burguês¹⁹⁴. É o *reformismo penal* que deve ser combatido frente à impossibilidade objetiva de as prisões tornarem-se instituições humanizadas por estar estruturalmente articulada com a movimentação do capital, imperialismo, reforço do *gênero* e da *raça*. Combater o *reformismo*, porém, se difere das possibilidades de *uso político de reformas pela luta abolicionista*:

Embora fosse um erro considerar a lei como o maior árbitro dos problemas sociais, ela tem um significado estratégico na luta pelo progresso e pela transformação radical. Mas a lei também pode ser um dos obstáculos mais difíceis de serem mudados, precisamente porque ela é tida como a palavra final. Contestações legais de fato possibilitaram, em momentos diversos, reformas específicas nas prisões; entretanto, com mais frequência, essas reformas fortaleceram a instituição. Claro que nós devemos recorrer à lei — tanto no âmbito nacional quanto no internacional, mas também devemos reconhecer as limitações da lei. A miríade de contestações legais à pena de morte ainda não conseguiu aboli-la (Davis, 2019b, p. 108).

Nos parece, que Angela Davis está bem alinhada com a nossa hipótese de que o *marxismo negro* olha para o direito, suas leis e instituições, com olhar estratégico, visando o horizonte de sua abolição revolucionária. Seu uso, pois, justifica-se tão somente e na medida que contribui para a estratégia de transformação radical da sociedade, e não apenas melhorá-la. No sentido que Rosa Luxemburgo defende:

Para a social-democracia lutar dia a dia, no interior do próprio sistema existente, pelas reformas, pela melhoria da situação dos trabalhadores, pelas Instituições democráticas, é o único processo de iniciar a luta da classe proletária e de se orientar para o seu objetivo final, quer dizer: trabalhar para conquistar o poder político e abolir o sistema salarial. Entre a reforma social e a revolução, a social-democracia vê um elo indissolúvel: a luta pela reforma social é o meio, a revolução social o fim (Luxemburgo, 1986).

¹⁹⁴ “Debates sobre estratégias de desencarceramento, que deveriam ser o ponto principal de nossas discussões sobre a crise do sistema, tendem a ser marginalizados quando a reforma ocupa o palco principal” (Davis, 2018b, p. 18).

Quando é o avançar da *luta antiprisional* que consegue vitórias legais e institucionais sobre como se organiza o *complexo industrial-carcerário*, o impacto disso pode ser fortemente utilizado para processos de *conscientização* dos movimentos sociais, ativistas pelos *direitos humanos* e próprios encarcerados e encarceradas que resultam em saldo político para a afirmação do horizonte *estratégico* de *desencarceramento*. Não lutando por *reformas*, mas “em vez disso, colocando o *desencarceramento* como nossa *estratégia* global, tentaríamos imaginar um *continuum* de alternativas ao encarceramento” (Davis, 2018b, p. 88).

“*Continuum de alternativas*” nos pareceu uma expressão ilustrativa do que é a dialética entre *reforma e revolução*, em perspectiva de um *programa transicional* traduzido pela contradição inerente à ação política revolucionária de nossos tempos. Será apenas o “*continuum*” de vitórias da *luta abolicionista*, expressa pela afirmação política dos *direitos humanos*, que possibilitará que a “*tripla abolição*”¹⁹⁵ completa do *complexo industrial-prisional* esteja cada vez mais enraizada nas mentes e corações da nossa classe.

Esse movimento é, portanto, antirracista, anticapitalista, antissexista e anti-homofóbico. Ele exige a abolição da prisão como a forma dominante de punição, mas ao mesmo tempo reconhece a necessidade de solidariedade genuína para com os milhões de homens, mulheres e crianças que estão atrás das grades. Um dos grandes desafios desse movimento é levar adiante um trabalho que crie ambientes mais humanos e habitáveis para as pessoas na prisão sem reforçar a permanência do sistema prisional (Davis, 2018b, p. 85)

Angela Davis, enfim, percebe no *uso político do direito* um caminho possível dentro de um conjunto de alternativas acumuladas pela luta histórica dos oprimidos e das oprimidas, sem nenhuma crença no horizonte jurídico da *igualdade formal*. Seu balanço das diferentes concepções de direitos dentro da luta negra e da relação entre *reforma prisional* e *estratégia abolicionista* demonstram olhar consciente para essa questão do local do *uso do direito* e das lutas por direitos dentro da *práxis revolucionária*.

Frantz Fanon mobilizou a *linguagem jurídica do direito internacional*, do marcos jurídico-liberais do ocidente e suas organizações internacionais conforme os diferentes contextos e tempos da luta anticolonial, ao mesmo tempo que se portou como antípoda dos mesmos marcos se colocando como partidário da violência revolucionária e novo humanismo desde a experiência dos povos colonizados.

¹⁹⁵ “Tripla abolição: a abolição da pena de morte, a abolição do complexo industrial-prisional, incluindo seus componentes militares com suas tecnologias de tortura e terror, e a abolição dos resquícios da escravização que têm sido mantidos pela pena capital e pelo sistema prisional” (Davis, 2022, p. 134).

Clóvis Moura apontou a guerrilha e rebelião como racionalidade da *práxis negra* antiescravista, sendo as experiências de negociação sua exceção, porém analisa como as *legislações protetoras* que demarcaram a degeneração do *escravismo pleno* como fruto da luta negra e os caminhos abertos para a mobilização de um conjunto diversa de formas de agir contra escravidão demonstraram saltos de consciência e organização da *práxis negra*.

Após analisar essa amostragem de diferentes tradições do *marxismo negro* compreendemos que a *análise materialista do racismo e luta antirracista* apreende os limites estruturais do terreno do direito, desde a crítica marxista até o próprio acúmulo da experiência coletiva com a seletividade penal, criminalização e violência policial; combinadamente com a mediação do agir político que explora o conjunto de *táticas* e ferramentas à disposição da ação *estratégica* da luta antirracista e anticolonial.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na primeira parte desta pesquisa focamos em propor uma caracterização do *marxismo negro*.

Compreendemos o *marxismo negro* como particular contributo da intelectualidade negra revolucionária que encontra no marxismo a ferramenta necessária para a análise do colonialismo e do racismo estruturantes de suas realidades, desde o ponto de vista das lutas dos oprimidos e explorados – os *condenados da terra* - e orientada para a revolução social.

Defendemos que a categoria de “*marxismo negro*”, que de fato possui uma dimensão epistemológica, deve ter *fundamentação política* que visibilize intencionalmente o protagonismo de negros e negras quanto à formulação sobre o racismo e estratégia antirracista, conformando-se em uma tradição própria que aponta para um horizonte revolucionário comum.

Buscamos por marxistas negros que se destacaram por contribuições autorais, por suas sínteses entre o marxismo e a *práxis negra*, e sua relevância política em meio à luta do antirracismo revolucionário. Passamos por um *momento exploratório* em que apresentamos obras de Frantz Fanon, Amílcar Cabral, Kwame Nkrumah, Eric Williams, C. L. R. James, W. E. B. Du Bois, George Padmore, Angela Davis, Clóvis Moura e Lélia González.

Observamos que o *marxismo negro* propõe questões, tanto ao marxismo quanto ao *pensamento social negro*, que passam por formulações sobre (i) capitalismo e racismo; (ii) natureza relacional e imbricada das várias opressões e lutas sociais; (iii) análise materialista e politização da identidade negra e crítica da metafísica racial; (iv) cultura, artes e religiosidade; e (v) internacionalismo.

Daí podermos afirmar que o *marxismo negro* é irredutível ao *identitarismo* e ao *economicismo*.

Defendemos que o *marxismo negro* tem como fundamentos: (i) análise materialista da raça e do racismo e sua crítica estrutural; (ii) auto-organização política de massas do povo negro; (iii) estratégia revolucionária antirracista, anticolonial e socialista.

Na segunda parte da pesquisa, definimos alguns parâmetros para uma *crítica marxista do direito* que nos servisse de instrumento metodológico para uma *análise jurídico-política da práxis negra revolucionária*.

Delimitamos o objeto em *fontes privilegiadas*, casos exemplares, de diferentes *quadros sócio-históricos* do *marxismo negro*: Frantz Fanon, do *marxismo negro africano*; Angela Davis, representando o *marxismo negro estadunidense* e Clóvis Moura do *marxismo negro brasileiro*.

Em Frantz Fanon, encontramos (i) crítica estrutural da relação história entre *forma jurídica internacional* e o processo de desumanização racial ontológica do colonialismo moderno; (ii) crítica das organizações de direito internacional como sendo “*carta jurídica*” do *imperialismo* usada quando a “carta da força bruta” não obtém os resultados esperados; e (iii) uso político do direito para mobilização do *opinião pública* internacional e (iv) agitação político-pedagógica da causa da libertação nacional nas massas africanas revolucionárias.

Frantz Fanon mobilizou a *linguagem jurídica do direito internacional*, dos marcos jurídico-liberais do ocidente e suas organizações internacionais conforme os diferentes contextos e tempos da luta anticolonial, ao mesmo tempo que se portou como antípoda dos mesmos marcos se colocando como partidário da violência revolucionária e novo humanismo desde a experiência de libertação dos povos colonizados.

Tal como a “*construção de uma ponte*”, nas formulações político-teóricas fanonianas, defendemos que o direito não seria mobilizado de forma “natural”, mas por um debate entre os caminhos e instrumentos possíveis, análise concreta das condições materiais existentes e das correlações de força, do contributo para a conscientização revolucionária, avaliação dos saldos políticos alcançáveis e derrotas possíveis e com protagonismo ativo do sujeito político da luta social.

Em Clóvis Moura, desde a perspectiva da *crítica da razão jurídica*, encontramos análises teórico-políticas (i) das *legislações protetoras*, após 1850; (ii) da relação entre consciência e a propositura de uma *carta de reivindicação* de direitos dos escravizados baianos, em 1789; e (iii) da atuação política antirracista do Movimento Negro Unificado junto à comunidade do Cafundó, na Grande São Paulo.

Clóvis Moura apontou a guerrilha e rebelião como racionalidade da *práxis negra* antiescravista, sendo as experiências de negociação sua exceção, porém analisa como as *legislações protetoras* que demarcaram a degeneração do *escravismo pleno* como fruto da luta negra e os caminhos abertos para a mobilização de um conjunto diverso de formas de agir contra escravidão demonstraram saltos de consciência e organização da *práxis negra*.

Em Angela Davis, estruturamos nossa *análise jurídico-política* focando nos pontos que encontramos sobre (i) avaliação do Movimento Pelos Direitos Civis, (ii) instrumentalização política dos direitos humanos, (iii) apontamentos sobre greve - “greve geral negra” que aboliu a escravidão no Sul estadunidense; e o seu chamado para a Greve Mundial de Mulheres de 2017 - e, (iv) reformas prisionais e estratégia abolicionista.

A marxista estadunidense, enfim, percebe no *uso político* do direito um caminho pedagógico possível dentro de um conjunto de alternativas acumuladas pela luta histórica dos oprimidos e das oprimidas, sem nenhuma crença no horizonte jurídico da igualdade formal. Seu balanço das diferentes concepções de direitos - substantivos - dentro da luta negra e da relação entre *reforma prisional* e *estratégia abolicionista* como um *continuum*, demonstram olhar consciente para essa questão do local do uso do direito e das lutas por direitos dentro do antirracismo e feminismo revolucionários.

Do concreto da *práxis negra revolucionária*, voltamos para as abstrações necessárias do método da *crítica marxista do direito* utilizada para analisar o próprio objeto. Mediações possibilitadas pelo *contratempo da política* que unifica método, teoria e realidade. Um devir abstrato-concreto, teoria-método-objeto, que dispomos em um ordem aqui colocada para fins de exposição, mas que no fazer da pesquisa se confundem os momentos no mesmo processo analítico.

Lemos a contradição entre o reformismo jurídico e o absenteísmo crítico como sendo uma *discordância dos tempos* na teoria marxista do direito. A temporalidade do direito, ritmada pela *forma jurídica*, estruturalmente capitalista, anda em descompasso de seus usos políticos pela *práxis jurídica insurgente*.

Seguindo as provocações *marxistas bensaidianas* defendemos que a *crítica da razão jurídica* não é uma *teoria da justiça*, nem uma nova *teoria geral do direito*, mas uma teoria da natureza relacional do direito e da especificidade burguesa da juridicidade e dos usos político-táticos do direito pelo agir estratégico da tradição dos oprimidos e oprimidas da história.

Daí que a crítica do direito radicalmente comprometida com o *antirracismo revolucionário* não pode se diluir em novas *teorias da justiça*, do *reconhecimento*, da *hermenêutica* ou do *constitucionalismo*. O racismo do direito não é uma questão de interpretação e aplicação da norma. Sua abolição não se dará tão somente por uma mudança na forma de olhar do jurista.

A crítica da raça e do direito, que aqui defendemos, encontra nos fundamentos materialistas do *racismo estrutural*, ao elevar-se ao nível das relações sociais de produção, e conclui que a resolução para a *questão racial* no direito não pode ser avistada pelas *limitadas lentes da juridicidade burguesa*.

Após analisar amostragem de diferentes tradições do *marxismo negro* podemos afirmar que a *análise materialista do racismo e luta antirracista* apreende os limites estruturais do terreno do direito, desde a crítica marxista até o próprio acúmulo da experiência coletiva com a seletividade penal, criminalização e violência policial; combinadamente com a mediação do agir político que explora o conjunto de táticas e ferramentas à disposição da ação estratégica do antirracismo e anticolonialismo.

Apresentamos uma sistematização e caracterização do que defendemos ser os pressupostos políticos e epistemológicos *marxismo negro* tanto para o campo do “*direito e marxismo*”, quanto para o campo de “*direito e relações raciais*” na esperança de impulsionar debates e pesquisas que tematizam a *centralidade da questão racial, a crítica estrutural e a práxis revolucionária*.

Propomos que estudos do direito a partir do *marxismo negro* mobilizem uma *teoria crítica da raça* tomada radicalmente pela *análise materialista do racismo do direito e estratégia política do antirracismo revolucionário*. Levando em consideração, assim, (i) a natureza relacional da raça e do direito, (i) a especificidade moderno burguesa da juridicidade e de toda identidade política enquanto transitória e transicional; e (iii) a auto-organização política de negros e negra e acirrar das lutas de classes pela luta negra.

Crítica do direito e estratégia política.

Crítica da raça e estratégia antirracista.

Frieza da ciência e calor da luta.

Pessimismo da razão e otimismo da ação.

O avançar do antirracismo revolucionário há de criar condições sociais para que tanto *forma jurídica e diferença racial* caduquem frente a autogestão da humanidade plena.

Descolonização do direito não será uma atitude do jurista. Mas reflexo de condições materiais conferidas pela radicalidade da *luta anticolonial*, que passa tanto pelo *uso tático do direito*, quanto pelo uso político de tantas outras ferramentas.

A violência dos oprimidos inclusa.

Nas plantações de outrora, nas delegacias e estátuas do presente.

Direito poderá ser politicamente usado, tal qual o fogo.

Não se sabe qual faísca dará início ao incêndio.

Toda centelha será útil.

Mas plenamente consciente de que a chama que queima a brasa pode queimar a mão que ateia.

O fogo, e o direito, são instrumentos importantes, e traiçoeiros.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Silvio Luiz de. **O marxismo de Angela Davis**. Blog da Boitempo, 2016. Disponível em: <https://blogdaboitempo.com.br/2016/09/26/o-marxismo-de-angela-davis/>. Acesso em 20 de janeiro de 2024.
- ALMEIDA, Silvio Luiz de. **O que é Racismo Estrutural?** Belo Horizonte: Letramento, 2018.
- ANDERSON, Kevin B. **Marx nas Margens: nacionalismo, etnia e sociedades não ocidentais**. Tradução de Allan M. Hillani e Pedro Davoglio. São Paulo: Boitempo, 2019.
- ANDERSON, Perry. **Considerações sobre o Marxismo Ocidental: nas trilhas do materialismo histórico**. Tradução de Fábio Fernandes. São Paulo: Boitempo, 2019.
- ARICÓ, José. **Marx e a América Latina**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.
- ARRUZZA, Cinzia; BHATTACHARYA, Tithi; FRASER, Tithi. **Feminismo para os 99%: um manifesto**. Tradução de Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2019.
- AUGUSTO, André Guimarães; MIRANDA, Flávio; CORRÊA, Hugo F. **Marx e os povos sem história**. Belo Horizonte: Revista Nova Economia, v. 30, n. 1, 2020.
- BADARÓ, Marcelo. **A Classe Trabalhadora: de Marx aos nossos tempos**. São Paulo: Boitempo, 2019.
- BARBOSA, Muryatan. **Panafricanismo e relações internacionais: uma herança (quase) esquecida**. Belo Horizonte: Revista Carta Inter., v. 11, n. 1, 2016.
- BARBOSA, Muryatan. **Panafricanismo e marxismo: aproximações e diferenças a partir do pensamento africano contemporâneo**. Marília: Revista Fim do Mundo, n. 4, 2021.
- BARBOSA, Pedro Oliveira. **De Ujamaa à Class Struggle: o conceito de “socialismo” em disputa na África Pós-Colonial**. Rio Grande: Historiae, v. 10, n. 2, 2019.
- BARRETO, Raquel de Andrade. **Enegrecendo o feminismo ou feminizando a raça: narrativas de libertação em Angela Davis e Lélia Gonzalez**. [Dissertação de Mestrado]. Rio de Janeiro: PUC, Departamento de História, 2005.
- BARROS, Douglas. **Lugar de Negro, Lugar de Branco? Esboço para uma crítica à metafísica racial**.
- BELLUCI, Beluce (org.). **África. Lições de Classe. Volume 2 – A África Colonizada**. Rio de Janeiro: Dialética, 2021a.
- BELLUCI, Beluce (org.). **África. Lições de Classe. Volume 3 – A África Independente**. Rio de Janeiro: Dialética, 2021b.
- BELLUCCI, Beluce. **O marxismo e o pensamento libertário em África**. ELAHP. 2022. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=9-6xpIRDAac&ab_channel=ELAHP. Acesso em 09 de fevereiro de 2024.

BENITEZ, Carla Martins. **Distribuir e punir? Capitalismo dependente brasileiro, racismo estrutural e encarceramento em massa nos governos do Partido dos Trabalhadores (2003-2016)**. Tese [doutorado]. Goiânia: UFG, 2018.

BENSAÏD, Daniel. **Marx, o intempestivo: grandezas e misérias de uma aventura crítica**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

BENSAÏD, Daniel. **Trabalhar para a Incerteza**. 1996. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/bensaid/1996/03/trabalhar.htm>. Acesso em 15 de julho de 2024.

BENSAÏD, Daniel. **Um olhar sobre a história e sobre a luta de classes**. BORON, Atilio A.; AMADEO, Javier; GONZALEZ, Sabrina [org.]. **A teoria marxista hoje. Problemas e perspectivas**. Buenos Aires: CLACSO, 2007.

BENSAÏD, Daniel. **Os irredutíveis: teoremas da resistência para o tempo presente**. Trad. Wanda Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo, 2008.

BENSAÏD, Daniel. **Elogio da política profana como arte estratégica**. 2008. Tradução de Daniel Mussi e Verônica Gomes. São Paulo: Revista Outubro, n. 20, 2012.

BENSAÏD, Daniel. **La política como arte estratégico**. Tradução para o espanhol de Alfonso Serrano. Madrid: *La Oveja Roja, Colección Viento Sur*, 2013a.

BENSAÏD, Daniel. **Marx, manual de instruções**. Ilustrações de Charb. Tradução de Nair Fonseca. São Paulo: Boitempo, 2013b.

BENSAÏD, Daniel. **O arquipélago dos mil (e um) marxismos**. 2021. Disponível em: <<https://www.insurgencia.org/blog/daniel-bensaid-o-arquipelago-dos-mil-e-um-marximos>>. Acesso em: 15 de julho de 2022.

BENSAÏD, Daniel. **“Os saltos! Os saltos! Os saltos!” Sobre Lenin e a Política**. Traduzido por Gustavo Gadelha. Campinas: Cadernos Cemarx, 2014.

BERNARDINO-COSTA, Joaze; GROSGOUEL, Ramon. **Decolonialidade e Perspectiva Negra**. Vol. 31, num. 01. Brasília: UnB, Revista Sociedade e Estado, 2016.

BERNARDINO-COSTA, Joaze. **Decolonialidade, Atlântico Negro e intelectuais negros brasileiros: em busca de um diálogo horizontal**. Brasília: Revista Sociedade e Estado, vol. 33, n. 1, 2018.

BERTÚLIO, Dora Lúcia de Lima. **Direito e Relações Raciais: uma introdução crítica ao racismo**. Dissertação (Mestrado em Direito). Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 1989.

BINEY, Ama. **The political and social thought of Kwame Nkrumah**. Nova York: Palgrave Macmillan, 2011.

BORDA, Erik Wellington Barbosa. **Entre racializações: Oliver C. Cox e a sociologia**. Brasília: Revista Sociedade e Estado, vol. 36, n. 01, 2021.

BRASIL. **Notícia de uma revolução entre pretos no ano de 1821, em Minas Gerais.** Cópia do Diário Extraordinário da Europa. Disponível em:

http://www.siaapm.cultura.mg.gov.br/acervo/rapm_pdf/1481.pdf. Último acesso em 29 de junho de 2024.

CABRAL, Amílcar. **A arma da teoria.** In: COMITINI, Carlos (coord). Amílcar Cabral: a arma da teoria. Rio de Janeiro: Codecri, 1980a.

CABRAL, Amílcar. **A cultura nacional.** In: COMITINI, Carlos (coord). Amílcar Cabral: a arma da teoria. Rio de Janeiro: Codecri, 1980b.

CABRAL, Amílcar. **Organização política. Textos Selecionados.** Organização de Andrey Santiago. Brasil: TraduAgindo, 2023.

CASTRO, Daniel. **A “Questão Negra” na Quarta Internacional.** Niterói: NIEP, Marx e Marxismos 2019: Enfrentando Opressões, 2019.

CASTRO, Daniel. **A Encruzilhada do Marxismo com a Tradição Radical Negra: Resenha da edição brasileira de “Marxismo Negro”, de Cedric Robinson.** Brasília: InSURgência: revista de direitos e movimentos sociais, v. 10, n. 1, 2024. p. 847-857.

CÉSAR, Filipa. **Meteorizações: uma leitura da Agronomia da Libertação de Amílcar Cabral.** Tradução de Elly M. Opazo. Guiné-Bissau: Revista Sintidus, n. 30, 2020.

CLAYRE, Jack. **C.L.R. James and Trotskyism.** 1989. Disponível em <<https://www.workersliberty.org/story/2017-07-26/c-l-r-james-and-trotskyism-1>>. Acesso em 29 de março de 2019.

COMBAHEE RIVER. **Manifesto do Coletivo Combahee River.** Tradução de Claudete Pagotto e Célia Motta. São Paulo: Lutas Sociais, vol. 22, n. 40, 2018.

COMITINI, Carlos (coord). **Amílcar Cabral: a arma da teoria.** Rio de Janeiro: Codecri, 1980.

COMMINTERN. **Tese Sobre a Questão Negra.** 4º Congresso da Internacional Comunista. 1922. Disponível em <<https://www.marxists.org/portugues/tematica/1922/11/30.htm>>. Acesso em 20 de janeiro de 2022.

CONRAD, Daren. **A Review of CLR James and Marxism in the United States.** Jamaica: University of the West Indies, 2013.

COSTA, Diogo Valença de Azevedo; CLEMENTE, Márcia da Silva. **Karl Marx e a questão colonial: luta antirracista e método dialético.** In.: MARTUSCELLI, Danilo Enrico; SILVA, Jair Batista (orgs.). **Racismo, etnia e lutas de classes no debate marxista.** Chapecó, SC: Coleção marxismo21, 2021. p. 145-170.

CORREGLIANO, Danilo Uler. **A captura da greve e suas fugas.** Doutorado [Tese]. São Paulo: Faculdade de Direito, USP, 2018.

CRENSHAW, Kimberlé. **Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero.** Florianópolis: Estudos Feministas, ano 10, 2002.

DAMASCENO, Wagner Miquéias F. **Por que o capitalismo não pode ser antirracista?** *In.*: MARTUSCELLI, Danilo Enrico; SILVA, Jair Batista (orgs.). **Racismo, etnia e lutas de classes no debate marxista**. Chapecó, SC: Coleção marxismo21, 2021. p. 420-440.

DAVIS, Angela. *I used ti be your sweet mama: blues legacies and Black Feminism*. New York: Random House, 1999.

DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. (1981). Tradução de Heci Regina Candiani. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2016.

DAVIS, Angela. **A liberdade é uma luta constante**. (2015). Organização de Frank Barat; tradução de Heci Regina Candiani. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2018a.

DAVIS, Angela. **Estarão as prisões obsoletas?** (2003). Tradução de Marina Vargas. 1ª ed. Rio de Janeiro: Difel, 2018b.

DAVIS, Angela. **Uma autobiografia**. (1974). Tradução de Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, versão *e-book*, 2019a.

DAVIS, Angela. **A democracia da abolição: para além do império das prisões e da tortura**. (2005). Tradução de Artur Neves Teixeira. Rio de Janeiro: Difel, versão *e-book*, 2019b.

DAVIS, Angela. **O sentido da liberdade: e outros diálogos difíceis**. Tradução de Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, versão *e-book*, 2022.

DAVIS, Angela. **O Discurso na Marcha das Mulheres contra Trump**. 2017. Disponível em: <https://blogdaboitempo.com.br/2017/01/23/o-discurso-de-angela-davis-na-marcha-das-mulheres-contra-trump/>. Acesso em 05 de fevereiro de 2024.

DAVIS, Angela. *An Interview on the Futures of Black Radicalism*. *In.*: JOHNSON, Gaye Theresa; LUBIN, Alex (org.). *Futures of Black Radicalism*. London; Brooklyn NY: Verso, 2017. p. 242-249.

DE SOUZA, Cristiane Sabino. **Terra, Trabalho e Racismo: veias abertas de uma análise histórico-estrutural no Brasil**. Tese (doutorado). Florianópolis: UFSC, PPG em Serviço Social, 2018.

DU BOIS, W. E. B. *Black Reconstruction in America*. New York: Harcourt, Brace and Company, 1935.

DU BOIS, W. E. B. *As almas do povo negro*. (1903). Tradução de Alexandre Boide. São Paulo: Veneta, 2021.

DUNAYEVSKAYA, Raya. *Marxism and Freedom*. New York: Bookman Associates, 1958.

DURÃO, Gustavo de Andrade. **O panafricanismo de Amílcar Cabral: questões e temas atuais**. *In.*: Anais do XXIX Simpósio Nacional de História - contra os preconceitos: história e democracia. Brasília: Universidade de Brasília, 2017.

DUSSEL, Enrique. **1492: el encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad**. La Paz: Plural Editores, 1994.

- DUSSEL, Enrique. *Filosofía de la Liberación*. Bogotá: Nueva América, CLACSO, 1996.
- EMICIDA. **Para quem já mordeu um cachorro eu até que cheguei longe...** [Álbum] São Paulo: Laboratório Fantasma, 2009.
- ENGELS, Friedrich. **Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã**. Trad. José Barata-Moura. In: Marx; Engels. *Obras escolhidas*. Lisboa: Avante; Moscovo: Progresso, 1982.
- ENGELS, Friedrich. **A Situação da Classe Trabalhadora na Inglaterra**. São Paulo: Boitempo, 2010.
- ESCALANTE, Víctor Romero. **Pachukanis e o vínculo entre forma jurídica e estratégia política**. Brasília: InSURgência: revista de direitos e movimentos sociais, v. 10, n. 2, 2024.
- FANON, Frantz. **Os Condenados da Terra**. Tradução de José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1968.
- FANON, Frantz. **Em defesa da revolução africana** (1969). Lisboa: Sá da Costa Editora, 1980.
- FANON, Frantz. **Peles Negras, Máscaras Brancas**. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FANON, Frantz. **Escritos Políticos**. Tradução de Monica Stahel. São Paulo: Boitempo, 2021.
- FAUSTINO, Deivison. **Colonialismo, racismo e luta de classes: a atualidade de Frantz Fanon**. Londrina: Anais do V Simpósio Internacional Lutas Sociais na América Latina, GEPAL – Grupo de Estudos de Política da América Latina, 2013.
- FAUSTINO, Deivison. **Por que Fanon? Por que agora? Frantz Fanon e os fanonismos no Brasil**. Tese de doutorado. São Carlos: CECH, PPGS, UFSCar, 2015.
- FAUSTINO, Deivison. **Frantz Fanon: um revolucionário particularmente negro**. São Paulo: Ciclo Contínuo Editorial, 2018.
- FAUSTINO, Deivison. **Prefácio: A política dos “escritos políticos” de Frantz Fanon**. In: FANON, Frantz. **Escritos Políticos**. Tradução de Monica Stahel. São Paulo: Boitempo, 2021.
- FERNANDES, João Pedro Flor. **“Enquanto a Terra não for livre, em também não sou: os Panteras Negras, o marxismo negro e as Relações Internacionais”**. Dissertação (mestrado). Florianópolis: UFSC, PPGRI, 2022.
- FREIRE, Paulo. **Pedagogia da Esperança: Um reencontro com a Pedagogia do Oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.
- GILROY, Paul. **O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência**. Tradução de Cid Knipel Moreira. Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos; São Paulo: Editora 34, 2001.
- GOLDMANN, Lucien. **Ciências Humanas e Filosofia: o que é sociologia?** Tradução de Lupe Contrim Garaude e José Giannotti. 8ª ed. São Paulo, Rio de Janeiro: Difusão Editorial, 1980.

GONZALEZ, Lélia. **Primavera para as rosas negras: Lélia Gonzalez em primeira pessoa**. União dos Coletivos Panafricanistas (org.). São Paulo: Diáspora Africana, 2018.

GONZALEZ, Lélia. **Entrevista**. Rio de Janeiro: O Pasquim, n. 871, 1986. Disponível em: <https://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=124745&pagfis=29762>. Acesso em 28 de fevereiro de 2024.

GROSFOGUEL, Ramon. *¿Negros Marxistas o Marxismos Negros? una mirada descolonial*. Bogotá, Colômbia: Tabula Rasa, n. 28, 2018. p. 11-22.

GREENLAND, Hall. **Após a independência, a Argélia iniciou um experimento de socialismo autogerido**. Traduzido por Gercyane Oliveira. Disponível em: [Após a independência, a Argélia iniciou um experimento de socialismo autogerido \(jacobin.com.br\)](https://jacobin.com.br/apos-a-independencia-a-argelia-iniciou-um-experimento-de-socialismo-autogerido). Acesso em 27 de novembro de 2023.

GRÜNER, Eduardo. **Leituras Culpadas – marx(ismos) e a práxis do conhecimento**. BORON, Atilio A.; AMADEO, Javier; GONZALEZ, Sabrina [org.]. **A teoria marxista hoje. Problemas e perspectivas**. Buenos Aires: CLACSO, 2007.

HAIDER, Assad. **Armadilha da Identidade: raça e classe nos dias de hoje**. Tradução de Leo Vnicius Liberato. São Paulo: Veneta, 2019.

JAMES, C.L.R. **Jacobinos Negros: Toussaint L’Ouverture e a Revolução de São Domingos**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.

JAMES, C. L. R. *Beyond a Boundary*. (1963). Durham: Duke University Press, 2013.

JAMES, C.L.R. *The Revolutionary Answer to the Negro Problem in US*. 1948. Disponível em: < <https://www.marxists.org/archive/james-clr/works/1948/07/meyer.htm>>. Acesso em 29 de janeiro de 2022.

JOHNSON, Gaye Theresa; LUBIN, Alex (org.). *Futures of Black Radicalism*. London; Brooklyn NY: Verso, 2017.

JONES, Claudia. **Um fim à negligência em relação aos problemas da mulher negra!** Florianópolis: Estudos Feministas, 25(3), 2017.

KELLEY, Robin. *Freedom Dreams: the black radical imagination*. Boston: Beacon Press, 2002.

KELLEY, Robin. *What did Cedric Robinson mean by Racial Capitalism?* 2017. EUA: Boston Review. Disponível em: < [What Did Cedric Robinson Mean by Racial Capitalism? - Boston Review](https://www.bostonreview.com/articles/2017/07/what-did-cedric-robinson-mean-by-racial-capitalism/)>. Acesso em 16 de março de 2022.

KORAM, Kojo. **“Satan is Black” – Frantz Fanon’s jurídico-theology of racialisation and damnation**. Revista Law, Culture and the Humanities, vol. 18, 2022

LE BLANC, Paul. *The Marxism of CLR James*. (1996). Disponível em <<https://www.marxists.org/history/etol/newspape/atc/775.html>>. Acesso em 29 de março de 2019.

LEMY, Philippe. **O Anticolonialismo**. In: BELLUCI, Beluce (org.). **África. Lições de Classe. Volume 2 – A África Colonizada**. Rio de Janeiro: Dialética, 2021a.

LÖWY, Michael. **Por um Marxismo Crítico**. Tradução de José Correa Leite. São Paulo: Revista Lutas Sociais n. 03, 1997.

LÖWY, Michael. **As Aventuras de Karl Marx Contra o Barão de Münchhausen: marxismo e positivismo na sociologia do conhecimento**. Tradução de Juarez Guimarães e Suzanne Felicie Léwy. 7.ed. São Paulo: Cortez, 2000.

LÖWY, Michael. **Walter Benjamin: aviso de incêndio**. São Paulo: Boitempo, 2005.

LÖWY, Michel. **Sobre o conceito de “afinidade eletiva” em Max Weber**. Tradução de Lucas Amaral de Oliveira e Mariana Toledo Ferreira. São Paulo: PLURAL, USP, 2011.

LÖWY, Michael. **A Teoria da Revolução no Jovem Marx**. Tradução de Anderson Gonçalves. São Paulo: Boitempo, 2012.

LÖWY, Michael. **“O caráter destruidor do capitalismo é um dos problemas mais importantes da luta revolucionária”**: Entrevista com Michael Löwy. 2014. Disponível em: <<https://www.ihu.unisinos.br/170-noticias-2014/536513-o-carater-destruidor-do-capitalismo-e-um-dos-problemas-mais-importantes-da-luta-revolucionaria-entrevista-com-michael-loewy>>. Acesso em 22 de julho de 2022.

LÖWY, Michael. **A Política do Desenvolvimento Desigual e Combinado: a teoria da revolução permanente**. Tradução de Luiz Gustavo Soares. São Paulo: Sundermann, 2015.

LÖWY, Michael. **Ópio do povo? Marxismo Crítico e religião**. 2018. Tradução de Pedro Mircussi. Disponível em: <<https://movimentorevista.com.br/2018/04/opio-do-povo-marxismo-critico-e-religiao-michael-lowy/>>. Acesso em 22 de julho de 2022.

LUXEMBURGO, Rosa. **Reforma ou Revolução**. Tradução de Fernando Araújo. 1986. Disponível em: https://www.marxists.org/portugues/luxemburgo/1900/ref_rev/index.htm. Acesso em 09 de fevereiro de 2024.

LUXEMBURGO, Rosa. **Greve de massas, partido e sindicatos**. In: Textos escolhidos: vol. I, Org. Isabel Loureiro, Trad. Stefan Fornos Klein, São Paulo: Unesp, 2011.

MACHADO, Bárbara Araújo. **Articulando utopias: algumas possibilidades do encontro entre feminismo negro e o marxismo da reprodução social**. São Paulo: Revista Lutas Sociais, v. 22, n. 40, 2018.

MACHADO, Barbara Araújo. **Uma leitura da obra de Lélia Gonzalez através das lentes da teoria da reprodução social**. Niterói: Anais do Colóquio Marx e o Marxismo, 2019.

MANDEL, Ernest. **Socialismo x Mercado**. Tradução de José Almeida de Souza Jr. São Paulo: Ensaio, 1991.

MANOEL, Jones; LANDI, Gabriel (org.). **Revolução Africana: uma antologia do pensamento marxista**. São Paulo: Autonomia Literária, 2019.

- MARQUESE, Rafael de Bivar. **Capitalismo e Escravidão e a historiografia sobre escravidão nas Américas**. São Paulo: Estudos Avançados, 26 (75), 2012.
- MARTUSCELLI, Danilo Enrico; SILVA, Jair Batista (orgs.). **Racismo, etnia e lutas de classes no debate marxista**. Chapecó, SC: Coleção marxismo21, 2021.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A Ideologia Alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846)**. Traduzido por Rubens Enderle, Nélio Schneider, Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Manifesto do Partido Comunista**. São Paulo: Expressão Popular, 2008.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A sagrada família, ou, A crítica da Crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes**. Tradução de Marcelo Backes. Edição eletrônica. São Paulo: Boitempo, 2011.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A Luta de Classes na Rússia**. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2013.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Escritos sobre a Guerra Civil Americana: artigos do New-York Daily Tribune, Die Presse e outros (1861-1865)**. Organização, notas e tradução de Felipe Vale da Silva e Muniz G. Ferreira. Londrina, São Paulo: Aetia Editorial, Peleja, 2020.
- MARX, Karl. **Crítica da Filosofia do Direito de Hegel**. Trad. Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2005.
- MARX, Karl. **Gundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858. Esboços da crítica da economia política**. São Paulo: Boitempo, 2015.
- MARX, Karl. **O Capital - Crítica da Economia Política - Livro I**. 2.ed. São Paulo: Boitempo, 2017.
- MARX, Karl. **Formações Econômicas Pré-Capitalistas**. São Paulo: Paz e Terra, 2006.
- MIÉVILLE, China. **Coerção e forma jurídica: política, direito (internacional) e o Estado**. Brasília: Revista InSURgência, v.2, n.2, 2016.
- MIRANDA, João Irineu; SMOLAREK, Adriano Alberto. **A autodeterminação dos povos na Corte Internacional de Justiça: Aproximações possíveis às Opiniões Consultivas sobre o Sudoeste Africano e o Saara Ocidental**. Florianópolis: Revista Sequência, vol. 42, n. 89, 2021.
- MONTAÑEZ, Daniel. **La teoría del sistema-mundo es negra y caribeña: capitalismo y racismo en el pensamiento crítico de Oliver Cox**. Bogotá: Tabula Rasa, n. 28, 2018
- MONTAÑEZ, Daniel. **Marxismo Negro: pesamiento descolonizador del Caribe anglófono**. Cidade do México: Ediciones Akal, 2020.

- MOORE, Carlos. **Racismo & Sociedade: novas bases epistemológicas para a compreensão do racismo na história.** Belo Horizonte: Mazza Edições, 2007.
- MOURA, Clóvis. **Rebeliões da Senzala.** (1959). São Paulo: Anita Garibaldi, 6 ed., 2020.
- MOURA, Clóvis. **Negro: de bom escravo a mau cidadão.** São Paulo: Conquista, 1977.
- MOURA, Clóvis. **A Sociologia posta em questão.** São Paulo: Editora Ciências Humanas, 1978.
- MOURA, Clóvis. **Brasil: Raízes do Protesto Negro.** São Paulo: Global Ed., 1983a.
- MOURA, Clóvis. **Escravidão, Colonialismo e Racismo.** Salvador: Afro-Ásia, 14, 1983b.
- MOURA, Clóvis. **Os quilombos e a rebelião negra.** (1981) 5. Ed. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- MOURA, Clóvis. **As injustiças de Clio: o negro na historiografia brasileira.** Belo Horizonte: Oficina de Livros, 1990.
- MOURA, Clóvis. **História do negro brasileiro.** 2. ed. São Paulo: Editora Ática, 1992.
- MOURA, Clóvis. **Quilombos: resistência ao escravismo.** 3. Ed. São Paulo: Ática, 1993.
- MOURA, Clóvis. **Dialética radical do Brasil negro.** São Paulo: Editora Anita, 1994.
- MOURA, Clóvis. **Sociologia Política da Guerra Camponesa de Canudos: da destruição do Belo Monte ao aparecimento do MST.** São Paulo: Expressão Popular, 2000.
- MOURA, Clóvis. **Sociologia do negro brasileiro.** (1988) 2ed. São Paulo: Perspectiva, 2019.
- NASCIMENTO, Abdias do. **O Genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.
- NOGUEIRA, Fábio. **Clóvis Moura e a sociologia da práxis negra.** Mestrado [dissertação]. Niterói: PPG Sociologia e Direito, UFF, 2009.
- NIMTZ, August. **Marx e Engels eram eurocêntricos?** In.: MARTUSCELLI, Danilo Enrico; SILVA, Jair Batista (orgs.). **Racismo, etnia e lutas de classes no debate marxista.** Chapecó, SC: Coleção marxismo21, 2021. p. 127-144.
- NIMTZ, August. **Marxismo e a luta negra: o debate “classe vs. raça” revisitado.** Tradução de Mario Soares Neto. Rio de Janeiro: Revista Direito e Práxis, 2021.
- NKRUMAH, Kwame. **Neocolonialismo, último estágio do Imperialismo.** (1965). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.
- NKRUMAH, Kwame. **O Socialismo Africano Revisitado.** Traduzido por Gabriel Landi. 1967. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/nkrumah/1967/mes/socialismo.htm>. Acesso em 10 de fevereiro de 2024.

NKRUMAH, Kwame. **Luta de Classes em África.** (1970). 2ª ed. Brasil: Nova Cultura, 2018.

OLIVEIRA, Dennis de. **Racismo Estrutural: uma perspectiva histórico-crítica.** São Paulo: Editora Dandara, 2021a.

OLIVEIRA, Dennis de. **Racismo, Cena política e Capitalismo Dependente.** *In.:* MARTUSCELLI, Danilo Enrico; SILVA, Jair Batista (orgs.). **Racismo, etnia e lutas de classes no debate marxista.** Chapecó, SC: Coleção marxismo21, 2021b.

PADMORE, George. **Pan-Africanism or Communism? The Coming Struggle for Africa** (1956). *London:* Dobson, 1956.

PARTIDO DOS PANTERAS NEGRAS. **Programa de 10 pontos dos Panteras Negras (1966).** Brasília: Revista InSURgência, ano 2, vol. 2, n. 1, 2016.

PAIVA, Angela Rodolpho. **Católico, protestante, cidadão: uma comparação entre Brasil e Estados Unidos.** Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2010.

PACHUKANIS, Evguiéni. **Teoria Geral do Direito e Marxismo.** Traduzido por Silvio Donizete Chagas. São Paulo: Acadêmica, 1988.

PACHUKANIS, Evguiéni. **Teoria Geral do Direito e Marxismo.** São Paulo: Boitempo, 2017.

PACHUKANIS, Evgenys. **Direito Internacional.** Tradução de Vinícius Valentin Raduan Miguel. 1925. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/pashukanis/1925/mes/direito.htm>. Acesso em 09 de fevereiro de 2024.

PAZELLO, Ricardo Prestes. **Contribuições metodológicas da teoria marxista da dependência para a crítica marxista do direito.** Rio de Janeiro, Revista Direito&Práxis, vol. 07, n. 13, 2016.

PAZELLO, Ricardo Prestes. **Direito Insurgente: Fundamentações Marxistas desde a América Latina.** Rio de Janeiro: Direito e Práxis, vol. 9, n. 3, 2018.

PAZELLO, Ricardo Prestes. **Jardim suspenso entre dois céus: um ensaio sobre o estado da arte da relação entre marxismo e direito no Brasil, hoje.** Niterói: Revista Culturas Jurídicas, vol. 08, n. 20, 2021.

PAZELLO, Ricardo Prestes; SOARES, Moisés Alves. **Entre o equilíbrio catastrófico e um jardim suspenso: dez anos de direito e marxismo, em movimento.** Brasília: InSURgência, v. 8, n. 2, 2022.

PAZELLO, Ricardo Prestes; SOARES, Moisés Alves. **Stutchka e as contribuições para a cultura jurídica soviética revolucionária.** Niterói: Revista Culturas Jurídicas, vol. 7, n. 16, 2020.

PENA, Hugo Luis. **Direito Política Econômica e Globalização: Formação de um debate.** Tese de Doutorado. Brasília: PPGD, UnB, 2016.

PORTELA, Rodrigo. **Cultura jurídica e diáspora negra: diálogos entre *Direito e Relações Raciais* e a *Teoria Crítica da Raça***. Rio de Janeiro: Direito e Práxis, vol. 12, n. 2, 2021.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidade do Poder, Eurocentrismo e América Latina**. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

QUEIROZ, Marcos; PORTELA, Rodrigo. **Clóvis Moura e a Teoria Crítica do Direito: apontamentos conceituais a partir do pensamento negro marxista**. Belém: II SIALAT, 2017.

RATTS, Alex; RIOS, Flávia. **Lélia Gonzalez**. São Paulo: Selo Negro, 2010.

RIOS, Flávia; KLEIN, Stefan. **Lélia Gonzalez, uma teórica crítica do social**. Brasília: Revista Sociedade e Estado, v. 37, n. 03, 2022.

ROBINSON, Cedric J. ***Black Marxism: the making of the black radical tradition***. EUA: *University of North Carolina Press*, 2000.

ROBINSON, Cedric J. ***Marxismo Negro: La formación de la tradición radical Negra***. Tradução de Juan Mari Madariaga. Madrid, Espanha: *Traficantes de Sueños*, 2021.

ROBINSON, Cedric J. **Marxismo Negro: A criação da Tradição Racial Negra**. Tradução de Fernanda Silva e Sousa, Caio Neto dos Santos, Margarida Goldszajn. São Paulo: Perspectiva, 2023.

RUBIN, Isaak Illich. **A teoria marxista do valor**. Traduzido por José Bonifácio de S. Amaral Filho. São Paulo: Polis, 1987.

SABINO, Cristiane. **Terra, Trabalho e Racismo: veias abertas de uma análise histórico-estrutural no Brasil**. Tese (doutorado). Florianópolis: UFSC, PPG em Serviço Social, 2018.

SANCHES, Manuela Ribeiro. **As malhas que os impérios tecem**. Lisboa, Edições 70, 2011.

SAMYN, Henrique Marques (org.). **Por uma revolução antirracista: uma antologia de textos dos Panteras Negras (1968-1971)**. Tradução, introdução e notas por Henrique Marques Samyn. Rio de Janeiro: edição do autor, 2018.

SAMYN, Henrique Marques (org.). **Por uma revolução antirracista: uma antologia de textos dos Panteras Negras (1968-1971)**. Tradução, introdução e notas por Henrique Marques Samyn. Rio de Janeiro: edição do autor, 2018.

SARTORI, Vitor Bartoletti. **Direito, política e reconhecimento: Apontamentos sobre Karl Marx e a crítica ao direito**. Curitiba: Revista da Faculdade de Direito – UFPR, vol. 61, n. 2, 2016.

SARTORI, Vitor Bartoletti. **Engels e a igualdade jurídica: notas acerca da questão da secularização da visão de mundo teológica do direito**. São Paulo: Revista Projeto Histórico, v. 63, 2018.

SEALE, Bobby. **A Plataforma e Programa de Dez Pontos do Partido Pantera Negra**. In: SAMYN, Henrique Marques (org.). **Por uma revolução antirracista: uma antologia de**

textos dos Panteras Negras (1968-1971). Tradução, introdução e notas por Henrique Marques Samyn. Rio de Janeiro: edição do autor, 2018.

SEFERIAN, Gustavo. **Direito do Trabalho como Barricada: sobre o papel tático da proteção jurídica do trabalhador.** 'Doutorado [tese]. São Paulo: Faculdade de Direito da USP, 2017.

SEFERIAN, Gustavo. **O pulso ainda pulsa: sobre a vitalidade histórica da greve e sua reinvenção ecológica.** São Paulo: Revista Ciências do Trabalho, n. 18, 2020.

SEFERIAN, Gustavo. **Direito do trabalho como barricada: sobre o uso tático da proteção jurídica das trabalhadoras e trabalhadores.** Belo Horizonte: RTM, 2021.

SENGHOR, Léopold. **O contributo do homem negro.** In: SANCHES, Manuela Ribeiro. **As malhas que os impérios tecem.** Lisboa, Edições 70, 2011.

SHAWKI, Ahmed. **Libertação Negra e Socialismo.** Traduzido por Paula Maffei e Patrícia Mafra. São Paulo: Editora Sundermann, 2017.

SOARES, Moisés Alves. **O equilíbrio catastrófico da teoria marxista no direito no Brasil.** 2020. Disponível em <https://blogdaboitempo.com.br/2020/01/23/o-equilibrio-catastrofico-da-teoria-marxista-do-direito-brasileira/>. Acesso em 17 de julho de 2024.

SOMBRAL, Laurenio Leite. **Capitalismo e relação social: uma rediscussão.** São Luís do Maranhão: Revista Húmus, vol. 12. n. 37, 2022.

SOUZA, Neusa Santos. **Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade no negro brasileiro em ascensão social.** Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983.

STUTCHKA, Piotr. **O papel revolucionário do direito e do Estado: teoria geral do direito.** Organização Ricardo Prestes Pazello, Moisés Alves Soares. Tradução de Paula Vaz de Almeida. Versão digital disponível no Everand. 1ª ed. São Paulo: Editora Contracorrente, 2023.

THOMPSON, Edward. **A Formação da Classe Operária Inglesa I: a árvore da liberdade.** 4ª ed. Tradução de Denise Bottmann. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 2004.

TORRES, Maldonado. **A topologia do Ser e a geopolítica do conhecimento – Modernidade, império e colonialidade.** Coimbra: Revista Crítica de Ciência Sociais, n 80, 2008.

TREWHELA, Paul. **George Padmore: A critique. Panafricanism or Marxism?** África do Sul: *Searchlight South Africa*, vol. 01, 1988.

TROTSKY, Leon. **A Revolução Permanente.** Tradução de Herminio Sacchetta. 2ª ed. São Paulo: Expressão Popular, 2007.

TROTSKY, Leon. **Programa de Transição da IV Internacional: a agonia do capitalismo e as tarefas da IV Internacional.** Tradução de Ana Beatriz Moreira. São Paulo: Sundermann, 2017.

TROTSKY, Leon. *On Black Nationalism: Documents on the Negro Struggle*. 1940. Disponível em <<https://www.marxists.org/archive/trotsky/works/1940/negro1.htm>>. Acesso em 29 de março de 2019.

VIANA, Márcio Túlio. **Direito de Resistência: possibilidades de autodefesa do empregado em face do empregador**. São Paulo: LTr, 1996.

VIANA, Márcio Túlio. **Da greve ao boicote: os vários significados e as novas possibilidades das lutas operárias**. Belo Horizonte: Revista da Faculdade de Direito da UFMG, n. 50, 2007.

WALLERSTEIN, Immanuel. **Análise dos sistemas mundiais**. In: GIDDENS, Anthony; TURNER, Jonathan (Org.). Teoria social Hoje. São Paulo: Ed. UNESP, 1999.

WILLIAMS, Eric. **Capitalismo e Escravidão**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

YAZBEK, Mustafa. **A Revolução Argelina**. Coleção Revoluções do Século 20. São Paulo: Editora Unesp, 2010.