



# RACISMO, ETNIA E LUTAS DE CLASSES NO DEBATE MARXISTA

ORGANIZADORES | DANILO ENRICO MARTUSCELLI  
JAIR BATISTA DA SILVA

marxismo21

**RACISMO, ETNIA E  
LUTAS DE CLASSES  
NO DEBATE MARXISTA**

**Danilo Enrico Martuscelli**

**Jair Batista da Silva**

**| Organizadores |**

# marxismo21

## Organizadores:

Danilo Enrico Martuscelli  
Jair Batista da Silva

## Projeto Gráfico e Diagramação:

Fernando Alves da Silva

## Capa:

Alexandre Marinho Pimenta

## Imagem utilizada na capa:

Emory Douglas, publicada originalmente no jornal *The Black Panther*. 4 de julho de 1970

Esta publicação está disponível para download gratuito no formato PDF.

*Blog marxismo21 divulgando a produção teórica marxista no Brasil contemporâneo*

## Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) (Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

---

Racismo, etnia e lutas de classes no debate marxista  
[livro eletrônico] / organização Danilo Enrico  
Martuscelli, Jair Batista da Silva. -- Chapecó, SC:  
Ed. dos Autores, 2021. -- (Coleção marxismo21)  
PDF.

ISBN 978-65-00-35813-1

1. Ciências sociais 2. Etnicidade - Brasil  
3. Luta de classes 4. Marxismo 5. Racismo  
I. Martuscelli, Danilo Enrico. II. Silva, Jair Batista da.  
III. Série.

21-92617

CDD-300

---

## Índices para catálogo sistemático:

1. Ciências sociais 300

Aline Grazielle Benitez - Bibliotecária - CRB-1/3129

<https://marxismo21.org/>

# Proposta editorial de marxismo21

*(15 de agosto de 2012)*

Tantas vezes anunciada como superada ao longo de mais de um século, a teoria marxista tem despertado um significativo e abrangente interesse em todo o mundo. Para nós, isso decorre de sua natureza científica e de sua dimensão crítica, decisivas não apenas para a análise e diagnóstico da crise estrutural do capitalismo como também para a radical superação desta forma de sociabilidade, sobretudo a partir da mais recente crise da economia capitalista.

Entendemos também que o marxismo apenas conseguirá responder aos desafios do século 21, caso se mantenha aberto à confrontação permanente com os novos fenômenos da atualidade, seja na economia, seja na política, na cultura, etc., testando sempre a validade de suas hipóteses. Por sua vez, a afirmação teórica do marxismo nunca será um ato gratuito, implicando sempre um compromisso com as lutas sociais e políticas contra o capitalismo e pelo socialismo.

Com características inéditas no Brasil, marxismo21 visa responder às necessidades intelectuais não apenas de estudantes e pesquisadores, mas também de militantes sociais e partidários, professores e estudantes do ensino médio, informando-os sobre as programações, os eventos e as distintas produções teóricas comprometidas com as obras teóricas de Marx e Engels.

Convencidos de que a riqueza e a complexidade da teoria marxista se manifestam pelo seu pluralismo e diversidade, os editores se empenharão em divulgar as diferentes interpretações sobre a obra de Marx. Comprometido com uma orientação democrática, não-sectária e pluralista, marxismo21 não privilegiará nenhuma tradição teórica nem se filiara a qualquer corrente político-partidária atuante na cultura política brasileira. Além disso, pretende ser um espaço de articulação da pesquisa marxista buscando conferir-lhe um caráter mais articulado e coletivo num país de dimensões continentais como é o Brasil.

O blog pretende ser, sobretudo, um instrumento útil e valioso na luta teórica, política e ideológica pela difusão do pensamento marxista, crítico e transformador. Esta expectativa funda-se na convicção de que as ferramentas oferecidas pelos novos suportes e mídias digitais, bem como os temas relativos à sua democratização e socialização, devem ser questões e desafios enfrentados pelo marxismo no século 21. Iniciativa de pesquisadores marxistas, marxismo21 se consolidará e será bem-sucedido desde que tenha a solidariedade ativa das entidades de pesquisa e estudos, dos editores, dos autores e dos movimentos sociais e políticos de esquerda do país. marxismo21 não é propriedade intelectual de seus atuais criadores, mas um compromisso de todos os marxistas que se dispuserem a participar de sua construção, produção e funcionamento.

#### *Comitê Editorial*

Alexandre Marinho Pimenta, Angélica Lovatto, Caio Navarro de Toledo, Danilo Enrico Martuscelli, David Maciel, Leandro de Oliveira Galastri e Ricardo Figueiredo de Castro

#### *Conselho Editorial*

Ademar Bogo, Adriano Nascimento, Anderson Deo, André Flores Penha Valle, Andrea Piazzaroli Longobardi, Ângelo Novo, Augusto Buonicore (*in memorian*), Bernardo Boris Vargaftig, Bruno Durães, Camila do Valle, Carla Luciana Silva, Coletivo Cem Flores, Daniele Cordeiro Motta, Davisson de Souza, Demian Melo, Diogo Valença de Azevedo Costa, Diorge Konrad, Elcemir Paço Cunha, Eliane Veras Soares, Eliel Machado, Eurelino Coelho, Fernando Ponte de Souza, Flávio Antônio de Castro, Francisco Farias, Francisco Prandi Mendes de Carvalho, Gilberto Calil, Gonzalo Rojas, Guilherme Boulos, Hector Benoit, Helder Gomes, Henrique Wellen, Iná Camargo Costa, Jefferson Barbosa, Joana Coutinho, José Carlos Ruy (*in memorian*), José Claudinei Lombardi, José Roberto Cabrera, Lidiane Soares Rodrigues, Lincoln Secco, Lívia de Cássia G. Moraes, Luciano Cavini Martorano, Luiz Martins, Marcelo Carcanholo, Marcelo Lira, Márcio Naves, Marcos Del Roio, Marcos Soares, Maria Orlanda Pinassi, Maria Ribeiro do Valle, Marly Vianna, Maurício Vieira, Mauro Iasi, Meire Matias, Miguel Yoshida, Milton Pinheiro, Muniz Ferreira, Patrícia Vieira Trópia, Paulo Denisar Fraga, Plínio Arruda Sampaio Jr., Raquel Varela, Rejane Carolina Hoeveler, Renato Nucci Jr., Ricardo Antunes, Ricardo Festi, Roberta Traspadini, Roberto Leher, Rodrigo Castelo Branco, Rodrigo Duarte Passos, Ronaldo Rosas Reis, Sávio Cavalcante, Sérgio Barroso, Sérgio Braga, Silvia Beatriz Adoue, Sofia Manzano, Virgínia Fontes e Wilson Santos

# SUMÁRIO

Proposta editorial de marxismo21.....	3
Apresentação.....	8

## Os pioneiros no debate marxista sobre a questão racial na América Latina e no Brasil

Mariátegui, o mais criativo marxista latino-americano.....	14
Danilla Aguiar	
El problema de las razas en la América Latina (1929).....	21
José Carlos Mariátegui e Hugo Pesce	
Apresentação a “Situação do Negro no Brasil”.....	68
Gustavo Rossi	
Situação do negro no Brasil.....	72
Edison Carneiro	

## Análises clássicas de marxistas brasileiros sobre as lutas e a posição do negro na sociedade brasileira

O negro nas lutas de emancipação do Brasil.....	77
Clóvis Moura	
Cultura, etnicidade e trabalho: Efeitos linguísticos e políticos da exploração da mulher.....	108
Lélia Gonzalez	

## Eurocentrismo, colonialismo e antirracismo

Marx e Engels eram eurocêtricos?.....	127
August Nimtz	
Karl Marx e a questão colonial: luta antirracista e método dialético.....	145
Diogo Valença de Azevedo Costa Márcia da Silva Clemente	
Muito além do discurso: a relação entre colonialismo, capitalismo e racismo no pensamento de Frantz Fanon.....	171
Deivison Mendes Faustino	

## **Movimento comunista, questão negra e luta de classes**

**Pan-africanismo e comunismo: o Comintern, a “Questão do Negro” e a Primeira Conferência Internacional de Trabalhadores Negros, Hamburgo 1930.....185**

Hakim Adi

**Tradição negra radical e marxismo: C. L. R. James e a Revolução de São Domingos ..... 210**

Iacy Maia Mata

Petrônio Domingues

## **Marxismo e questão indígena: teoria, programa e resistências**

**Mariátegui e a vitalidade das criações políticas ameríndias ..... 235**

Jean Tible

**Marxismo e povos originários na Bolívia: contribuições teóricas do grupo Comuna..... 265**

Rodrigo Santaella Gonçalves

**Los comunistas y la cuestión indígena en México (1950-1982)..... 300**

Jaime Ortega Reyna

**Lutas pela superação da subalternidade étnico-camponesa: os movimentos indígenas de Equador e Bolívia no início do século XXI .....315**

Leandro Galastri

## **Os intelectuais marxistas e o debate sobre a questão racial no Brasil**

**Comunistas e a questão racial no Brasil (1919-1959).....326**

Gabriel dos Santos Rocha

**Florestan Fernandes e a sociedade de classes por uma perspectiva racializada..... 354**

Daniele Cordeiro Motta

**“O autêntico e fechado mundo dos brancos”: notas sobre a articulação entre classe e raça no pensamento de Florestan Fernandes ..... 372**

Maria de Fátima Souza da Silveira

**Ecos da Sociologia de Clóvis Moura.....386**

Érika Mesquita

**A crítica de Clóvis Moura ao racismo à brasileira e ao pensamento conservador .....393**

Weber Lopes Góes

## Capitalismo, antirracismo e luta de classes

<b>Por que o capitalismo não pode ser antirracista? .....</b>	<b>420</b>
Wagner Miquéias F. Damasceno	
<b>Racismo, cena política e capitalismo dependente .....</b>	<b>441</b>
Dennis de Oliveira	
<b>O marxismo dos intelectuais negros na luta contra o racismo .....</b>	<b>457</b>
Wilson do Nascimento Barbosa	



# Apresentação

A problemática das opressões tem ganhado grande centralidade, visibilidade e diversidade no que se refere às lutas e aos conflitos da vida social contemporânea, que têm assumido variados conteúdos e formas, e mobilizado ativistas e movimentos diversificados. Historicamente, os comunistas não se furtaram ao debate sobre as questões raciais, étnicas e coloniais, e travaram importantes lutas políticas e teóricas, promovendo, além disso, relevantes discussões no âmbito da 3ª. Internacional Comunista e uma série de publicações políticas e teóricas sobre tais questões.

O Congresso dos Povos do Oriente, convocado pela Internacional Comunista e ocorrido em Baku (Azerbaijão) em 1920, foi um momento decisivo, orientando o movimento comunista internacional para a tarefa central de travar a luta anticolonial e anti-imperialista nas mais distintas partes do mundo. As resoluções desse Congresso apontavam como horizonte político: o “fim da divisão da humanidade em povos opressores e povos oprimidos” e a “igualdade completa de todos os povos e raças, seja qual for a língua que falem, a cor de sua pele e a religião que professem”<sup>[1]</sup>. Não por acaso, também emergiu, desses debates, a síntese agregadora proposta por Zinoviev ao conhecido lema final do Manifesto Comunista, quando exortou, sob aplausos de comunistas presentes no Congresso, a consigna: “Proletários de todos os países e povos oprimidos do mundo inteiro, uni-vos”.

Na conjuntura atual, entendemos que a militância e os intelectuais marxistas não devem descurar dessas lutas contra as opressões e suas expressões efetivas na realidade social. Estes agentes estão em condições de oferecer importantes contribuições a tal debate, considerando suas particularidades, historicidades e processos. No capitalismo, o estabelecimento da igualdade jurídica pode ser considerado um avanço e uma conquista para a população oprimida e explorada quando comparado ao direito inigualitário presente nas sociedades pré-capitalistas. No entanto, trata-se de uma igualdade formal, de uma “ilusão prática”, que convive e se ancora numa profunda desigualdade socioeconômica. Em razão disto e da posição historicamente anti-igualitarista das classes dominantes, nem mesmo os mais básicos dos direitos, os direitos civis, podem ser assegurados pelo Estado burguês de maneira plena – o que só reforça a importância do debate sobre as opressões em sua relação com as questões da exploração de classe e a necessidade de pautá-lo segundo uma perspectiva comunista.

---

[1] Sobre o Congresso de Baku, ver: John Riddell, Vijay Prashad e Nazeef Mollah (orgs.). **Liberate the colonies! Communism and colonial freedom (1917–1924)**. Nova Delhi, LeftWords Books, 2019.

É possível afirmar que a experiência social de populações e povos oprimidos tem-se combinado, numa totalidade complexa, com variados mecanismos que contribuem para intensificar as opressões, as explorações, as violências e as desigualdades, engendrando-se, contraditoriamente, para os indivíduos e coletividades novas e velhas formas de lutas, planos e ações de resistências e identidades que permitem combater e fazer face às formas de opressão.

Com a problemática étnico-racial não é diferente, ela se articula com as questões de classe, gênero, geração, sexualidade, religiosidade, nacionalidade, desenvolvimento econômico-social, configurando um amplo processo de exclusão e mecanismos – às vezes sutis, às vezes perversos – de desigualdade, discriminação e preconceito que um marxismo sensível às contradições do tempo presente e da experiência histórica deve ter em conta e combater, caso queira ser uma força política e intelectual com voz e colorido próprio no debate público hodierno.

O racismo, como prática social, penetra as instituições, reproduz-se nos valores e ideários, combina-se e complexifica-se no conjunto das relações sociais, econômicas e políticas, manifestando-se nas desigualdades raciais, nas formas diferenciadas de poder entre os grupos racialmente distintos, nas formas estéticas, culturais e ambientais. E o racismo, como fenômeno histórico, atualiza-se, faz-se e refaz-se, nutre-se, combina-se e complexifica-se nas contradições de cada tempo e das correlações de forças de cada sociedade. O racismo, como forma de naturalização das diferenças e desigualdades, tem igualmente usado e abusado da cultura, da nação, da tradição, para estabelecer hierarquias fundadas na raça. É o racismo de ontem, mas, ainda e sobretudo, o racismo de hoje, sua feição contemporânea, que cabe ao marxismo problematizar e enfrentar na atualidade.

Com essa ideia em mente, organizamos um dossiê que pretende se debruçar sobre as interfaces entre marxismo e questão étnico/racial. No convite inicial feito a dezenas de convidados(as), sugerimos um conjunto de questões que julgávamos poder contribuir para orientar minimamente o debate que almejávamos fomentar.

Observamos que muitos(as) desses(as) convidados(as) que têm desenvolvido debates e pesquisas extremamente relevantes sobre as questões abordadas neste dossiê, manifestaram dificuldades de enviar suas contribuições nos prazos que estipulamos inicialmente. Ainda que não tenham conseguido enviar suas reflexões para esta coletânea, somos gratos a todos(as) pelas mensagens de apoio e incentivo à publicação e organização deste trabalho. Certamente não faltarão oportunidades para que novos trabalhos coletivos sejam organizados com todos(as) esses(as) colegas.

As questões iniciais que apresentamos aos(as) nossos(as) convidados(as) e que orientaram a organização deste dossiê, foram as seguintes: 1) Qual é a especificidade da tradição teórica e política marxista no debate sobre o racismo, o antirracismo e as relações étnico-raciais?; 2) Do ponto de vista marxista, como articular teórica e politicamente racismo, classe, gênero e sexualidade?; 3) Qual lugar deve ocupar a problemática racial numa luta emancipatória/revolucionária?; 4) Qual é a contribuição dos(as) intelectuais negros(as) marxistas para a reflexão sobre o racismo (dentro e fora do Brasil)?; 5) Qual é o lugar ocupado pela questão étnica/racial no pensamento marxista latino-americano?; 6) Quais são os pontos de proximidade e contradição do movimento antirracista marxista com as demais correntes dos movimentos antirracistas?; 7) Qual é o lugar ocupado pela questão étnico/racial na luta social contemporânea diante da ofensiva da extrema-direita?

O presente dossiê conta com 23 textos elaborados por 26 autores(as) e está dividido em sete partes. Nelas será possível verificar que, para além do mencionado reducionismo analítico, o racismo e suas manifestações cotidianas não são subsumidos mecanicamente à classe social ou à economia. Quem fizer a leitura da coletânea, encontrará um esforço analítico de combinar, sempre levando em conta as contradições enfrentadas em cada realidade na qual a reflexão se tece, raça/etnia com variadas expressões da opressão e da exploração, cuja finalidade articula a um só tempo o conhecimento mais preciso e profundo da realidade com a pretensão de combate e transformação dessas diversas formas de desigualdade e opressão.

Com a preocupação de mostrar parte da vitalidade da reflexão marxista e atualidade dos trabalhos produzidos anteriormente, agrupamos e republicamos, nas duas primeiras partes, textos pioneiros e clássicos no debate marxista acerca da questão étnico-racial e das lutas dos povos indígenas e negros na América Latina e no Brasil. A primeira é composta pelos artigos de José Carlos Mariátegui, de Hugo Pesce e de Édison Carneiro, e pelas apresentações e contextualizações desses textos elaboradas, respectivamente, por Danilla Aguiar e Gustavo Rossi. A segunda contém textos de dois influentes intelectuais e ativistas brasileiros no debate sobre a questão racial no país: Clóvis Moura e Lélia González.

A terceira parte é composta por uma tradução inédita do texto de August Nimtz e por mais três artigos formulados por Diogo Valença de Azevedo Costa, Márcia da Silva Clemente e Deivison Mendes Faustino, que abordam, respectivamente, as contribuições de Marx e Fanon para a discussão sobre temas como eurocentrismo, colonialismo e antirracismo. Aqui os leitores e as leitoras poderão verificar a diversidade de análises e abordagens sobre essas problemáticas, constatando como tais questões atravessaram

discussões produzidas por intelectuais, ativistas, movimentos e partidos que se inspiraram na tradição marxista.

A quarta parte do dossiê contempla debates históricos realizados nas primeiras décadas do século 20 pelo movimento comunista e por intelectuais marxistas acerca da questão negra e das lutas do povo negro, e é constituída por uma tradução inédita do artigo de Hakim Adi, além de um texto elaborado por Iacy Maia Mata e Petrônio Domingues. Nesta seção, será possível observar como o internacionalismo negro ganhou densidade analítica e política a partir do trabalho criativo e coletivo construído por intelectuais e militantes marxistas.

O foco da quinta parte são as análises marxistas da questão indígena e inclui debates emergentes na metade do século 20 até os dias atuais na América Latina. Tal seção é composta pelos artigos de Jean Tible, Rodrigo Santaella Gonçalves, Jaime Ortega Reyna e Leandro Galastri. Os textos reunidos nesta parte mostram a complexidade das discussões e os desafios teóricos e políticos colocados à tradição marxista latino-americana na perspectiva de superação das opressões, ao pôr em cena a problemática indígena e suas potencialidades emancipatórias.

Na sexta parte, o destaque é dado às contribuições de intelectuais marxistas e comunistas brasileiros da primeira metade do século 20, de Clóvis Moura e de Florestan Fernandes para os problemas referentes à questão racial no Brasil. Esta seção traz os artigos de Gabriel dos Santos Rocha, Daniele Cordeiro Motta, Maria de Fátima Souza da Silveira, Érika Mesquita e Weber Lopes Góes. Os trabalhos aqui elencados evidenciam algumas chaves interpretativas dos comunistas brasileiros e também produzidas por estes dois grandes intelectuais marxistas que mostram algumas de suas principais preocupações teóricas e políticas para superar as mazelas experimentadas pela classe trabalhadora e pela população negra brasileira.

Na última parte, o dossiê incorpora reflexões sobre a relação entre capitalismo e antirracismo, compondo-se dos artigos de Wagner Miquéias F. Damasceno, Dennis de Oliveira e Wilson do Nascimento Barbosa. Aqui, o argumento geral pode ser sintetizado na profunda relação entre capitalismo e racismo como forma de acentuar a dominação e a exploração.

Certamente, uma série de debates não puderam ser abordados neste dossiê, mas consideramos que os artigos publicados na presente coletânea permitem observar a fortuna crítica, os limites e o legado do marxismo e do movimento comunista internacional no que se refere à análise das relações entre racismo, etnia e lutas de classe.

Os leitores e as leitoras encontrarão, explícita ou implicitamente, ao longo de vários artigos que compõem o dossiê, a crítica ao antirracismo liberal e culturalista que busca restringir a problemática racial ao universo da cidadania, do consumo e da identidade cultural. Igualmente se depararão com reflexões que possibilitam problematizar uma leitura determinista da questão racial, especialmente a que a reduz a um fenômeno secundário ou mero epifenômeno da economia e das lutas de classe.

Na tradição marxista, para afastar-se desse duplo reducionismo, duas premissas são imprescindíveis: considerar a historicidade da problemática abordada, no nosso caso, a questão racial e sua relação com as outras formas de opressão; e elaborar a análise concreta da situação concreta (“a alma do viva do marxismo”, como diria Lênin), isto é, tratar de observar como essa problemática se combina, se articula e se diferencia na experiência social das populações oprimidas.

Não poderíamos concluir esta apresentação sem mencionar que a organização deste dossiê contou com a colaboração de alguns e algumas colegas aos quais prestamos os devidos agradecimentos. Somos gratos a Alexandre Pimenta e Muniz Ferreira, que nos brindaram com a tradução dos textos originalmente publicados em inglês de Hakim Adi e August Nimtz, e a Luiz Brandão e Leandro Galastri pela revisão técnica dessas traduções. A Alexandre Pimenta expressamos gratidão também por criar a capa deste livro. Agradecemos a Renata Gonçalves pela sugestão de nomes de intelectuais e militantes que foram convidados(as) para enviar textos para o dossiê; a Mariana Ramos de Moraes pelo envio do texto digitalizado de Édison Carneiro publicado neste dossiê; a Fernando Alves da Silva pela diagramação do livro e pela transcrição dos artigos de Clóvis Moura e Lélia González; e a editoria de marxismo21 por todo suporte dado à organização deste livro.

Finalmente, pretendemos com essa publicação não apenas nos juntar a esforços já existentes de refletir sobre o racismo e suas formas de opressão correlatas, como também contribuir, a partir da perspectiva marxista, para pensar, discutir e enfrentar as formas contemporâneas de racismo.

Essas e outras tantas lutas continuam!

Chapecó, Salvador, novembro de 2021.

Danilo Enrico Martuscelli<sup>[2]</sup> e Jair Batista da Silva<sup>[3]</sup>

---

[2] Professor de Ciência Política no Curso de Licenciatura em Ciências Sociais da Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS)/Campus Chapecó e do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas (UFFS/Campus Erechim). É também editor do blog marxismo21.

[3] Professor do Departamento de Sociologia e do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia (UFBA) e pesquisador do Centro de Estudos e Pesquisas em Humanidades (CRH/FFCH/UFBA) e do CNPq. Autor de, entre outros, *Racismo e Sindicalismo: reconhecimento, redistribuição e ação política das centrais sindicais acerca do racismo no Brasil (1983–2002)*. São Paulo: Annablume, 2017.

# **Os pioneiros no debate marxista sobre a questão racial na América Latina e no Brasil**



# Mariátegui, o mais criativo marxista latino-americano

Danilla Aguiar<sup>[1]</sup>

Introdução ao texto

*El problema de las Razas en la América Latina*, de junho de 1929.

Mariátegui nos convida a descobrir. Remete-nos, com sua permanente inclinação à polêmica, à necessidade de resgatar a contradição e o pensamento crítico no desenvolvimento do pensamento marxista. Enquanto via na Rússia de 1917 o modelo de revolução bolchevique triunfante, propunha, por outro lado, que o socialismo na América Latina não poderia ser nem decalque, nem cópia. Em sua curta vida, experimentou uma saúde frágil, que não o impediu de viajar parte da Europa, exilado e perseguido por um regime político repressivo, quando justamente se aproximou do marxismo e do clima político-cultural da revolução, sem deixar de mirar o Peru. Estabeleceu diferenças com os camaradas da Internacional Comunista, que recusavam sua reivindicação do comunitarismo indígena como fator revolucionário. Sua capacidade de criação intelectual foi incontestavelmente heroica, contemplando os anseios dos grupos e classes subalternas do subcontinente. Eis um grande insurgente, o que nos apresentou ao *Socialismo de Nuestra América*: José Carlos Mariátegui (1894-1930).

Para os que pretendem avançar na luta teórica e de classes na América Latina, o valor da interpretação criadora do marxismo de Mariátegui é inquestionável, pois se debruça também diante das nossas chagas sociais. Figura política marcante no debate marxista nas décadas de 1920 e 1930 na região, suas problematizações apresentaram consequências para o socialismo mundial até os dias de hoje, quando vemos o crescente interesse acadêmico e militante por conhecer e recuperar sua obra. Dentre as particularidades latino-americanas, se debruçou fundamentalmente sobre o problema da não-branquitude e sobre o desenvolvimento econômico-político dos indígenas, que compunham à época 4/5 dos oprimidos do seu país de origem, o Peru, premissa que exigiu esforços teóricos de compreensão da economia, política e culturas presentes no seu território. Aproximou-se, assim, de um dos temas que o marxismo hegemônico ainda lida com alguma fragilidade: a raça.

---

[1] Professora do Departamento de Educação na Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). Doutora em Ciências Sociais (UFCEG), realizou pesquisa de pós-doutorado no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais na UFRN, na área de Sociologia Contemporânea. Pesquisadora do Grupo Práxis: Estado e Luta de Classes na América Latina (UFCEG/CNPq) e do Laboratório de Educação, Novas Tecnologias e Estudos Étnico-Raciais – LENTE (UFRN/CNPq). Email: danilla@ufrn.edu.br.

Este peruano, nascido na pequena Moquegua, ao sul do país, fez em Lima sua morada e reduto de ideias progressistas, compartilhadas com o movimento operário, estudantil, intelectualidade, artistas e que, decisivamente, creditava aos indígenas o papel de aliados fundamentais na revolução peruana. Na sua biografia, podemos destacar que, ainda na juventude, ao ingressar na carreira de periodista, percebia-se “uma gradual tendência” em direção ao socialismo mesmo que ainda não tivesse o “instrumental teórico nem a formação política necessários para elaborações mais sofisticadas da realidade” (PERICÁS, 2006, p. 174). Neste ensejo, por seu envolvimento com o movimento estudantil peruano – inspirado em grande medida pela Reforma Universitária de Córdoba, na Argentina – sua militância e a consequente oposição ao presidente Leguía lhe rendeu o fechamento do jornal onde trabalhava à época, o *La Razón*, e um “exílio” na Europa, onde viveu durante os anos de 1919 a 1923, tendo passado maior parte do tempo na Itália, onde casou e teve dois filhos.

Durante esta estadia, deparou-se com uma concepção que nos persegue até os dias atuais: um mundo que não reconhece a América Latina – tampouco a questão indígena – nem o que ela significa ou produz, no campo científico, literário, cultural. A partir de então, utilizou todo um arsenal teórico marxista para atentar para as especificidades das lutas de classes no Peru, que consistia em concentração fundiária e relações servis como relações de dependência estabelecidas com os trabalhadores rurais assalariados.

Tão logo observa essas relações particulares, compreende que o problema da terra e o latifúndio se associam em nossos países também à questão de uma suposta “inferioridade” indígena-racial. Além dessa relação de dominação, era preciso analisar como opera o imperialismo nas nossas terras e como opera o capital estrangeiro, o capital transnacional. Em sua principal obra, *Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana* (1928), realiza justamente a primeira análise de uma formação econômico-social latino-americana. Objetivava, assim, postular possibilidades de se empreender uma revolução socialista no país, com perspectiva internacionalista.

Sua postura anti-imperialista é sustentada nesta profunda investigação dos impactos da expansão capitalista em um país dependente como o Peru, e, tão logo se aproxima dos debates junto à III Internacional através do Secretariado Sul-americano Internacional, entre 1927 e 1928, inicia-se um período de tensões estabelecidas a partir do processo de stalinização desta organização. Por conseguinte, dá-se o rompimento



com Haya de la Torre<sup>[2]</sup>, seu grande interlocutor, e seu partido, o APRA, assinalando sua postura marxista “convicta e confessa” contrária a justaposição mecânica dos estágios históricos, leitura hegemônica em parte significativa da esquerda à época. Tal leitura, alinhada às posturas etapistas da *Comintern*, previa que, na América Latina, deveríamos experimentar o desenvolvimento e alianças através de uma revolução democrático-burguesa para resolver os persistentes traços de feudalidade.

Mariátegui se distanciava desta perspectiva porque, em sua interpretação, vivia-se no Peru um desenvolvimento desigual e distinto do europeu, onde, no momento republicano se encontrariam elementos modernizantes da expansão capitalista que se combinariam com aquelas estruturas de dominação com elementos arcaicos de estágios históricos anteriores, que não desaparecem com a independência formal dos Estados e o processo forjado de independência.

No texto que integra este dossiê, *El problema de las razas en la América Latina*, originalmente elaborado em 1929 e apresentado na I Conferência Comunista latino-americana, realizada em Buenos Aires<sup>[3]</sup>, muitas dessas conclusões políticas e seus desdobramentos em relação à esquerda peruana e mundial aparecem com bastante clareza. Nesta tese, desenvolve sobre a necessidade de uma revolução social no país, que partiria também do encontro com a questão indígena e racial no Peru, assim como em outros países que enfrentam problema semelhante na América Latina. Para Mariátegui, o racismo é uma relação social que se estrutura política e economicamente que não pode ser resolvida no capitalismo. A solução do problema indígena seria então uma solução social, onde seus realizadores devem ser os próprios indígenas, em uma frente única proletária onde não cabia espaço para uma burguesia “mediocre, débil, formada no privilégio, sem espírito combativo e organizado” (MARIÁTEGUI, 1988 [1929], p. 32).

Podemos citar três aspectos fundamentais, presentes neste texto, incompatíveis com as orientações estratégicas da III Internacional. Em primeiro lugar, se afasta definitivamente de qualquer posição que não objetivasse uma revolução socialista em contraponto ao avanço do imperialismo. Em segundo, podemos destacar sua leitura sobre a formação social peruana e sua estrutura de classes sociais, onde qualquer burguesia nacional

---

[2] Victor Raúl Haya de la Torre iniciou sua carreira política como dirigente estudantil no Peru, quando se aproximou de Mariátegui. Fundou a Aliança Popular Revolucionária Americana (APRA) inicialmente pensada como uma frente única anti-imperialista e posteriormente transformada em um partido policlassista. Defendeu uma visão essencialista latino-americana, reinterprestando o marxismo com o objetivo de superá-lo.

[3] Mariátegui não pôde comparecer ao Congresso de Buenos Aires por conta do seu delicado estado de saúde, vindo a falecer alguns meses depois, no ano seguinte. Porém, suas teses foram lidas e debatidas por seus companheiros que compartilhavam o projeto de criar um Partido Socialista no Peru, com maior independência ao modelo e à estratégia da III Internacional.

incipiente seria também uma inimiga de classe. E, por último, mas não menos importante, o caráter do partido e da revolução defendidos pelas teses do peruano apresentadas no Congresso de Buenos Aires. Sobre essas posições polêmicas, Michel Löwy (2020 [1994], p. 97) indica que, inclusive, a “acusação de ‘trotskismo’ havia sido lançada contra Mariátegui” justamente neste congresso, pela aproximação com a oposição comunista de esquerda<sup>[4]</sup>.

Mariátegui demonstrou que a visão dominante de mundo se impôs entre os processos civilizatórios diversos não só através da presença cultural, mas também através da exploração dos povos nas relações de produção. Particularmente no subcontinente, esta superexploração do trabalho é fator de atraso por interromper a evolução social dos indígenas, reforçada também pela opressão operada pelo branco e pelo mestiço. Na esteira dessa reflexão, indica que, para dimensionar a questão do racismo na América Latina – assim como na África e na Ásia – devemos compreender que não estamos diante meramente de um problema étnico, trata-se, efetivamente, de um problema político e econômico.

O nosso processo de colonização marcou decisivamente a especificidade do capitalismo latino-americano e da constituição da exploração sob as bases racistas de não branquitude, onde podemos perceber a atuação do imperialismo junto a concepções racistas. Foi com a colonização que se inaugurou a utilização do conceito raça como instrumento de dominação, entendida como uma racionalidade específica do pensamento eurocêntrico. A divisão social do trabalho imposta junto à nova partilha econômica do mundo determinava também culturalmente as estruturas de dominação sob o capitalismo crescente. Sua contribuição que caracteriza particularmente esta tese é o trato da questão indígena-racial, ou seja, como lidar com o racismo e as particularidades nacionais no âmbito da luta de classes. A dominação amparada no racismo, segundo Mariátegui, estava pautada numa dupla perspectiva de inferioridade: cultural e material.

Para realizar essa articulação entre marxismo e América Latina, recorre à análise da formação social e econômica peruana, e à divisão entre regiões do Peru, assim como às variáveis de desenvolvimento e capital predominante. O país estava dividido em quatro regiões, a saber: a costa (litoral), a serra (cordilheira), a Amazônia e a selva. O capital estrangeiro da costa mantinha relações de dominação com o operariado rural, enquanto os *gamonales*<sup>[5]</sup> da serra se aliava à aristocracia fundiária, também utilizando

[4] Nos próximos parágrafos, apresentamos como essas concepções podem de fato ser percebidas na obra do autor peruano.

[5] O regime gamonal é um sistema de exploração e dominação baseado nos latifundiários, que conquistaram suas terras por meio da expropriação das comunidades indígenas e as submeteram a relações servis, uma espécie de servidão sob o capitalismo.

a exploração da força de trabalho camponesa. A associação desses dois tipos de classes dominante marcou o desenvolvimento do capitalismo latino-americano, que não aconteceu após alguma revolução burguesa de qualquer tipo. Assim, o capital estrangeiro se associa com a aristocracia fundiária na América Latina para explorar a força de trabalho camponesa e indígena. Há ainda uma identificação das classes médias com essa postura racista e preconceituosa.

Restava às classes subalternas – composta em grande parte por indígenas – pensar estrategicamente como poderiam se organizar politicamente para se defender e também contra-atacar. Para Mariátegui, o nosso socialismo indo-americano deveria buscar na experiência do comunitarismo incaico, um tipo de economia coletivista no Peru, as chaves para uma revolução latino-americana. Não se trata, contudo, de uma volta a um passado romântico. Tratar-se-ia de uma articulação e aliança com os trabalhadores urbanos: formariam, pois, uma moderna sociedade socialista no Peru.

Nas primeiras palavras do texto que vem a seguir, Mariátegui indica que a crítica marxista tem a obrigação “impostergável” de apresentar em termos reais o cerne do problema das raças no subcontinente. Debatia sobre como a subalternidade dos indígenas peruanos não se devia a uma suposta superioridade étnica e cultural europeia, mas a uma dominação política e econômica levada a cabo pelas classes dominantes principalmente pela dominação territorial. A questão indígena e racial está diretamente relacionada com o problema da terra. O racismo opera como uma forma de opressão funcional às relações capitalistas. Enquanto o preconceito serve de justificativa para uma superexploração da força de trabalho. Legítima, por exemplo, entre outras relações de exploração, o pagamento de salários menores. Tais características foram mantidas mesmo com a República, que reeditou formas de trabalho obrigatório aos indígenas, indicando que o Estado continuava subordinado ao poder dos *gamonales*, como expressão da descentralização política e do atraso característico dessas classes proprietárias que determinavam as relações capitalistas no campo. Desde um traslado de instituições feudais para um continente que não era feudal, o subcontinente tem sido alvo da imposição de uma modernização inconsistente, a um tipo de evolucionismo que dissemina não mais que a igualdade legal e civil para pessoas desiguais dentro do processo de reprodução capitalista<sup>[6]</sup>.

[6] Ao falarmos de feudalismo na América Latina, fazemos como figura política, ao referirmo-nos a elementos que se desintegram do modo de produção escravidão e modo de produção germânico, o feudalismo como conceito não pode ser pensado fora da Europa. Sobre o tema conferir: Anderson (1987).

Ao propor soluções concretas para tais entraves, determinava que algumas tarefas deveriam ser cumpridas para que se pudesse iniciar uma organização dos grupos de trabalhadores peruanos, em sua maioria indígenas e camponeses. É importante ressaltar que Mariátegui não acreditava em uma “etapa democrático-burguesa nacional e antifeudal”, seu horizonte era a revolução socialista, que contaria com as formas antecedentes de auto-organização do Peru Incaico. Entre estas propostas concretas para a superação da condição subalterna estaria diretamente atada à formação de uma vanguarda e partido operário-camponês, preocupação latente com a prática política e intelectual das massas indígenas, camponesas, de trabalhadores e de estudantes.

Mariátegui pretendia com estas teses – em particular com *El problema de las razas...* – expandir as constatações e conclusões políticas, feitas especialmente em *Siete Ensaños*, para outros países da região que se assemelhavam ao Peru. Neste ensejo, destacaria a origem negra e indígena de nossa classe trabalhadora e a importância da luta pela terra e dos recursos naturais como bandeiras de luta. Tais teses, mesmo que não bem recebidas na época, todavia não se mostram ultrapassadas.

Podemos dizer que o autor também foi precursor de argumentos que contemporaneamente embasam a academia e militância como a *Interseccionalidade*, que nos permite compreender melhor as desigualdades e a sobreposição de opressões e discriminações existentes em nossa sociedade, e a *Decolonialidade*, como uma outra estrutura de pensamento resistente que se contrapõe ao eurocentrismo.

Entendemos que em nenhuma dessas dimensões Mariátegui se afasta da perspectiva revolucionária e nem do próprio marxismo. De um marxismo “herético”, não dogmático, que pôde manter viva a aplicação do materialismo histórico e dialético à análise de uma situação concreta, buscando as múltiplas determinações que compõem a totalidade social, sem descurar das particularidades regionais. Abriu a possibilidade de reflexão para um marxismo antiestalinista, antiburocrático e anti etapista na América Latina, que não é o hegemônico e que, possivelmente por isso, por muito tempo, determinadas correntes no marxismo latino-americano tiveram dificuldade em pensar em Mariátegui como esse grande nome.

Sim, Mariátegui nos convida a descobrir e, mais ainda, a contribuir com a oxigenação do marxismo e a constante recuperação de sua validade. Consolida-se como fonte original para compreender a história do movimento operário e socialista mundial. E, para os revolucionários latino-americanos, continua a ser uma “bússola na jornada”.

## Referências

ANDERSON, Perry. **Passagens da antiguidade ao feudalismo**. São Paulo: Brasiliense, 1987.

LÖWY, Michael. José Carlos Mariátegui e a revolução permanente. **Revista Crítica Marxista**, Campinas, n. 51 p. 93-99, 2020.

MARIÁTEGUI, J. C. El problema de las razas en la América Latina. In: MARIÁTEGUI, J. C. **Ideología y política**. Lima: Amauta, 1988.

PERICÁS, Bernardo. Mariátegui e a questão da educação no Peru. **Lua Nova**, São Paulo, n. 68 p.169-204, 2006.

# El problema de las razas en la América Latina (1929)<sup>[1]</sup>

*José Carlos Mariátegui e Hugo Pesce*

*Notas de los editores de las obras completas de José Carlos Mariátegui*

“El problema de las razas en la América Latina” comprende dos partes, claramente diferenciables: la primera, “I. Planteamiento de la cuestión”, escrita totalmente por José Carlos Mariátegui; y la segunda, desde la introducción a “II. Importancia del problema racial” hasta el fin de la tesis, en cuya redacción, sobre el esquema básico de Mariátegui, el doctor Hugo Pesce aportó la mayor parte del texto.

La tesis, en conjunto, fue presentada y discutida en la Primera Conferencia Comunista Latinoamericana realizada en Buenos Aires en junio de 1929, y reproducida en el libro *El Movimiento Revolucionario Latino Americano*. Versiones de la Primera Conferencia Comunista Latinoamericana, editado por la Revista *La Correspondencia Sudamericana* de Buenos Aires, publicación oficial del Secretariado Sudamericano de la Internacional Comunista. Esta presentación en conjunto de la tesis reproduce sólo un tercio de la primera parte (“I. Planteamiento de la cuestión”) e interpola en la segunda (“II. Importancia del problema racial”), los dos tercios restantes, ensamblados a las secciones escritas por Hugo Pesce quien, a su vez, incorporó algunos párrafos de trabajos afines llevados por delegados de otros países a la Conferencia. Para mantener la unidad de conjunto de la segunda parte, conservamos en la recopilación esta forma de presentación, que repite parte de la primera en el contexto refundido por Hugo Pesce (con excepción del capítulo “V. Situación económico-social de la población indígena del Perú”, que reproduce textualmente la sección respectiva de la primera parte, como se señala en el lugar correspondiente y que por lo tanto se omite).

La primera parte de la tesis, que se refiere casi exclusivamente al problema indígena peruano, fue llevada en su integridad al Congreso Constituyente de la Confederación Sindical Latino Americana efectuado en Montevideo en mayo de 1929, y reproducido en el libro *Bajo la Bandera de la C.S.L.A.* (Imprenta La Linotipo, Montevideo, 1929, p. 147-159) con el título “El Problema Indígena”. Esta misma primera parte apareció reproducida en *Amauta*, n° 25 (julio-agosto de 1929), con el título “El Problema Indígena” en la sección “Panorama Móvil”. De esta última fuente hemos tomado la primera parte (“I.

---

[1] Texto publicado en: José Carlos Mariátegui. *Mariátegui total* (Ideología y política – tomo 13). Lima: Empresa Editora Amauta S. A.

Planteamiento de la cuestión”), considerando que es la única que alcanzó a revisar el autor. La segunda parte (desde “II. Importancia del problema racial”), de la mencionada versión de la Primera Conferencia Comunista Latinoamericana. Ricardo Martínez de la Torre, en su importante revisión documentaria contenida en los 4 tomos de *Apuntes para una Interpretación Marxista de Historia Social del Perú* (Empresa Editora Peruana, Lima, 1947-1949), reproduce la tesis completa en el Capítulo Octavo del Tomo II (“Como organizamos el partido”, p. 434-466); y la primera parte en “La Confederación General de Trabajadores del Perú” (Tomo III, p. 16-29).

La tesis sobre “El problema de las razas en la América Latina” fue discutida en la sesión del 8 de junio. El doctor Hugo Pesce, a nombre del grupo socialista peruano y representante personal de José Carlos Mariátegui, abrió la reunión con las siguientes palabras:

Compañeros: Es la primera vez que un Congreso Internacional de los Partidos Comunistas dedica su atención en forma tan amplia y específica al problema racial en la América Latina.

La tarea de nuestro Congreso, por lo que este punto se refiere, consiste en estudiar objetivamente la realidad y enfocarse según los métodos marxistas, los problemas que ella encierra, para poder llegar a su solución revolucionaria a través de una táctica clara y eficiente, establecida por este caso particular de acuerdo con la línea general de la Internacional Comunista.

Los elementos que nos permiten conocer la realidad en todos los aspectos de la cuestión racial son principalmente de orden histórico y de orden estadístico. Ambos han sido insuficientemente estudiados y dolosamente adulterados por la crítica burguesa de todas las épocas y por la criminal despreocupación de los gobiernos capitalistas.

Sólo en estos últimos años asistimos a la aparición de estudios diligentes e imparciales, destinados a revelarnos en su auténtico aspecto los elementos que constituyen entre nosotros el problema racial. Recién han comenzado a aparecer los trabajos serios de crítica marxista que realizan un estudio concienzudo de la realidad de estos países, analizan su proceso económico, político, histórico, étnico, prescindiendo de los moldes escolásticos y académicos, y plantean los problemas actuales en relación con el hecho fundamental, la lucha de clases. Pero esta labor recién se ha iniciado y se refiere tan sólo a algunos países. Para la mayoría de los países de la América Latina, los compañeros delegados de los respectivos Partidos se han encontrado

con material insuficiente o falsificado: así se explica cómo los aportes informativos a esta Conferencia hayan evidenciado necesariamente un contenido escaso y, en algunos casos, un carácter confuso en la orientación con respecto al problema de las razas.

Este informe, destinado a proporcionar material y orientación para la discusión en el Congreso, ha sido elaborado utilizando los aportes de los compañeros de todas las delegaciones. Creo que, por lo tanto, reflejará en distinta medida, las adquisiciones y las deficiencias señaladas, proporcionalmente al grado de su entidad en cada país de la América Latina.

## I. Planteamiento de la cuestión

El problema de las razas sirve en la América Latina, en la especulación intelectual burguesa, entre otras cosas, para encubrir o ignorar los verdaderos problemas del continente. La crítica marxista tiene la obligación impostergable de plantearlo en sus términos reales, desprendiéndolo de toda tergiversación casuista o pedante. Económica, social y políticamente, el problema de las razas, como el de la tierra, es, en su base, el de la liquidación de la feudalidad.

Las razas indígenas se encuentran en la América Latina en un estado clamoroso de atraso y de ignorancia, por la servidumbre que pesa sobre ellas, desde la conquista española. El interés de la clase explotadora, – española primero, criolla después –, ha tendido invariablemente, bajo diversos disfraces, a explicar la condición de las razas indígenas con el argumento de su inferioridad o primitivismo. Con esto, esa clase no ha hecho otra cosa que reproducir, en esta cuestión nacional interna, las razones de la raza blanca en la cuestión del tratamiento y tutela de los pueblos coloniales.

El sociólogo Vilfredo Pareto, que reduce la raza a sólo uno de los varios factores que determinan las formas del desenvolvimiento de una sociedad, ha enjuiciado la hipocresía de la idea de la raza en la política imperialista y esclavizadora de los pueblos blancos en los siguientes términos:

La teoría de Aristóteles sobre la esclavitud natural es también la de los pueblos civiles modernos para justificar sus conquistas y su dominio sobre pueblos y llamados por ellos de *raza inferior*. Y como Aristóteles decía que existen hombres naturalmente esclavos y otros patrones, que es conveniente que aquellos sirvan y estos manden, lo que es además justo y provechoso para



todos; parecidamente, los pueblos modernos, que se gratifican ellos mismos con el epíteto de civilizados, dicen existir pueblos que deben naturalmente dominar, y son ellos, y otros pueblos que no menos naturalmente deben obedecer y son aquellos que quieren explotar; siendo justo, conveniente y a todos provechoso que aquellos manden, estos sirvan. De esto resulta que un inglés, un alemán, un francés, un belga, un italiano, si lucha y muere por la patria es un héroe; pero un africano, si osa defender su patria contra esas naciones, es un vil rebelde y un traidor. Y los europeos cumplen el sacrosanto deber de destruir a los africanos, como por ejemplo en el Congo, para enseñarles a ser civilizados. No falta luego quien beatamente admira esta obra “de paz, de progreso, de civilidad”. Es necesario agregar que, con hipocresía verdaderamente admirable, los buenos pueblos civiles pretenden hacer el bien de los pueblos a ellos sujetos, cuando los oprimen y aún los destruyen; y tanto amor les dedican que los quieren “libres” por la fuerza. Así los ingleses liberaron a los indios de la “tiranía” de los *raia*, los alemanes liberaron a los africanos de la “tiranía” de los reyes negros, los franceses liberaron a los habitantes de Madagascar y, para hacerlos más libres, mataron a muchos reduciendo a los otros a un estado que sólo en el nombre no es de esclavitud; así los italianos liberaron a los árabes de la opresión de los turcos. Todo esto es dicho seriamente y hay hasta quien lo cree. El gato atrapa al ratón y se lo come, pero no dice que hace esto por el bien del ratón, no proclama el dogma de la igualdad de todos los animales y no alza hipócritamente los ojos al cielo para adorar al “Padre común” (*Trattato di Sociologia Generale*, Vol. II).

La explotación de los indígenas en la América Latina trata también de justificarse con el pretexto de que sirve a la redención cultural y moral de las razas oprimidas.

La colonización de la América Latina por la raza blanca no ha tenido, en tanto, como es fácil probarlo, sino efectos retardatarios y deprimentes en la vida de las razas indígenas. La evolución natural de estas ha sido interrumpida por la opresión envilecedora del blanco y del mestizo. Pueblos como el quechua y el azteca, que habían llegado a un grado avanzado de organización social, retrogradaron, bajo el régimen colonial, a la condición de dispersas tribus agrícolas. Lo que en las comunidades indígenas del Perú subsiste de elementos de civilización es, sobre todo, lo que sobrevive de la antigua organización autóctona. En el agro feudalizado, la civilización blanca no ha creado focos de vida urbana, no ha significado siempre siquiera industrialización y maquinismo: en el latifundio serrano, con excepción de ciertas estancias ganaderas, el dominio del blanco no representa, ni aún tecnológicamente, ningún progreso respecto de la cultura aborígen.

Llamamos problema indígena a la explotación feudal de los nativos en la gran propiedad agraria. El indio, en el noventa por ciento de los casos, no es un proletario sino un siervo. El capitalismo, como sistema económico y político, se manifiesta incapaz, en la América Latina, de edificación de una economía emancipada de las taras feudales. El prejuicio de la inferioridad de la raza indígena, le consiente una explotación máxima de los trabajos de esta raza; y no está dispuesto a renunciar a esta ventaja, de la que tantos provechos obtiene. En la agricultura, el establecimiento del salariado, la adopción de la máquina, no borran el carácter feudal, de la gran propiedad. Perfeccionan, simplemente, el sistema de explotación de la tierra y de las masas campesinas. Buena parte de nuestros burgueses y “gamonales” sostiene calurosamente la tesis de la inferioridad del indio: el problema indígena es, a su juicio, un problema étnico cuya solución depende del cruzamiento de la raza indígena con razas superiores extranjeras. La subsistencia de una economía de bases feudales se presenta, empero, en inconciliable oposición con un movimiento inmigratorio suficiente para producir esa transformación por el cruzamiento. Los salarios que se pagan en las haciendas de la costa y de la sierra (cuando en estas últimas se adopta el salario) descartan la posibilidad de emplear inmigrantes europeos en la agricultura. Los inmigrantes campesinos no se avendrían jamás a trabajar en las condiciones de los indios; sólo se les podría atraer haciéndolos pequeños propietarios. El indio no ha podido ser nunca reemplazado en las faenas agrícolas de las haciendas costeñas sino con el esclavo negro o el “coolí” chino. Los planes de colonización con inmigrantes europeos tienen, por ahora, como campo exclusivo, la región boscosa del Oriente, conocida con el nombre de Montaña. La tesis de que el problema indígena es un problema étnico no mereciesquiera ser discutida; pero conviene anotar hasta qué punto la solución que propone está en desacuerdo con los intereses y las posibilidades de la burguesía y del gamonalismo, en cuyo seno encuentra sus adherentes.

Para el imperialismo yanqui o inglés, el valor económico de estas tierras sería mucho menor si con sus riquezas naturales no poseyesen una población indígena atrasada y miserable a la que, con el concurso de las burguesías nacionales, es posible explotar extremadamente. La historia de la industria azucarera peruana, actualmente en crisis, demuestra que sus utilidades han reposado, ante todo, en la baratura de la mano de obra, esto es, en la miseria de los braceros. Técnicamente, esta industria no ha estado en ninguna época en condiciones de concurrir con la de otros países en el mercado mundial. La distancia de los mercados de consumo gravaba con elevados fletes su exportación. Pero todas estas desventajas eran compensadas largamente por la baratura de la mano de obra. El trabajo de esclavizadas masas campesinas, albergadas en repugnantes “rancherías”, privadas de toda libertad y derecho, sometidas a una jornada abrumadora, colocaba a los azucareros

peruanos en condiciones de competir con los que, en otros países, cultivaban mejor sus tierras o estaban protegidos por una tarifa proteccionista o más ventajosamente situados desde el punto de vista geográfico. El capitalismo extranjero se sirve de la clase feudal para explotar en su provecho estas masas campesinas. Mas, aveces, la incapacidad de estos latifundistas (herederos de los prejuicios, soberbia y arbitrariedad medioevales) para llenar la función de jefes de empresa capitalistas, es tal que aquel se ve obligado a tomar en sus propias manos la administración de latifundios y centrales. Esto es lo que ocurre, particularmente, en la industria azucarera, monopolizada casi completamente en el valle de Chicama por una empresa inglesa y una empresa alemana.

La raza tiene, ante todo, esta importancia en la cuestión del imperialismo. Pero tiene también otro rol, que impide asimilar el problema de la lucha por la independencia nacional en los países de la América con fuerte porcentaje de población indígena, al mismo problema en el Asia o el África. Los elementos feudales o burgueses, en nuestros países, sienten por los indios, como por los negros y mulatos, el mismo desprecio que los imperialistas blancos. El sentimiento racial actúa en esta clase dominante en un sentido absolutamente favorable a la penetración imperialista. Entre el señor o el burgués criollo y sus peones de color, no hay nada en común. La solidaridad de clase se suma a la solidaridad de raza o de prejuicio, para hacer de las burguesías nacionales instrumentos dóciles del imperialismo yanqui o británico. Y este sentimiento se extiende a gran parte de las clases medias, que imitan a la aristocracia y a la burguesía en el desdén por la plebe de color, aunque su propio mestizaje sea demasiado evidente.

La raza negra, importada a la América Latina por los colonizadores para aumentar su poder sobre la raza indígena americana, llenó pasivamente su función colonialista. Explotada ella misma duramente, reforzó la opresión de la raza indígena por los conquistadores españoles. Un mayor grado de mezcla, de familiaridad y de convivencia con estos en las ciudades coloniales, la convirtió en auxiliar del dominio blanco, pese a cualquier ráfaga de humor turbulento o levantisco. El negro o mulato, en sus servicios de artesano o doméstico, compuso la plebe de que dispuso siempre más o menos incondicionalmente la casta feudal. La industria, la fábrica, el sindicato, redimen al negro de esta domesticidad. Borrando entre los proletarios la frontera de la raza; la conciencia de clase eleva moral, históricamente, al negro. El sindicato significa la ruptura definitiva de los hábitos serviles que mantienen, en cambio, en él la condición de artesano o criado.

El indio por sus facultades de asimilación al progreso, a la técnica de la producción moderna, no es absolutamente inferior al mestizo. Por el contrario, es, generalmente, superior. La idea de su inferioridad racial está demasiado desacreditada para que merezca, en

este tiempo, los honores de una refutación. El prejuicio del blanco, que ha sido también el del criollo, respecto a la inferioridad del indio, no reposa en ningún hecho digno de ser tomado en cuenta en el estudio científico de la cuestión. La cocamanía y el alcoholismo de la raza indígena, muy exagerados por sus comentadores, no son otra cosa que consecuencias, resultados de la opresión blanca. El gamonalismo fomenta y explota estos vicios, que bajo cierto aspecto se alimentan de los impulsos de la lucha contra el dolor, particularmente vivos y operantes en un pueblo subyugado. El indio en la antigüedad no bebió nunca sino “chicha”, bebida fermentada de maíz, mientras que desde que el blanco implantó en el continente el cultivo de la caña, bebe alcohol. La producción del alcohol de caña es uno de los más “saneados” y seguros negocios del latifundismo, en cuyas manos se encuentra también la producción de coca en los valles cálidos de la montaña.

Hace tiempo que la experiencia japonesa demostró la facilidad con que pueblos de raza y tradición distintas de las europeas, se apropian de la ciencia occidental y se adaptan al uso de su técnica de producción. En las minas y en las fábricas de la Sierra del Perú, el indio campesino confirma esta experiencia.

Y ya la sociología marxista ha hecho justicia sumaria a las ideas racistas, producto todas del espíritu imperialista. Bukharin escribe en “La théorie du matérialisme historique”:

La teoría de las razas es ante todo contraria a los hechos. Se considera a la raza negra como una raza “inferior”, incapaz de desarrollarse por su naturaleza misma. Sin embargo, está probado que los antiguos representantes de esta raza negra, los kushitas, habían creado una civilización muy alta en las Indias (antes que los hindúes) y en Egipto. La raza amarilla, que no goza tampoco de un gran favor, ha creado en la persona de los chinos una cultura que era infinitamente más elevada que las de sus contemporáneos blancos; los blancos no eran entonces sino unos niños en comparación con los chinos. Sabemos muy bien ahora todo lo que los griegos antiguos tomaron a los asirio-babilonios y a los egipcios. Estos hechos bastan para probar que las explicaciones sacadas del argumento de las razas no sirven para nada. Sin embargo, se nos puede decir: quizás tenéis razón; pero, ¿podéis afirmar que un negro medio iguale por sus cualidades a un europeo medio? No se puede responder a esta cuestión con una salida como la de ciertos profesores liberales: todos los hombres son iguales; según Kant, la personalidad humana constituye un fin en sí misma; Jesucristo enseñaba que no había ni Helenos ni Judíos, etc. (ver, por ejemplo, en Khvestov: “es muy probable que la verdad esté del lado de los defensores de la igualdad de los hombres”... “La

théorie du processus historique”). Pues, tender a la igualdad de los hombres, no quiere decir reconocer la igualdad de sus cualidades, y, de otra parte, se tiende siempre hacia lo que existe todavía, porque otra cosa sería forzar una puerta abierta. Nosotros no tratamos por el momento de saber hacia qué se debe tender. Lo que nos interesa es saber si existe una diferencia entre el nivel de cultura de los blancos y de los negros en general. Ciertamente, esta diferencia existe. Actualmente los “blancos” son superiores a los otros. ¿Pero, qué prueba esto? Prueba que actualmente las razas han cambiado de lugar. Y esto contradice la teoría de las razas. En efecto, esta teoría reduce todo a las cualidades de las razas, a su “naturaleza eterna”. Si fuera así esta “naturaleza” se habría hecho sentir en todos los períodos de la historia. ¿Qué se puede deducir de aquí? Que la “naturaleza” misma cambia constantemente, en relación con las condiciones de existencia de una raza dada. Estas condiciones están determinadas por las relaciones entre la sociedad y la naturaleza, es decir por el estado de las fuerzas productivas. Por tanto, la teoría de las razas no explica absolutamente las condiciones de la evolución social. Aparece aquí claramente que hay que comenzar su análisis por el estudio del movimiento de las fuerzas productivas (*La théorie du matérialisme historique*, p. 129-130).

\*\*\*

Del prejuicio de la inferioridad de la raza indígena empieza a pasarse al extremo opuesto: el que la creación de una nueva cultura americana: será esencialmente obra de las fuerzas raciales autóctonas. Suscribir esta tesis es caer en el más ingenuo y absurdo misticismo. Al racismo de los que desprecian al indio, porque creen en la superioridad absoluta y permanente de la raza blanca, sería insensato y peligroso oponer el racismo de los que superestiman al indio con fe mesiánica en su misión como raza en el renacimiento americano.

Las posibilidades de que el indio se eleve material e intelectualmente dependan del cambio de las condiciones económico-sociales. No están determinadas por la raza sino por la economía y la política. La raza, por si sola, no ha despertado ni despertaría al entendimiento de una idea emancipadora. Sobre todo, no adquiriría nunca el poder de imponerla y realizarla. Lo que asegura su emancipación es el dinamismo de una economía y una cultura que portan en su entraña el germen del socialismo. La raza india no fue vencida, en la guerra de la conquista, por una raza superior étnica o cualitativamente; pero si fue vencida por su técnica que estaba muy por encima de la técnica de los aborígenes. La

pólvora, el hierro, la caballería, no eran ventajas raciales; eran ventajas técnicas. Los españoles arribaron a estas lejanas comarcas porque disponían de medios de navegación que les consentían atravesar los océanos. La navegación y el comercio les permitieron más tarde la explotación de algunos recursos naturales de sus colonias. El feudalismo español se superpuso al agrarismo indígena respetando en parte sus formas comunitarias, pero esta misma adaptación creaba un orden estático, un sistema económico cuyos factores de estagnación eran la mejor garantía de la servidumbre indígena. La industria capitalista rompe este equilibrio, interrumpe este estancamiento, creando nuevas fuerzas productoras y nuevas relaciones de producción. El proletariado crece gradualmente a expensas del artesanado y la servidumbre. La evolución económica y social de la nación entra en una era de actividad y contradicciones que, en el plano ideológico, causa la aparición y desarrollo del pensamiento socialista.

En todo esto, la influencia del factor raza se acusa evidentemente insignificante al lado de la influencia del factor economía, – producción, técnica, ciencia, etc. –. Sin los elementos materiales que crea la industria moderna, o si se quiere el capitalismo, ¿habría posibilidad de que se esbozase el plan, la intención siquiera de un Estado socialista, basado en las reivindicaciones, en la emancipación de las masas indígenas? El dinamismo de esta economía, de este régimen, que torna inestables todas las relaciones, y que con las clases opone las ideologías, es sin duda lo que hace factible la resurrección indígena, hecho decidido por el juego de fuerzas económicas, políticas, culturales, ideológicas, no de fuerzas raciales. El mayor cargo contra la clase dominante de la república es el que cabe formularle por no haber sabido acelerar, con una inteligencia más liberal, más burguesa, más capitalista de su misión, el proceso de transformación de la economía colonial en economía capitalista. La feudalidad opone a la emancipación, al despertar indígena, su estagnación y su inercia; el capitalismo, con sus conflictos, con sus instrumentos mismos de explotación, empuja a las masas por la vía de sus reivindicaciones, la conmina a una lucha en la que se capacitan material y mentalmente para presidir un orden nuevo.

El problema de las razas no es común a todos los países de la América Latina ni presenta en todos los que lo sufren las mismas proporciones y caracteres. En algunos países latinoamericanos tiene una localización regional y no influye apreciablemente en el proceso social y económico. Pero en países como el Perú y Bolivia, y algo menos el Ecuador, donde la mayor parte de la población es indígena, la reivindicación del indio es la reivindicación popular y social dominante.

En estos países el factor raza se complica con el factor clase en forma que una política revolucionaria no puede dejar de tener en cuenta. El indio quechua o aymara ve su opresor en el “misti”, en el blanco. Y en el mestizo, únicamente la conciencia de clase es capaz de destruir el hábito del desprecio, de la repugnancia por el indio. No es raro encontrar en los propios elementos de la ciudad que se proclaman revolucionarios, el prejuicio de la inferioridad del indio, y la resistencia a reconocer este prejuicio como una simple herencia o contagio mental del ambiente.

La barrera del idioma se interpone entre las masas campesinas indias y los núcleos obreros revolucionarios de raza blanca o mestiza.

Pero, a través de propagandistas indios, la doctrina socialista, por la naturaleza de sus reivindicaciones, arraigará prontamente en las masas indígenas. Lo que hasta ahora ha faltado es la preparación sistemática de estos propagandistas. El indio alfabeto, al que la ciudad corrompe, se convierte regularmente en un auxiliar de los explotadores de su raza. Pero en la ciudad, en el ambiente obrerorevolucionario, el indio empieza ya a asimilar la idea revolucionaria, a apropiarse de ella, a entender su valor como instrumento de emancipación de esta raza, oprimida por la misma clase que explota en la fábrica al obrero, en el que descubre un hermano de clase.

El realismo de una política socialista segura y precisa en la apreciación y utilización de los hechos sobre los cuales le toca actuar en estos países puede y debe convertir el factor raza en factor revolucionario. El Estado actual en estos países reposa en la alianza de la clase feudal terrateniente y la burguesía mercantil. Abatida la feudalidad latifundista, el capitalismo urbano carecerá de fuerzas para resistir a la creciente obrera. Lo representa una burguesía mediocre, débil, formada en el privilegio, sin espíritu combativo y organizado que pierde cada día más su ascendiente sobre la fluctuante capa intelectual.

La crítica socialista ha iniciado en el Perú el nuevo planteamiento del problema indígena, con la denuncia y el repudio inexorables de todas las tendencias burguesas o filantrópicas a considerarlo como problema administrativo, jurídico, moral, religioso o educativo (“Siete Ensayos de interpretación de la Realidad Peruana”: El problema indígena; por J. C. Mariátegui). Las conclusiones sobre los términos económicos y políticos en que se plantea en el Perú, y por analogía en otros países latinoamericanos de numerosa población indígena, esta cuestión y la lucha proletaria por resolverla, son las siguientes en nuestra opinión:

## 1. Situación económico-social de la población indígena del Perú

No existe un censo reciente que permita saber exactamente la proporción actual de la población indígena. Se acepta generalmente la afirmación de que la raza indígena compone las cuatro quintas partes de una población total calculada en un mínimo de 5.000.000. Esta apreciación no tiene en cuenta estrictamente la raza, sino más bien la condición económico-social de las masas que constituyen dichas cuatro quintas partes. Existen provincias donde el tipo indígena acusa un extenso mestizaje. Pero en estos sectores la sangre blanca ha sido completamente asimilada por el medio indígena y la vida de los “cholos” producidos por este mestizaje no difiere de la vida de los indios propiamente dichos.

No menos del 90 por ciento de la población indígena así considerada, trabaja en la agricultura. El desarrollo de la industria minera ha traído como consecuencia, en los últimos tiempos, un empleo creciente de la mano de obra indígena en la minería. Pero una parte de los obreros mineros continúan siendo agricultores. Son indios de “comunidades” que pasan la mayor parte del año en las minas, pero que en la época de las labores agrícolas retoman a sus pequeñas parcelas, insuficientes para su subsistencia.

En la agricultura subsiste hasta hoy un régimen de trabajo feudal o semi-feudal. En las haciendas de la Sierra, el salariado, cuando existe, se presenta tan incipiente y deformado que apenas si altera los rasgos del régimen feudal. Ordinariamente los indios no obtienen por su trabajo sino una mezquina parte de los frutos. (V. en “Siete Ensayos de la Realidad Peruana”, en el capítulo sobre el “Problema de la Tierra”, los diferentes sistemas de trabajo empleados en la Sierra). El suelo es trabajado en casi todas las tierras de latifundio en forma primitiva, y no obstante que los latifundistas se reservan siempre las mejores, sus rendimientos, en muchos casos, son inferiores a los de las tierras “comunitarias”. En algunas regiones las “comunidades” indígenas conservan una parte de las tierras, pero en proporción exigua para sus necesidades, de modo que sus miembros estén obligados a trabajar para los latifundistas. Los propietarios de los latifundios, dueños de enormes extensiones de tierras, en gran parte incultivadas, no han tenido en muchos casos interés en despojar a las “comunidades” de sus propiedades tradicionales en razón de que la comunidad anexa a la hacienda le ha permitido a ésta contar con mano de obra segura y “propia”. El valor de un latifundio no se calcula sólo por su extensión territorial, sino por su población indígena propia. Cuando una hacienda no cuenta con esta población, el propietario, de acuerdo con las autoridades, apela al reclutamiento forzoso de



peones a quienes se remunera miserablemente. Los indios de ambos sexos, sin exceptuar a los niños, están obligados a la prestación de servicios gratuitos a los propietarios y a sus familias, lo mismo que a las autoridades. Hombres, mujeres y niños se turnan en el servicio de los “gamonales” y autoridades, no sólo en las casas-hacienda, sino en los pueblos o ciudades en que residen estos. La prestación de servicios gratuitos ha sido varias veces prohibida legalmente, pero en la práctica subsiste hasta hoy, a causa de que ninguna ley puede contrariar la mecánica de un orden feudal, si la estructura de éste se mantiene intacta. La ley de conscripción vial ha venido a acentuar en estos últimos tiempos la fisonomía feudal de la sierra. Esta ley obliga a todos los individuos a trabajar semestralmente seis días en la apertura o conservación de caminos o a “redimirse” mediante el pago de los salarios conforme al tipo fijado de cada región. Los indios son, en muchos casos, obligados a trabajar a gran distancia de su residencia; lo que los obliga a sacrificar mayor número de días. Son objeto de innumerables expoliaciones por parte de las autoridades, con el pretexto del servicio vial, que tiene para las masas indígenas el carácter de las antiguas mitas coloniales..

En la minería rige el salariado. En las minas de Junín y de La Libertad, donde tienen su asiento las dos grandes empresas mineras que explotan el cobre, la Cerro de Pasco Copper Corporation y la Northern, respectivamente, los trabajadores ganan salarios de S/. 2.50 a S/. 3.00. Estos salarios son, sin duda, elevados respecto a los inverosímilmente ínfimos (veinte o treinta centavos) que se acostumbran en las haciendas de la Sierra. Pero las empresas se aprovechan en todas las formas de la atrasada condición de los indígenas. La legislación social vigente es casi nula en las minas, donde no se observan las leyes de accidentes de trabajo y jornadas de ocho horas, ni se reconoce a los obreros el derecho de asociación. Todo obrero acusado de intento de organización de los trabajadores, aunque sólo sea con fines culturales o mutuales, es inmediatamente despedido por la empresa. Las empresas, para el trabajo de las galerías, emplean generalmente a “contratistas”, quienes con el objeto de efectuar las labores al menor costo actúan como un instrumento de explotación de los braceros. Los “contratistas”, sin embargo, viven ordinariamente en condición estrecha, abrumados por las obligaciones de sus adelantos que hacen de ellos deudores permanentes de las empresas. Cuando se produce un accidente del trabajo, las empresas burlan, por medio de sus abogados, abusando de la miseria e ignorancia de los indígenas, los derechos de estos, indemnizándolos arbitraria y miserablemente. La catástrofe de Morococha, que costó la vida de algunas docenas de obreros, ha venido últimamente a denunciarla inseguridad en que trabajan los mineros.

Por el mal estado de algunas galerías y por la ejecución de trabajos que tocaban casi al fondo de una laguna, se produjo un hundimiento que dejó sepultados a muchos trabajadores. El número oficial de las víctimas es 27, pero hay fundada noticia de que el número es mayor. Las denuncias de algunos periódicos influyeron esta vez para que la Compañía se mostrase más respetuosa de la ley de lo que acostumbra, en cuanto a las indemnizaciones a los deudos de las víctimas. Últimamente, con el objeto de evitar mayor descontento, la Cerro de Pasco Copper Corporation ha concedido a sus empleados y obreros un aumento del 10 por ciento, mientras dure la actual cotización del cobre. En provincias apartadas como Cotabambas, la situación de los mineros es mucho más atrasada y penosa. Los “gamonales” de la región se encargan del reclutamiento forzoso de los indios, y los salarios son miserables.

La industria ha penetrado muy escasamente en la Sierra. Está representada principalmente por las fábricas de tejidos del Cuzco, donde la producción de excelentes calidades de lana es el mayor factor de su desarrollo. El personal de estas fábricas es indígena, salvo la dirección y los jefes. El indio se ha asimilado perfectamente al maquinismo. Es un operario atento y sobrio, que el capitalista explota diestramente. El ambiente feudal de la agricultura se prolonga a estas fábricas, donde cierto patriarcalismo que usa a los protegidos y ahijados del amo como instrumentos de sujeción de sus compañeros, se opone a la formación de conciencia clasista.

En los últimos años, al estímulo de los precios de las lanas peruanas en los mercados extranjeros, se ha iniciado un proceso de industrialización de las haciendas agropecuarias del Sur. Varios hacendados han introducido una técnica moderna, importando reproductores extranjeros, que han mejorado el volumen y la calidad de la producción, sacudiéndose del yugo de los comerciantes intermediarios, estableciendo anexamente en sus estancias molinos y otras pequeñas plantas industriales. Por lo demás, en la Sierra, no hay más plantas y cultivos industriales, que los destinados a la producción de azúcar, chancaca y aguardiente para el consumo regional.

Para la explotación de las haciendas de la Costa, donde la población es insuficiente, se recurre a la mano de obra indígena serrana en considerable escala. Por medio de “enganchadores” las grandes haciendas azucareras y algodonerías, se proveen de los braceros necesarios para sus labores agrícolas. Estos braceros ganan jornales, aunque ínfimos siempre, muy superiores a los que se acostumbran en la Sierra feudal. Pero, en cambio, sufren las consecuencias de un trabajo extenuante, en un clima cálido, de una

alimentación insuficiente en relación con este trabajo y del paludismo endémico en los valles de la Costa. El peón serrano difícilmente escapa al paludismo, que lo obliga a regresar a su región, muchas veces tuberculoso e incurable. Aunque la agricultura, en esas haciendas está industrializada (se trabaja la tierra con métodos y máquinas modernas y se benefician los productos en “ingenios” o centrales bien equipados), su ambiente no es el del capitalismo y el salariado en la industria urbana. El hacendado conserva su espíritu y práctica feudales en el tratamiento de sus trabajadores. No les reconoce los derechos que la legislación del trabajo establece. En la hacienda no hay más ley que la del propietario. No se tolera ni sombra de asociación obrera. Los empleados niegan la entrada a los individuos de quienes, por algún motivo, desconfía el propietario o el administrador. Durante el coloniaje, estas haciendas fueron trabajadas con negros esclavos. Abolida la esclavitud, se trajo “coolíes” chinos. Y el hacendado clásico no ha perdido sus hábitos de negrero o de señor feudal.

En la Montaña o floresta, la agricultura es todavía muy incipiente. Se emplea los mismos sistemas de “enganche” de braceros de la Sierra; y en cierta medida se usan los servicios de las tribus salvajes familiarizadas con los blancos. Pero la Montaña tiene, en cuanto a régimen de trabajo, una tradición mucho más sombría. En la explotación del caucho, cuando este producto tenía alto precio, se aplicaron los más bárbaros y criminales procedimientos esclavistas. Los crímenes del Putumayo, sensacionalmente denunciados por la prensa extranjera, constituyen la página más negra de la historia de los “caucheros”. Sealega que mucho se exageró y fantaseó en el extranjero alrededor de estos crímenes, y aunque medió en el origen del escándalo una tentativa de chantaje, pero la verdad está perfectamente documentada por las investigaciones y testimonios de funcionarios de la justicia peruana como el juez Valcárcel y el fiscal Paredes que comprobaron los métodos esclavistas y sanguinarios de los capataces de la casa Arana. Y no hace tres años, un funcionario ejemplar, el doctor Chuquihuanca Ayulo, gran defensor de la raza indígena – indígena él mismo – fue exonerado de sus funciones de fiscal del departamento de Madre de Dios a consecuencia de su denuncia de los métodos esclavistas de la más poderosa empresa de esa región.

Esta sumaria descripción de las condiciones económico-sociales de la población indígena del Perú establece que, al lado de un reducido número de asalariados mineros y un salariado agrícola aún incipiente, existe, más o menos atenuado en el latifundio, un régimen de servidumbre; y que en las lejanas regiones de la Montaña, se somete, en frecuentes casos, a los aborígenes a un sistema esclavista.

## 2. La lucha indígena contra el gamonalismo

Cuando se habla de la actitud del indio ante sus explotadores, se suscribe generalmente la impresión de que, envilecido, deprimido, el indio es incapaz de toda lucha, de toda resistencia. La larga historia de insurrecciones y asonadas indígenas y de las masacres y represiones consiguientes, basta por sí sola para desmentir esta impresión. En la mayoría de los casos las sublevaciones de indios han tenido como origen una violencia que los ha forzado incidentalmente a la revuelta contra una autoridad o un hacendado; pero en otros casos no ha tenido este carácter de motín local. La rebelión ha seguido a una agitación menos incidental y se ha propagado a una región más o menos extensa. Para reprimirla, ha habido que apelar a fuerzas considerables y a verdaderas matanzas. Miles de indios rebeldes han sembrado el pavor en los “gamonales” de una o más provincias. Una de las sublevaciones que, en los últimos tiempos, asumió proporciones extraordinarias, fue la acaudillada por el mayor de ejército Teodomiro Gutiérrez, serrano mestizo, de fuerte porcentaje de sangre indígena, que se hacía llamar *Rumimaqui* y se presentaba como el redentor de su raza. El mayor Gutiérrez había sido enviado por el gobierno de Billinghurst al departamento de Puno, donde el gamonalismo extremaba sus exacciones, para efectuar una investigación respecto a las denuncias indígenas e informar al gobierno. Gutiérrez entró entonces en íntimo contacto con los indios. Derrocado el gobierno Billinghurst pensó que toda perspectiva de reivindicaciones legales había desaparecido y se lanzó a la revuelta. Lo seguían varios millares de indios, pero, como siempre, desarmados e indefensos ante las tropas, condenados a la dispersión o a la muerte. A esta sublevación han seguido las de La Mar y Huancané en 1923 y otras menores, sangrientamente reprimidas todas.

En 1921 se reunió, con auspicio gubernamental un congreso indígena al que concurrieron delegaciones de varios grupos de comunidades. El objeto de estos congresos era formular las reivindicaciones de la raza indígena. Los delegados pronunciaban, en quechua, enérgicas acusaciones contra los “gamonales”, las autoridades, los curas. Se constituyó un comité “Pro-Derecho Indígena Tahuantinsuyo”. Se realizó un congreso por año hasta 1924, en que el gobierno persiguió a los elementos revolucionarios indígenas, intimidó a las delegaciones y desvirtuó el espíritu y objeto de la asamblea. El congreso de 1923, en el que se votaron conclusiones inquietantes para el gamonalismo, como las que pedían la separación de la iglesia y el Estado y la derogación de la ley de conscripción vial, había revelado el peligro de estas conferencias, en las que los grupos de comunidades indígenas de diversas regiones entraban en contacto y coordinaban su acción. Ese mismo año se había constituido la Federación Obrera Regional Indígena, que pretendía aplicar

a la organización de los indios los principios y métodos del anarco-sindicalismo y que estaba, por tanto, destinada a no pasar de un ensayo, pero que representaba de todos modos un franco orientamiento revolucionario de la vanguardia indígena Desterrados de los líderes indios de este movimiento, intimidados otros, la Federación Obrera Regional Indígena quedó pronto reducida a sólo un nombre. Y en 1927 el gobierno declaró disuelto el propio Comité Pro-Derecho Indígena Tahuantisuyo, con el pretexto de que sus dirigentes eran unos meros explotadores de la raza cuya defensa se atribuían. Este comité no había tenido nunca más importancia que la anexa a su participación en los congresos indígenas y estaba compuesto por elementos que carecían de valor ideológico y personal, y que en no pocas ocasiones habían hecho protestas de adhesión a la política gubernamental, considerándola pro-indigenista; pero para algunos “gamonales” era todavía un instrumento de agitación, un residuo de los congresos indígenas. El gobierno, por otra parte, orientaba su política en el sentido de asociar a las declaraciones pro-indigenistas, a las promesas de reparto de tierras, etc., una acción resuelta contra toda agitación de los indios por grupos revolucionarios o susceptibles de influencia revolucionaria.

La penetración de ideas socialistas, la expresión de reivindicaciones revolucionarias, entre los indígenas, han continuado a pesar de esas vicisitudes. En 1927 se constituyó en el Cuzco un grupo de acción pro-indígena llamado “Grupo Resurgimiento”. Lo componían algunos intelectuales y artistas, junto con algunos obreros cuzqueños. Este grupo publicó un manifiesto que denunciaba los crímenes del gamonalismo. (véase *Amauta*, n° 6). A poco de su constitución, uno de sus principales dirigentes, el doctor Luis E. Valcárcel, fue apresado en Arequipa. Su prisión no duró sino algunos días, pero, en tanto, el Grupo Resurgimiento era definitivamente disuelto por las autoridades del Cuzco.

### **3. Conclusiones sobre el problema indígena y las tareas que impone**

El problema indígena se identifica con el problema de la tierra. La ignorancia, el atraso y la miseria de los indígenas no son, repetimos, sino la consecuencia de su servidumbre. El latifundio feudal mantiene la explotación y la dominación absolutas de las masas indígenas por la clase propietaria. La lucha de los indios contra los “gamonales” ha estribado invariablemente en la defensa de sus tierras contra la absorción y el despojo. Existe, por tanto, una instintiva y profunda reivindicación indígena: la reivindicación de la tierra. Dar un carácter organizado, sistemático, definido, a esta reivindicación es la tarea que tenemos el deber de realizar activamente.

Las “comunidades” que han demostrado bajo la opresión más dura condiciones de resistencia y persistencia realmente asombrosas, representan en el Perú un factor natural de socialización de la tierra. El indio tiene arraigados hábitos de cooperación: Aún cuando de la propiedad comunitaria se pasa a la apropiación individual y no sólo en la Sierra sino también en la Costa, donde un mayor mestizaje actúa contra las costumbres indígenas; la cooperación se mantiene; las labores pesadas se hacen en común. La “comunidad” puede transformarse en cooperativa, con mínimo esfuerzo. La adjudicación a las “comunidades” de las tierras de los latifundios, es en la Sierra la solución que reclama el problema agrario. En la Costa, donde la propiedad es igualmente omnipotente, pero donde la propiedad comunitaria ha desaparecido, se tiende inevitablemente a la individualización de la propiedad del suelo. Los “yanaconas”, especie de aparceros duramente explotados, deben ser ayudados en sus luchas contra los propietarios. La reivindicación natural de estos “yanaconas” es la del suelo que trabajan. En las haciendas explotadas directamente por sus propietarios, por medio de peonadas, reclutadas en parte en la Sierra, y a las que en esta parte falta vínculo con el suelo; los términos de la lucha son distintos. Las reivindicaciones por las que hay que trabajar son: libertad de organización, supresión del “enganche”, aumento de los salarios, jornada de ocho horas, cumplimiento de las leyes de protección del trabajo. Sólo cuando el peón de hacienda haya conquistado estas cosas, estará en la vía de su emancipación definitiva.

Es muy difícil que la propaganda sindical penetre en las haciendas. Cada hacienda es, en la Costa, como en la Sierra; un feudo. Ninguna asociación que no acepte el patronato y tutela de los propietarios y de la administración, es tolerada; y en este caso sólo se encuentran las asociaciones de deporte o recreo. Pero con el aumento del tráfico automovilístico se abre poco a poco una brecha en las barreras que cerraban antes la hacienda a toda propaganda. De ahí la importancia que la organización y movilización activa de los obreros del transporte tiene en el desarrollo del movimiento clasista en el Perú.

Cuando las peonadas de las haciendas sepan que cuentan con la solidaridad fraterna de los sindicatos y comprendan el valor de estos, fácilmente se despertará en ellas la voluntad de lucha que hoy les falta y de que han dado pruebas más de una vez. Los núcleos de adherentes al trabajo sindical que se constituyan gradualmente en las haciendas tendrán la función de explicar a las masas sus derechos, de defender sus intereses, de representarlos de hecho en cualquier reclamación y de aprovechar la primera oportunidad de dar forma a su organización, dentro de lo que las circunstancias consientan.

Para la progresiva educación ideológica de las masas indígenas, la vanguardia obrera dispone de aquellos elementos militantes de raza india que, en las minas o los centros

urbanos, particularmente en los últimos, entran en contacto con el movimiento sindical y político. Se asimilan sus principios y se capacitan para jugar un rol en la emancipación de su raza. Es frecuente que obreros procedentes del medio indígena, regresen temporal o definitivamente a este. El idioma les permite cumplir eficazmente una misión de instructores de sus hermanos de raza y de clase. Los indios campesinos no entenderán de veras sino a individuos de su seno que les hablen su propio idioma. Del blanco, del mestizo, desconfiarán siempre; y el blanco y el mestizo, a su vez, muy difícilmente se impondrán el arduo trabajo de llegar al medio indígena y de llevar a él la propaganda clasista.

Los métodos de autoeducación, la lectura regular de los órganos del movimiento sindical y revolucionario de América Latina, de sus opúsculos, etc., la correspondencia con los compañeros de los centros urbanos, serán los medios de que estos elementos llenen con éxito su misión educadora.

La coordinación de las comunidades de indígenas por regiones, el socorro de los que sufren persecuciones de la justicia o la policía (los “gamonales” procesan por delitos comunes a los indígenas que les resisten o a quienes quieren despojar), la defensa de la propiedad comunitaria, la organización de pequeñas bibliotecas y centros de estudios, son actividades en las que los adherentes indígenas a nuestro movimiento deben tener siempre actuación principal y dirigente, con el doble objeto de, dar a la orientación y educación clasista de los indígenas directivas serias y de evitar la influencia de elementos desorientadores (anarquistas, demagogos, reformistas, etc.).

En el Perú, la organización y educación del proletariado minero es con la del proletariado agrícola una de las cuestiones que inmediatamente se plantean. Los centros mineros, el principal de los cuales (La Oroya) está en vías de convertirse en la más importante central de beneficio en Sudamérica, constituyen puntos donde ventajosamente puede operar la propaganda clasista. Aparte de representar en sí mismos importantes concentraciones proletarias con las condiciones anexas al salariado, acercan a los braceros indígenas a obreros industriales, a trabajadores procedentes de las ciudades, que llevan a esos centros su espíritu y principios clasistas. Los indígenas de las minas, en buena parte continúan siendo campesinos, de modo que el adherente que se gane entre ellos es un elemento ganado también en la clase campesina.

La labor, en todos sus aspectos, será difícil; pero su progreso dependerá fundamentalmente de la capacidad de los elementos que la realicen y de su apreciación precisa y concreta de las condiciones objetivas de la cuestión indígena. El problema no es racial, sino social y económico; pero la raza tiene su rol en él y en los medios de afrontarlo. Por ejemplo, en cuanto sólo militantes salidos del medio indígena pueden, por la mentalidad

y el idioma, conseguir un ascendiente eficaz e inmediato sobre sus compañeros.

Una conciencia revolucionaria indígena tardará quizás en formarse, pero una vez que el indio haya hecho suya la idea socialista, le servirá con una disciplina, una tenacidad y una fuerza, en la que pocos proletarios de otros medios podrán aventajarlo.

El realismo de una política revolucionaria, segura y precisa, en la apreciación y utilización de los hechos sobre los cuales toca actuar en estos países, en que la población indígena o negra tiene proporciones y rol importantes, puede y debe convertir el factor raza en un factor revolucionario. Es imprescindible dar al movimiento del proletariado indígena o negro, agrícola e industrial, un carácter neto de lucha de clases.

Hay que dar a las poblaciones indígenas o negras esclavizadas – dijo un compañero del Brasil – la certidumbre de que solamente un gobierno de obreros y campesinos de todas las razas que habitan el territorio, los emancipará verdaderamente, ya que éste solamente podrá extinguir el régimen de los latifundios y el régimen industrial capitalista y librarlos definitivamente de la opresión imperialista.

## II. Importancia del problema racial

El problema de las razas no es común a todos los países de América Latina, ni presenta en todos los que lo sufren las mismas proporciones y caracteres.

Mientras en algunos países tiene reducida importancia o una localización regional que hacen que no influya apreciablemente en el proceso social económico, en otros países el problema racial se plantea en forma terminante.

Veamos la distribución geográfica y las principales características de los tres grandes grupos raciales de América Latina.

### 1. Indios incásicos y aztecas

Los indios “incásicos” ocupan, casi sin solución de continuidad, formando conglomerados bastante compactos, un vasto territorio que se extiende en varios estados.

Estos indios, en su mayoría “serranos”, ocupan principalmente regiones andinas en las “sierras” o en las grandes mesetas, extendiéndose en la Sierra del Perú, del Ecuador, del Norte de Chile, en Bolivia, en algunos territorios del Norte de la Argentina.



La economía de estos indios está prevalentemente ligada a la tierra que ellos cultivan desde tiempos inmemoriales.

Viven en un clima frío y son prolíficos: las destrucciones intensas de la época colonial y el extenso mestizaje que había mermado enormemente su número no han podido impedir que se volviera a producir un considerable aumento de la población, que sigue hoy día a pesar de la explotación a que están sometidas.

Hablan idiomas propios, ricos y matizados, afines entre ellos, siendo los principales el Quechua y el Aymara.

Su civilización tuvo épocas de esplendor notables. Hoy día conserva residuos importantes de aptitudes pictóricas, plásticas y musicales.

Estos indios, principalmente en el Perú y Bolivia donde constituyen del 60 al 70 por ciento de la población, en Ecuador y en Chile, donde también forman masas importantes, están en la base de la producción y de la explotación capitalista y dan lugar, por lo tanto, a un problema de fundamental importancia.

En Perú, Ecuador y Chile y parte de Bolivia, donde están ligados a la agricultura y ganadería, sus reivindicaciones son principalmente de carácter agrario.

En Bolivia y algunas regiones de la Sierra del Perú, donde son principalmente explotados en las minas, tienen derecho a la conquista de las reivindicaciones proletarias.

En todos los países de este grupo, el factor raza se complica con el factor clase, en forma que una política revolucionaria no puede dejar de tener en cuenta. El indio Quechua y Aymara ve su opresor en el "misti", en el blanco. Y en el mestizo, únicamente la conciencia de clase es capaz de destruir el hábito del desprecio, de la repugnancia por el indio. No es raro encontrar entre los propios elementos de la ciudad que se proclaman revolucionarios, el prejuicio de la inferioridad del indio y la resistencia a reconocer este prejuicio como una simple herencia o contagio mental del ambiente.

La barrera del idioma se interpone entre las masas campesinas indias y los núcleos obreros revolucionarios de raza blanca o mestiza. El soldado es, generalmente, indio y una parte de la confianza que tiene la clase explotadora en el ejército, como sostén en la lucha social, nace de que sabe al soldado indio más o menos insensible al llamado de la solidaridad de clase, cuando se le emplea contra las muchedumbres mestizas y urbanas.

Pero, a través de propagandistas indios, la doctrina socialista, por la naturaleza de sus reivindicaciones, arraigará prontamente en las masas indígenas.

Un escritor pseudo pacifista burgués, Luis Guilaine, que considera al estrato indio en la América Latina como las masas de las que nacerá el impulso que podrá derrocar al imperialismo yanqui, agrega:

La propaganda bolchevista, presente en todas partes, los ha más o menos alcanzado y ellos les son accesibles por una propensión atávica, ya que el principio comunista principalmente ha sido la base de la organización social del imperio de los Incas (*L'Amérique Latine et l'imperialisme américain*, p. 206, Paris, 1928).

La miopía intelectual que caracteriza a los nacionalistas franceses, cuando tratan de imponer su propio imperialismo al norteamericano, parece disiparse hasta permitirles divisar un hecho tan evidente, ¿Sería posible que nosotros dejáramos de reconocer el rol que los factores raciales indios han de representar en la próxima etapa revolucionaria de América Latina?

Lo que hasta ahora ha faltado es la preparación sistemática de propagandistas indios. El indio alfabeto, al que la ciudad corrompe, se convierte regularmente en un auxiliar de los explotadores de su raza. Pero en la ciudad, en el ambiente obrero revolucionario, el indio empieza ya a asimilar la idea revolucionaria, a apropiarse de ella, a entender su valor como instrumento de emancipación de esta raza oprimida por la misma clase que explota en la fábrica al obrero, en el que descubre un hermano de clase.

Los indios del “Grupo Azteca” ocupan gran parte de México y de Guatemala, donde constituyen gran mayoría de la población. Su evolución histórica y su alta civilización son bastante conocidas. Su economía y sus características, así como su importancia social y su rol actual, son análogos a las de los indios “incásicos”. Su importancia en un sentido “puramente racial” es negada por el delegado de México, quien afirma “no existir un problema del indio en México (salvo en el Estado de Yucatán), sino existir la lucha de clases”.

## 2. Indígenas (selvícolas)

Estos indígenas, que reciben frecuentemente el nombre de “salvajes”, son étnicamente muy diferentes de los que anteceden.

Están distribuidos casi exclusivamente en las regiones forestales y fluviales del continente, de clima cálido, particularmente en algunos estados de Centro América, en Colombia (Chibchas) y Venezuela (Muyscas). En las Guayanas, en la región amazónica del Perú llamada “Montaña” (Campa), en el Brasil y Paraguay (Guaraní), en Argentina y Uruguay (Charrúas).

Su diseminación, por pequeños grupos, en las inmensas regiones selvosas, y en su nomadismo ligado a las necesidades de la caza y de la pesca, desconociendo casi la agricultura, son caracteres netamente opuestos a los de los indios incásicos.

Su civilización antigua no alcanzó probablemente, sino un nivel muy bajo. Sus idiomas y dialectos numerosos, en general pobres, en términos abstractos, su tendencia a la destrucción numérica de la raza, también son caracteres opuestos a los de los indios incásicos.

Su identidad con respecto a la población es, en general, de reducida importancia; sus contactos con la “civilización” y su rol en la estructura económica de cada país muy escaso cuando no inexistente. Donde la colonización Ibérica no los destruyó directamente, la raza en estado puro ha sufrido reducciones decisivas por obra del mestizaje intenso, como especialmente sucedió en Colombia, donde se cuenta el 2 por ciento de indígenas puros y el 89 por ciento de mestizos; como sucedió en el Brasil, donde los indígenas “selvícolas” constituyen poco más del 1 por ciento al lado de un 60 por ciento de “mamelucos” o mestizos.

En el Brasil, los términos actuales del problema indio y su importancia han sido evaluados y expuestos, por el delegado de ese país, en los siguientes términos:

En el Brasil el indio no soportó la esclavitud a la que los colonizadores quisieron someterlo y no se adaptó a las labores agrícolas. Hubiera vivido siempre de la caza y de la pesca. Sus nociones de agricultura eran reducidísimas. Le era imposible fijarse en un solo punto de la tierra de un día a otro, desde que el nomadismo fuera hasta entonces el rasgo predominante de su carácter. Los jefes de las “bandeiras” comprendieron esto y pasaron a atacar de preferencia, en el siglo XVII, las “reducciones” de los jesuitas, la que se componían de indios mansos, aclimatados hasta cierto punto a los trabajos de la minería y de la agricultura bajo el influjo de métodos diferentes como la sugestión religiosa. Pero las luchas eran encarnizadas por demás y la travesía de los “sertones” con los indios reclutados a la fuerza resultaba difícilísima y penosa, lo que acarreaba casi siempre el desperdicio de la mayor parte de la carga humana arrastrada por los “bandeirantes”. Los que llegaban vivos al Litoral, caían en poco tiempo bajo el peso de los arduos trabajos a que los sometían. Los que escapaban de las garras del conquistador, se internaban en las florestas lejanas.

No hay cálculos exactos, o siquiera aproximados, dignos de fe, sobre la población indígena del Brasil, sobre la época del descubrimiento. Se puede afirmar, mientras, sin temor a errar, que por lo menos dos tercios de la población ha desaparecido hasta llegar a nuestros días, ya sea por el cruzamiento con los blancos, ya sea por la mortandad que hacían entre nativos los colonizadores, en su afán de conquistar esclavos y abrir caminos para las minas del interior. Según una apreciación optimista del General Cándido Rondón, Jefe del Servicio de Protección a los Indios, existen actualmente en el país cerca de 500.000 selvícolas (indios). Estos viven en tribus poca numerosas, enteramente segregados de la civilización del Litoral y penetran cada vez más en las florestas, a medida que los latifundistas van extendiendo sus dominios hasta las tierras ocupadas por aquellas.

Hay una institución oficial que protege teóricamente a los Indígenas. Pero es en vano que se trate de encontrar en la repartición central algún informe sobre trabajos prácticos realizados por dicho Instituto. Este no ha publicado, hasta hoy, un sólo informe concreto sobre sus actividades.

En el Brasil, los pocos millares de indios que conservan sus costumbres y tradiciones, viven aislados del proletariado urbano, siendo imposible su contacto en nuestros días con la vanguardia proletaria y su consecuente incorporación al movimiento revolucionario de las masas proletarias.

Creo que para muchos de los países de América Latina que incluyen escasos grupos de indios “selvícolas”, el problema presenta, aproximadamente, el mismo aspecto que en el Brasil.

Para otros países, en los que los indígenas “selvícolas” constituyen un porcentaje más elevado dentro de la población, y, sobre todo, están incluidos en el proceso de la economía nacional, generalmente agrícola, como en Paraguay, en las Guayanas y otros, el problema presenta los mismos aspectos que ofrecen los indios aztecas o los incásicos en México, en el Perú, y en los otros países o regiones del mismo grupo, aspectos ya apuntados en su entidad y rasgos especiales.

### 3. Los negros

Además de las dos razas indígenas, se encuentra en proporciones notables en la América Latina, la raza negra.

Los países donde predomina son: Cuba, grupo antillano y Brasil.

Mientras la mayoría de los indios está ligada a la agricultura, los negros en general se encuentran trabajando preferentemente en las industrias. En cualquier caso, están en la base de la producción y de la explotación.

El negro, importado por los colonizadores, no tiene arraigo a la tierra como el indio, casi no posee tradiciones propias, le falta idioma propio, hablando el castellano o el portugués o el francés o el inglés.

En Cuba, los negros constituyen porcentaje sumamente elevado de la población, así como en muchos de los países antillanos, están con frecuencia distribuidos en todas las clases sociales, e integran también, aunque en número escaso, las clases explotadoras; esto se observa más acentuadamente en Haití y Santo Domingo, cuyas burguesías son casi exclusivamente negras, especialmente en el primer país.

En el Brasil, el negro puro es relativamente escaso, pero los negro-mulatos, que constituyen un 30 por ciento de la población, son numerosos en todo el litoral y se encuentran especialmente concentrados en algunas regiones, como en Pará. Los mulatos “claros” también son muy numerosos. He aquí lo que refiere al respecto el compañero delegado del Brasil:

Gran parte de la población del litoral brasileño está compuesta por mulatos; el tipo del negro puro, es, hoy, muy raro. El cruzamiento se hace cada día más intensamente, produciendo tipos cada vez más claros desde que no vienen al país desde cerca de medio siglo inmigrantes negros.

El preconcepto contra el negro asume reducidas proporciones. En el seno del proletariado, éste no existe. En la burguesía, en ciertas capas de la pequeña burguesía, este mal se deja percibir. Se traduce en el hecho de que, en esas esferas, se ve con simpatía la influencia del indio en las costumbres del país, y con cierta mala voluntad la influencia del negro. Tal actitud no proviene, entre tanto, de un verdadero odio de razas, como en los Estados Unidos, sino del hecho de que, en el extranjero, muchas veces se refieren al país llamándolo con una evidente intención peyorativa “país de negros”. Esto viene a excitar

la vanidad patriótica del pequeño burgués, que protesta, esforzándose en demostrar lo contrario. Pero es común ver a ese mismo pequeño burgués, en fiestas nacionales, exaltando el valor de sus ascendientes africanos.

Se debe anotar aún, que hay innumerables negros y mulatos ocupando cargos de relieve en el seno de la burguesía nacional.

Se deduce de allí que no se podrá hablar en rigor, en el Brasil, de preconcepciones de razas. Es claro que el Partido debe combatirlo en cualquier circunstancia siempre que él aparezca. Pero es necesaria una acción permanente y sistemática por cuanto muy raramente se manifiesta.

La situación de los negros, en el Brasil, no es de naturaleza tal como para exigir que nuestro Partido organice campañas reivindicatorias para los negros, con palabras de orden especiales.

En general, para los países en que influyen grandes masas de negros, su situación es un factor social y económico importante. En su rol de explotados, nunca están aislados, sino que se encuentran al lado de los explotados de otros colores. Para todos se plantean las reivindicaciones propias de su clase.

#### **4. Conclusiones**

En la América Latina, que encierra más de 100 millones de habitantes, la mayoría de la población está constituida por indígenas y negros. Pero hay más: ¿Cuál es la categoría social y económica de estos? Los indígenas y negros están en su gran mayoría, incluidos en la clase de obreros y campesinos explotados, y forman la casi totalidad de la misma.

Esta última circunstancia sería suficiente para poner en plena luz toda la importancia de las razas en la América Latina, como factor revolucionario. Pero hay otras particularidades que se imponen frente a nuestra consideración.

Las razas aludidas se encuentran presentes en todos los Estados y constituyen una inmensa capa que con su doble carácter común, racial y de explotados, está extendida en toda América Latina, sin tener en cuenta las fronteras artificiales mantenidas por las burguesías nacionales y los imperialistas.

Los negros, que son afines entre sí por la raza; los indios, que son afines entre sí por la raza, la cultura y el idioma, el apego a la tierra común; los indios y negros que son en común, y por igual, objeto, de la explotación más intensa, constituyen por estas

múltiples razones, masas inmensas que, unidas a los proletarios y campesinos explotados, mestizos y blancos, tendrán por necesidad que insurgir revolucionariamente contra sus exiguas burguesías nacionales y el imperialismo monstruosamente parasitario, para arrojarlos, cimentando la conciencia de clase, y establecer en la América Latina el gobierno de obreros y campesinos.

### **III. Política colonial burguesa e imperialista frente a las razas**

Para el imperialismo yanqui e inglés, el valor económico de estas tierras sería mucho menor si con sus riquezas naturales, no poseyesen una población indígena atrasada y miserable a la que, con el concurso de las burguesías nacionales, es posible explotar extremadamente. La historia de la industria azucarera peruana, actualmente en crisis, demuestra que sus utilidades han reposado, ante todo, en la baratura de la mano de obra, esto es, en la miseria de los braceros. Técnicamente esta industria no ha estado en época alguna en condiciones de competir con los otros países en el mercado mundial. La distancia de los mercados de consumo gravaba con elevados fletes su exportación. Pero todas estas desventajas eran compensadas largamente por la baratura de la mano de obra. El trabajo de esclavizadas masas campesinas, albergadas en repugnantes “rancherías”, privadas de toda libertad y derecho, sometidas a una jornada abrumadora, colocaba a los azucareros peruanos en condiciones de competir con los que, en otros países, cultivaban mejor sus tierras o estaban protegidos por una tarifa proteccionista o más ventajosamente situados desde el punto de vista geográfico. El capitalismo extranjero se sirve de la clase feudal para explotar en su provecho estas masas campesinas; más, a veces, la incapacidad de estos latifundistas herederos de los prejuicios, soberbia y arbitrariedad medievales, para llenar la función de jefes de empresas capitalistas, es tal, que aquél se ve obligado a tomar en sus propias manos la administración de latifundios y centrales. Esto es lo que ocurre, particularmente, en la industria azucarera, monopolizada casi completamente en el valle Chicama por una empresa inglesa y una empresa alemana.

Partiendo del concepto de la “inferioridad” de la raza, para llevar a cabo una explotación intensa, los poderes coloniales han buscado una serie de pretextos jurídicos y religiosos para legitimar su actitud.

Demasiado conocida es la tesis del Papa Alejandro VI, quien, como representante de Dios en la tierra, dividía entre los reyes católicos de España y Portugal el poderío de la América Latina, con la condición de que se erigieran en tutores de la raza indígena. Estos indígenas, en su calidad de “idólatras”, no podían gozar de los mismos derechos que los

leales súbditos de las majestades católicas. Por otro lado, no era posible sancionar “de derecho” la fórmula anticristiana de la esclavitud. Surgió entonces la fórmula hipócrita del tutelaje con una de sus expresiones económicas, entre las más representativas, que fue la “encomienda”. Los españoles más aptos fueron elegidos “encomenderos” de distintos territorios que comprendían numerosa población india. Su misión era doble. En el orden espiritual, debían convertir de todos modos los indios a la fe católica; los medios de persuasión le eran facilitados cada vez que fuera necesarios, por los doctrineros. En el orden temporal, la tarea era más sencilla todavía; cada “encomienda” debía proporcionar a la corona un tributo correspondiente, sin perjuicio de que el encomendero sacara también para sí la cantidad que creyera conveniente. Más adelante veremos las características específicas de las “encomiendas” y el proceso por el que constituyeron un método legal de expoliación de las tierras de los indígenas, echando los fundamentos de la propiedad colonial y semi-feudal que subsiste hasta la actualidad.

Es necesario subrayar aquí, en este mismo proceso, un factor importante de sometimiento de las poblaciones aborígenes al poderío económico y político de los invasores. La raza invasora que apareció protegida por armadura casi invulnerable, montada de manera maravillosa sobre animales desconocidos, los caballos, combatiendo con armas que arrojaban fuego; esta raza que derribó, en pocas decenas de años, y luego sometió rápidamente, un inmenso imperio como el incaico o numerosas tribus como la de los indios selvícolas brasileños, uruguayos, paraguayos, tenía lógicamente un gran ascendiente para imponer sus dioses y su culto sobre las ruinas de los templos incaicos, sobre los vencidos mitos de la religión del sol y del fetichismo antropomórfico de los demás indios.

No descuidaron los invasores el desprestigio que las armas habían dado a la cruz y rápidamente procedieron a encadenar las conciencias, al mismo tiempo que esclavizaban los cuerpos. Esto facilitaba enormemente el sometimiento económico, objeto primordial de los súbditos católicos. En este proceso es interesante apuntar los resultados obtenidos por los invasores. Donde el dominio ciego y brutal no lograba sino diezmar a los aborígenes en forma alarmante para la producción, bajaba el rendimiento de esta, hasta el punto de requerir la importación de la raza africana, especialmente para el trabajo de las minas, raza que, por otra parte, resultó inepta para esa labor. Donde la penetración llevada a cabo en forma más sagaz y fomenta por la decidida protección de la corona, miraba en adueñarse de las conciencias, las congregaciones religiosas lograron establecer plantaciones florecientes hasta en el corazón de las selvas, donde, si el indio no dejaba de ser explotado igualmente en beneficio de los invasores, la producción se elevaba y acrecentaba cada vez más el monto de los beneficios. El ejemplo histórico de las colonias



jesuitas en el Brasil, Paraguay, así como de las colonias que otras congregaciones religiosas establecieron en las selvas del Perú, es bastante demostrativo a este respecto. Hoy día, el influjo religioso no deja de ser un factor importante de sometimiento de los indios a las “autoridades” civiles y religiosas, con la diferencia de que la torpeza de estas, habiéndola hoy día elevado al campo del robo descarado, de las puniciones corporales, de los comercios más vergonzosos, ha logrado dar inicio a un sentimiento de repulsión para el cura, además que para el juez, sentimiento que se hace cada día más evidente y que ha estallado más de una vez en revuelta sangrientas.

Un gran sector de los curas, aliados a las burguesías nacionales, sigue empleando sus armas, basado en el fanatismo religioso que varios siglos de propaganda han logrado hacer arraigar en los espíritus sencillos de los indios. Sólo una conciencia de clase, sólo el “mito” revolucionario con su profunda raigambre económica, y no una infecunda propaganda anticlerical, lograrán substituir los mitos artificiales impuestos por la “civilización” de los invasores y mantenidos por las clases burguesas, herederas de su poder.

El imperialismo inicia a su vez, en la América Latina, una tentativa para dar también en este sentido una base sólida y más amplia a su poderlo nefasto. Las misiones metodistas y anglicanas, los centros deportivos moralizadores de la Y.M.C.A., han logrado penetrar hasta en las sierras del Perú y de Bolivia, pero con éxito absolutamente despreciable y sin posibilidad de extender su acción. Un enemigo encarnizado que esa penetración encuentra es el mismo cura de aldea, quien ve de manera peligrosa mermar su influencia espiritual y los consecuentes réditos pecuniarios. Hubo casos en que el cura aldeano logró obtener el apoyo de las autoridades civiles y desterrar definitivamente a la misión protestante “anticatólica”.

Otros factores ligados al carácter social de los explotados han sido empleados por el coloniaje y continuados por un gran sector de la burguesía y el imperialismo. El desprecio para el indio y el negro ha sido inoculado por el blanco, con todos los medios, al mestizo. No es infrecuente notar esta misma actitud en mestizos cuyo origen indio es demasiado evidente y cuyo porcentaje de sangre blanca se hace difícil reconocer. Este desprecio que se ha tratado de fomentar dentro de la misma clase trabajadora, crece considerablemente a medida que el mestizo ocupa grados más elevados respecto a las últimas capas del proletariado explotado, sin que por eso disminuya la honda barrera que los separa del patrón blanco.

Con iguales fines, la feudalidad y la burguesía han alimentado entre los negros un sentimiento de honda animadversión para los indios, facilitado, como ya hemos dicho, por el rol que pasó a llenar el negro en los países de escasa población india; de artesano,

de doméstico, de vigilante, siempre al lado de los patrones, gozando de cierta familiaridad que le confería el “derecho” a despreciar todo lo que su patrón despreciaba.

Otra ocasión que los explotadores nunca han despreciado, es la de crear rivalidades entre grupos de una misma raza. El imperialismo americano nos da un durísimo ejemplo de esta táctica, en la rivalidad que logró crear entre los negros residentes en Cuba y los que allí vienen periódicamente de Haití y de Jamaica para trabajar, impelidos por las duras condiciones de su país de procedencia.

Tampoco algunos sectores intelectuales identificados con la burguesía han dejado de buscar más armas para denigrar a los indios hasta negando veracidad los caracteres más salientes de su proceso histórico.

No faltando quien se dedicara a escribir trabajos pseudo históricos, para tratar de demostrar que no se puede hablar de estructuras comunitarias entre los indios incaicos. Esta gente, desde luego, desmentida en forma probativa por la gran mayoría de análogos sectores burgueses, pretendía cerrar los ojos a la existencia de millares de comunidades en Perú, Bolivia, Chile, en las que siguen viviendo millones de indios, después del derrumbamiento del orden público, dentro del que estaban encuadradas, después de tres siglos de coloniaje, después de un siglo de explotación feudal burguesa y eclesiástica. La tarea de pulverizar estas tesis absurdas, llenadas en gran parte por la misma crítica burguesa, será tomada a su cargo por la naciente crítica marxista de este problema, de cuyos estudios históricos ya tenemos luminosos signos en la América Latina.

Más adelante detallaré los principales caracteres que tuvo y tiene el colectivismo primitivo en los indios incásicos.

Mas es mi deber señalar aquí que una de las tareas más urgentes de nuestros Partidos es la de la revisión inmediata de todos los datos históricos actuales acumulados por la crítica feudal y burguesa, elaborados en su provecho por los departamentos de estadística de los estados capitalistas y ofrecidos a nuestra consideración en toda su deformación, impidiendo considerar exactamente los valores que encierran las razas aborígenes primitivas.

Sólo el conocimiento de la realidad concreta, adquirido a través de la labor y de la elaboración de todos los Partidos Comunistas, puede darnos una base sólida para sentar condiciones sobre lo existente, permitiendo trazar las directivas de acuerdo con lo real. Nuestra investigación de carácter histórico es útil, pero más que todo debemos controlar el estado actual y sentimental, sondear la orientación de su pensamiento colectivo, evaluar sus fuerzas de expansión y de resistencia; todo esto, lo sabemos, está condicionado

por los antecedentes históricos, por un lado, pero, principalmente, por sus condiciones económicas actuales. Estas son las que debemos conocer en todos sus detalles. La vida del indio, las condiciones de su explotación, las posibilidades de lucha por su parte, los medios más prácticos para la penetración entre ellos de la vanguardia del proletariado, la forma más apta en que ellos puedan constituir su organización; he aquí los puntos fundamentales, cuyo conocimiento debemos perseguir para llenar acertadamente el cometido histórico que cada Partido debe desenvolver.

La lucha de clases, realidad primordial que reconocen nuestros partidos, reviste indudablemente características especiales cuando la inmensa mayoría de los explotados está constituida por una raza, y los explotadores pertenecen casi exclusivamente a otra.

He tratado de demostrar algunos de los problemas esencialmente raciales que el capitalismo y el imperialismo agudizan, algunas de las debilidades, también, debido al atraso cultural de las razas, que el capitalismo explota en su exclusivo beneficio.

Cuando sobre los hombros de una clase productora, pesa la más dura opresión económica, se agrega aún el desprecio y el odio de que es víctima como raza, no falta más que una comprensión sencilla y clara de la situación, para que esta masa se levante como un sólo hombre y arroje todas las formas de explotación.

#### **IV. Desarrollo económico-político indígena desde la época incaica hasta la actualidad**

##### **Las comunidades**

Antes de examinar cuál es el estado económico social de las poblaciones indígenas y en qué forma existe la institución más caracterizada de su civilización, las “comunidades”, creo útil trazar un breve bosquejo de su formación y de su desarrollo histórico y tratar de investigar las causas de su subsistencia y persistencia dentro y contra estructuras económicas sociales antagónicas.

Anteriormente a la vasta organización del Imperio Incaico, existió entre las poblaciones aborígenes que ocupaban el inmenso territorio, un régimen de comunismo agrario.

Desde que las tribus primitivas pasaron del nomadismo a la residencia fija, en la tierra, dando origen a la agricultura, se constituyó un régimen de propiedad y usufructo colectivos de la tierra, organizado por grupos que constituyeron las primeras “comunidades”, estableciéndose la costumbre del reparto de la tierra según las necesidades de la labranza.

El imperio incaico de los quechuas, al formarse y extenderse progresivamente, ya sea por intermedio de la guerra, ya sea por anexiones pacíficas, encontró en todas partes este orden económico existente. Sólo necesidades administrativas y políticas, tendientes a reforzar el poder del control central en el vasto imperio, impulsaron al gobierno de los Incas a organizar en forma especial ese régimen comunista que funcionaba desde un tiempo muy lejano en todo el territorio del imperio.

El poder económico y político del Estado, en el imperio incaico, residía en el Inca, pues su régimen de gobierno era centralista. Todas las riquezas, como las minas, las tierras, el ganado, le pertenecían. La propiedad privada era desconocida. Las tierras se dividían en tres partes: una al Sol, una al Inca y una al Pueblo. Todas las tierras eran cultivadas por el Pueblo. De preferencia se atendía a las tierras del Sol. Luego la de los ancianos, viudas, huérfanos y de los soldados que se hallaban en servicio activo. Después es el pueblo que cultivaba sus propias tierras, y tenía la obligación de ayudar al vecino.

Tras esto se cultivaban las tierras del Inca. Así como fue repartida la tierra, se repartió toda clase de riquezas, minas, ganados, etc. Es de advertir que el estado incaico no conocía el dinero. Una disposición muy sabia determinaba que todo déficit en las contribuciones del Inca se pudiese cubrir con lo que encerraba el granero del Sol. La economía del gobierno producía sobrantes. Estos se destinaban a los almacenes, que en la época de escasez, eran proporcionados a los individuos sumidos en la miseria por sus enfermedades o por sus desgracias. Así se establece que gran parte de las rentas del Inca, volvían después, por uno u otro concepto, a las manos del pueblo. Las tierras eran repartidas en lotes que se entregaban anualmente: por cada miembro de familia de ambos sexos se agregaba una porción igual. Nadie podía enajenar las tierras ni aumentar sus posesiones. Cuando alguien moría, la tierra volvía al Inca. Estos repartos se hacían todos los años, a fin de tener siempre presente, a la vista del pueblo, que aquellas tierras pertenecían únicamente al Inca, el cual podía entregarlas al pueblo en la forma indicada.

Hay quien sostiene que anteriormente al imperio, en algunas regiones, se iban manifestando en las reparticiones periódicas una insistencia a persistir en la atribución del mismo lote de terreno a la misma familia, tendencia cuya propagación fue impedida por la autoridad teocrática del Inca, pero que logró desaparecer durante el imperio, dando lugar hasta a la división del lote a la muerte del padre, entre los hijos, sin que esto significara propiedad individual (puesto que falta el derecho de testar libremente y la facultad de enajenar), pero sí, propiedad familiar, germen de la propiedad individual: a esto, según historiadores ecuatorianos, ya hubieron llegado algunos indios de ese territorio, en la época de la conquista.

Asimismo, se quiere acentuar por parte de algunos escritores el carácter de la naciente feudalidad, paralelo a la tendencia hacia la propiedad individual que hubiera tenido el poder de los jefes militares, curacas o reyezuelos, caciques, etc., que no formaban parte de la comunidad, poseían la tierra en propiedad familiar y sólo la autoridad del Inca refrenaba su desarrollo hacia la propiedad individual.

También se quiso ver en “la guerra de sucesión entre Huáscar y Atahualpa, el anuncio de grandes querellas y conflictos: la lucha u oposición de la monarquía con la nobleza”.

Todas estas observaciones, algunas de las cuales, las referentes al feudalismo, fueron aplicadas también a México, tenderían a trazar un cuadro de la evolución histórica indioamericana muy análogo al que corresponde al mismo período de la historia europea y asiática. Por otro lado, también afirmarían que la evolución natural del colectivismo indígena, hubiera conducido, a través de dos grandes fenómenos paralelos – transformación de la propiedad colectiva en familiar e individual, formación del feudalismo – a instituciones análogas a los burgos y municipios, de no haber sido por la influencia del Imperio teocrático que impidió ese libre desenvolvimiento, a diferencia de análogos poderes en Europa. La conquista había precipitado y acelerado la cristalización del feudo, pasado al español, y de la propiedad privada indígena residual dentro de la comunidad o dentro de la familia en formas coexistentes.

Evidentemente, es sugestiva toda esta serie de hipótesis; hay hechos que parecen confirmarlas. Pero ¿cómo podemos extender a todas las colectividades incásicas estas conclusiones? ¿Cómo podemos explicar, dentro del violento proceso de la conquista, de la formación de “reducciones”, de los cambios vastos y profundos realizados por las “composiciones”, la persistencia, de las comunidades? ¿Cuál momento más propicio tuvieron estas, después, para evolucionar en el sentido indicado, que los decretos de las nuevas repúblicas, tendientes todos, directamente a la formación de la propiedad privada? Verdaderamente, no creo que se pueda afirmar que el carácter del colectivismo primitivo ha sido el de evolucionar a la propiedad privada, cuando las comunidades, que han seguido siendo atacadas y fragmentadas por todas partes, por un siglo más de explotación burguesa republicana, subsisten en un número tan grande y asoman su cuerpo vigoroso y siempre joven a los albores de una nueva etapa colectivista.

Más volvamos a seguir el desarrollo de las comunidades que formaban el *substratum* de la colectividad incaica a fines del siglo XV.

## La llegada de los españoles

Rompe la armonía política y económica del Imperio. El régimen colonial que se estableció luego, desorganizó y aniquiló la economía agraria incaica, siendo reemplazada por una economía de mayores rendimientos. Bajo una aristocracia indígena, los nativos componían una nación de 10 millones de hombres, con un Estado eficiente y orgánico, cuya acción arribaba a todos los ámbitos de su soberanía. Bajo el régimen colonial, los nativos se redujeron a una dispersa y anárquica masa de 1 millón de hombres caídos en la servidumbre y el “feudalismo”. La ambición de los conquistadores y sobre todo de la corona por el metal precioso, envió al mortífero trabajo de las minas, grandes masas habituadas a las labores de la agricultura, tan rápidamente que en tres siglos se redujeron a la décima parte.

Las comunidades indígenas, durante este período, sufrieron una modificación, dejando: el gobierno, que antes residía en el Inca, confiado a personeros integrantes de cada “ayllu”. Las “Leyes de indias” amparaban a la propiedad indígena y reconocían su organización comunista. A pesar de esto, se establecieron las encomiendas, las mitas, el pongueaje. Los encomenderos que recibieron tierras, indios, etc., con la obligación de instruirlos, se convirtieron con el tiempo en grandes propietarios semi-feudales.

El advenimiento de la República no transforma substancialmente la economía del país. Se produce un simple cambio de clases: al gobierno cortesano de la nobleza española, sucedió el gobierno de los terratenientes, encomenderos y profesionales criollos. La aristocracia mestiza empuña el poder, sin ningún concepto económico, sin ninguna visión política. Para los cuatro millones de indios, el movimiento de emancipación de la metrópoli pasa desapercibido. Su estado de servidumbre persiste desde la conquista hasta nuestros días no obstante las leyes dictadas para “protegerlos” y que no podían ser aplicadas mientras la estructura económica de supervivencia feudo-terrateniente persista en nuestro mecanismo social.

La nueva clase gobernante, ávida y sedienta de riquezas, se dedica a agrandar sus latifundios a costa de las tierras pertenecientes a la comunidad indígena, hasta llegar a hacerlas desaparecer en algunos departamentos. Habiéndoseles arrebatado la tierra que poseían en común todas las familias integrantes del ayllu, estas han sido obligadas, a buscar trabajo, dedicándose al yanaconazgo (parceleros) y a peones de los latifundistas que violentamente los despojaron.

Del ayllu antiguo no queda sino uno que otro rasgo fisonómico, étnico, costumbres, prácticas religiosas y sociales, que con algunas pequeñas variaciones, se les encuentra

en un sin número de comunidades que anteriormente constituyeron el pequeño reino o “curacazgo”. Pero si de esta organización, que entre nosotros ha sido la institución política intermediaria entre el ayllu y el imperio, han desaparecido todos sus elementos coactivos y de solidaridad, el ayllu o comunidad, en cambio, en algunas zonas poco desarrolladas, ha conservado su natural idiosincrasia, su carácter de institución casi familiar, en cuyo seno continuaron subsistiendo después de la Conquista los principales factores constitutivos.

Las comunidades reposan sobre la base de la propiedad en común de las tierras en que viven y cultivan y conservan, por pactos y por lazos de consanguinidad que unen entre sí a las diversas familias que forman el ayllu. Las tierras de cultivos y pastos pertenecientes a la comunidad forman el patrimonio de dicha colectividad. En ella viven, de su cultivo se mantienen, y los continuos cuidados que sus miembros ponen, a fin de que no les sean arrebatadas por los poderosos vecinos u otras comunidades, les sirven de suficiente incentivo para estar siempre organizados, constituyendo un sólo cuerpo. Por hoy, las tierras comunales pertenecen a todo el ayllu o sea al conjunto de familias que forman la comunidad. Unas están repartidas y otras continúan en calidad de bien raíz común, cuya administración se efectúa por los agentes de la comunidad. Cada familia posee un trozo de tierra que cultiva, pero que no puede enajenar porque no le pertenece: es de la comunidad.

Por lo general, hay dos clases de tierras, unas que se cultivan en común para algún “santo” o comunidad y las que cultiva cada familia por separado.

Pero no sólo en la existencia de las comunidades se revela el espíritu colectivista del indígena. La costumbre secular de la “Minka” subsiste en los territorios del Perú, de Bolivia, del Ecuador y Chile; el trabajo que un parcelero, aunque no sea comunero, no puede realizar por falta de ayudantes, por enfermedad u otro motivo análogo, es realizado merced a la cooperación y auxilio de los parceleros confinantes, quienes a su vez reciben parte del producto de la cosecha, cuando su cantidad lo consiente, u otro auxilio manual en una próxima época.

Este espíritu de cooperación que existe fuera de las comunidades, se manifiesta en formas especiales en Bolivia donde se establecen mutuos acuerdos entre indígenas pequeños propietarios pobres; para labrar en común el total de las tierras y repartir en común el producto. Otra forma de cooperación que también se observa en Bolivia es la que se realiza entre un indio pequeño propietario en los alrededores de la ciudad, sin nada más que su tierra, y otro indio que vive en la ciudad, en calidad de pequeño artesano o asalariado relativamente bien remunerado; este último no dispone de tiempo,

pero puede en una u otra forma conseguir las semillas y los instrumentos de labranza que faltan; el primero aporta la tierra y su labor personal; en la época de la cosecha se reparte el producto según la proporción establecida de antemano.

Estas y otras formas de cooperación extracomunitaria junto con la existencia de numerosas comunidades, (en el Perú cerca de 1.500 comunidades con 30 millones de hectáreas, cultivadas aproximadamente por 1.500.000 comuneros; en Bolivia un número aproximadamente igual de comunidades, con menos comuneros, siendo arrancados muchos de ellos a la tierra para las minas), comunidades que en algunas regiones dan un rédito agrícola superior a la de loslatifundios, atestiguan la vitalidad del colectivismo incaico primitivo, capaz mañana de multiplicar sus fuerzas, aplicadas a latifundios industrializados y con los medios de cultivo necesarios.

El VI Congreso da la I. C. ha señalado una vez más la posibilidad, para pueblos de economía rudimentaria, de iniciar directamente una organización económica colectiva, sin sufrir la larga evolución por la que han pasado otros pueblos. Nosotros creemos que entre las poblaciones “atrasadas”, ninguna como la población indígena incásica, reúne las condiciones tan favorables para que el comunismo agrario primitivo, subsistente en estructuras concretas y en un hondo espíritu colectivista, se transforme, bajo la hegemonía de la clase proletaria, en una de las bases más sólidas de la sociedad colectivista preconizada por el comunismo marxista.

## **V. Situación económico-social de la población indígena del Perú<sup>[2]</sup>**

## **VI. Situación económico-social de la población indígena de los demás países**

Para las poblaciones indígenas de tipo “incásico” o “azteca”, que viven en grandes masas en los estados que he señalado y que forman parte integrante y básica de la economía de las respectivas naciones que las influyen, el rol económico y la condición social en todos sus aspectos son análogos a los que ya hemos visto existir en el Perú.

Caben, sin embargo, algunas observaciones particulares sobre cada país, requiriéndolo diferencias específicas propias de ellos.

---

[2] Esta parte aparece íntegramente en: I.1. Situación económico social de la población indígena del Perú (nota de los editores)



En Bolivia, cuyo porcentaje de población indígena es sensiblemente igual al del Perú, el indígena sufre, no sólo la misma explotación, sino también el mismo desprecio de parte del blanco y del mestizo (casi no existen negros en Bolivia – el 0.2 por ciento – para solidarizarse en esto con el blanco). Esto provoca, como en el Perú, el mismo sentimiento por parte del indígena hacia todo lo que no sea de su raza y la desconfianza para el blanco, más fuerte aún si se le nota algún carácter “oficial”, relacionado con el poder gubernamental o administrativo. Pero en Bolivia es importante señalar un carácter fundamental, de orden económico, que señala una diferencia respecto al Perú. Mientras en el Perú, el número de los indios mineros no alcanza al 2 por ciento sobre el total de los indígenas, en Bolivia, es mucho más elevado, constituyendo ellos un fuerte proletariado indio, que no sólo llegará a sentir más fuertemente su conciencia de clase, sino que permitirá en la actualidad llevar a cabo una propaganda mucho más eficiente que en medio de los demás indios agrícolas.

En Chile, a este respecto también existen condiciones, más favorables que en el Perú. En Ecuador, la masa indígena es esencialmente agrícola. Asimismo en las provincias del Norte de la Argentina.

En México, contrariamente a los países arriba mencionados, no existe animadversión hacia el indio. El porcentaje de indios puros es tan fuerte y sobretodo el mestizaje tan extenso que las características raciales indias son características nacionales. Hubo presidentes de la República, generales y estadistas de pura cepa indígena, y el indio no encuentra las resistencias espirituales o burdas que pesan sobre él, de otras naciones.

En Guatemala y en algunos otros estados centroamericanos, el problema racial se aproxima, por las mismas razones, más a las condiciones de México, que al de las naciones del grupo incásico. En esos estados, como en México, no existe el problema indígena en el sentido “racial” de la palabra.

Examinemos ahora las condiciones económico-sociales de las poblaciones indígenas de tipo “selvícola”. Una vez más, subrayo que, el hecho de que el sector “civilizado” de América Latina no tenga amplios conocimientos al respecto, no justifica de ninguna manera nuestra despreocupación hacia esas poblaciones: al contrario, plantea el deber de estudiar suficientemente sus condiciones para poder formular con algún acierto, las constataciones objetivas que nos permitan formular una táctica adecuada.

He señalado a grandes rasgos las regiones que habitan y los caracteres específicos que las diferencian profundamente, en la actualidad, de los grupos incásicos o azteca.

Es interesante apuntar un hecho. Estas razas, en algunos casos importantes, son las que más han contribuido a la formación étnica de las naciones que se han formado en su territorio, habiendo dado lugar a un mestizaje intensísimo con los invasores, reduciéndose a grupos sumamente escasos y al mismo tiempo segregados del litoral y de su economía y cultura. Esto se observa de la manera más manifiesta en Colombia, donde representa menos de un 2 por ciento a un 86 por ciento aproximadamente de mestizos; en Brasil, donde alcanzan poco más de 1 por ciento frente a un 66 por ciento de “mamelucos” (sin comprender a los mulatos). Toda esta cooperación biológica les ha valido la absorción casi completa de su raza y la reducción de los núcleos “puros” al estado de “salvajes”.

En otras naciones, sus contactos con los invasores han sido breves y violentos. Los indios selvícolas, en su mayoría, se han retirado al interior y no han contribuido sino con cantidades ínfimas al mestizaje, como sucedió en Ecuador, en el Perú, en el Uruguay y en otros estados.

En ambos casos, el resultado para los grupos “puros” ha sido auténtico. En economía y cultura han quedado aislados, limitados a un territorio cada vez menor y cada día más reducido, por obra de los invasores o de los mismos mestizos, desde la conquista, con ritmo incesante, hasta nuestros días.

La economía de estos indios, en la mayoría de los casos nómadas, está circunscrita a la caza y a la pesca. Pero hay grupos de indios, los que han podido encontrar terrenos aptos para labranza, que están dedicados a la agricultura y sienten duramente la falta de tierra, especialmente cuando en nuestros días se les sigue arrebatando terrenos en las zonas limítrofes con la “civilización” litoral.

Es lógico afirmar que sus reivindicaciones naturales consisten en exigir la devolución de toda la tierra que puedan cultivar.

Otras tribus de indios, en la cuenca fluvial del Amazonas, han sido alcanzados por la garra famélica de los explotadores blancos o mestizos y esclavizados para los trabajos de recolección de la madera o extracción del “caucho”. He referido, hablando de la región de la Montaña del Perú, los abusos ignominiosos allí cometidos, que llegaron a trascender los límites de los bosques y tuvieron resonancia mundial, sin lograr producir el castigo de los culpables, sino, al contrario, la punición de los defensores del indio.

Estos casos, en una u otra forma, subsisten en el Perú, en Colombia, en el Brasil, en las Guayanas y llegara el día en que el proletariado ayude a estos indios a redimirse definitivamente del régimen esclavista.

## **VII. Situación económico-política de la población negra**

Al hablar de la importancia de la raza negra en el continente, he señalado su distribución geográfica y sus características principales.

El rol económico del negro está en general prevalentemente ligado a la industria, y dentro de esta, principalmente a la industria de la elaboración de los productos agrícolas. En Cuba, la cantidad de los negros asalariados agrícolas no difiere mucho a la de los asalariados industriales.

El negro, en América Latina, no sufre el mismo desprecio que en Estados Unidos, donde siempre hay resistencia de parte de las otras razas para establecer contacto con él, lo que no se traduce en disposiciones o costumbres de aislamiento limitadoras, bajo este concepto, de su libertad. Tampoco encuentra arraigo el prejuicio de inferioridad o incapacidad para ciertas ocupaciones, ya que la constatación de todos los días demuestra que el negro puede llenar muy bien todas las funciones sociales toda vez que no se le impide prepararse para ellas. En el Brasil, el preconceito para el negro casi no existe, debido a que su porcentaje de mulatos llega a cerca del 40 por ciento.

De la constatación de su rol económico y de sus condiciones sociales, se desprende el hecho de que en la América Latina, en general, el problema negrono asume un acentuado aspecto racial.

Su rol económico de productor, al lado del trabajador mestizo y blanco, lo hace asimilar a él en la explotación que sufre y en la lucha que libra para su emancipación de la opresión capitalista.

## **VIII. Situación económica y social de los mestizos y mulatos**

Aunque los mestizos y mulatos no constituyen una raza propiamente dicha, creo que integran el problema étnico, por las diferencias raciales que los separan de los negros, indios y blancos.

El mestizaje, en un sentido amplio de la palabra, reviste aspectos diferentes en cada país.

Hay países, como en Colombia, donde se ha realizado entre dos razas, la blanca y la indígena, produciendo la casi desaparición de esta última y dando lugar a la formación de un mestizaje intenso y extenso (cerca del 85 por ciento de la población).

En otros países, como el Brasil, también hubo un mestizaje intenso de los invasores con los aborígenes que condujo a la casi desaparición de la raza indígena “pura”, pero en él intervino además un tercer factor, la raza negra importada. Es sumamente difícil en el Brasil dividir a los mestizos en tres categorías como se ha pretendido: indios-blancos, negros-blancos, indios-negros. Lo cierto es que estos tipos se han fundido repetidamente, dando lugar a una gama de tipos raciales que va desde el negro puro, a través del mulato y del “mameluco”, hasta el blanco.

Sin embargo, el negro y el blanco puro se encuentran en acentuada minoría frente a la población de mulatos y a la de los “mamelucos” que la aventaja algo en el número, entre los cuales es posible establecer una diferencia manifiesta.

En el Perú, el mestizaje entre dos razas abarca también una escala de individuos bastante rica en tipos mestizos. En Chile, Argentina, Uruguay, el mestizaje es mucho menos acentuado.

La población mestiza y mulata en la América Latina se encuentra repartida en todas las capas sociales, dejando siempre, sin embargo, a la raza blanca el predominio dentro de la clase explotadora.

Después del indio y del negro, ocupa un puesto bastante importante dentro de la clase proletaria. No tiene absolutamente reivindicaciones sociales propias, salvo el liberarse del desprecio que el blanco hace pesar sobre él. Sus reivindicaciones económicas se confunden con las de la clase a que pertenece.

En las naciones donde constituyen la casi totalidad de la población, su existencia como proletariado y campesinado numeroso les depara un rol importante en la lucha revolucionaria.

## **IX. Carácter de la lucha sostenida por los indígenas y los negros**

La lucha que los indígenas desde los días de la conquista han sostenido contra los invasores, ha tenido varias fases ligadas a sus condiciones económicas, a los sistemas de explotación y a la fuerza política de los poderes opresores. Ha tenido sus épocas de remisión y sus períodos de intensificación violenta.

Los indios mexicanos, mayas, toltecas, yaquis, etc., siempre se han distinguido por su espíritu de combatividad y han constituido elementos de inseguridad para todos los gobiernos que los oprimían o prescindían de ellos. Todos conocen el rol importantísimo que

jugaron en la revolución mexicana, logrando, con su triunfo, obtener, aunque en forma limitada, algunas tierras y la satisfacción de algunas reivindicaciones peculiares de ellos. Hoy día mismo, sin gozar de las posibilidades de expansión que les competen, con importantes aspiraciones insatisfechas, constituyen un factor revolucionario considerable.

En el Perú, los indios, según una estadística de 1920, han realizado el 98 por ciento de sus levantamientos por motivos ligados a la tierra.

Pasaré a detallar el movimiento indio contra el “gamonalismo” o feudalismo en el Perú, lo que podrá dar una idea bastante aproximada de la lucha que ellos sostienen en Bolivia, Ecuador y otros países.

Cuando se habla de la actitud del indio frente a sus explotadores, se suscribe generalmente la impresión de que, envilecido, deprimido, el indio es incapaz de toda lucha, de toda resistencia. La larga historia de insurrecciones y asonadas indígenas y de las masacres y represiones consiguientes, basta, por sí sola, para desmentir esta impresión. En la mayoría de los casos, las sublevaciones de indios han tenido como origen una violencia que los ha impulsado incidentalmente a la revuelta contra una autoridad o un hacendado; pero, en otros casos, han tenido un carácter de motín local. La rebelión he seguido a una agitación menos incidental y se ha propagado a una región más o menos extensa. Para reprimirla, ha habido que apelar a fuerzas considerables y a verdaderas matanzas. Miles de indios rebeldes han sembrado el pavor en los “gamonales” de una o más provincias. Una de las sublevaciones que en los últimos tiempos asumió proporciones extraordinarias, fue la acaudillada por el mayor de ejército Teodomiro Gutiérrez, serrano mestizo, de fuerte porcentaje de sangre indígena, que se hacía llamar *Rumimaqui* y se presentaba como un redentor de su raza. El mayor Gutiérrez había sido enviado por el gobierno de Billinghamurst al departamento de Puno donde el gamonalismo extremaba sus exacciones, para efectuar una investigación respecto a las denuncias indígenas e informar al gobierno. Gutiérrez entró entonces en íntimo contacto con los indios. Derrocado el gobierno de Billinghamurst, pensó que toda perspectiva de reivindicaciones legales había desaparecido y se lanzó a la revuelta. Lo seguían varios millares de indios, pero, como siempre, desarmados e indefensos ante las tropas, condenados a la dispersión o a la muerte. A esta sublevación han seguido las de La Mar y Huancané en 1923 y otras menores, sangrientamente reprimidas todas.

En 1921 se reunió, con el auspicio gubernamental, un congreso indígena, al que concurrieron delegaciones de varios grupos de comunidades. El objeto de este congreso era formular las reivindicaciones de la raza indígena. Los delegados pronunciaban en quechua enérgicas acusaciones contra los “gamonales”, las autoridades, los curas. Se constituyó

un comité “Pro Derecho Indígena Tahuantinsuyo”. Se realizó un congreso por año hasta 1924, en que el gobierno persiguió a los elementos revolucionarios indígenas, intimidó a las delegaciones y desvirtuó el espíritu y objeto de la asamblea. El Congreso de 1923, en que se votaron conclusiones inquietantes para el gamonalismo como las que pedía la separación de la iglesia y el Estado, y la derogación de la ley de conscripción vial, había revelado el peligro de estas conferencias, en las que los grupos de comunidades indígenas de diversas regiones entraban en contacto y coordinaban su acción.

Ese mismo año se había constituido la Confederación Regional Indígena que pretendía aplicar a la organización de los indios los principios y métodos del anarcosindicalismo y que estaba condenada, por tanto, a no pasar de un ensayo, pero que presentaba de todos modos una franca orientación revolucionaria de la vanguardia indígena. Desterrados dos de los líderes indios de este movimiento, intimidados otros, la Federación Obrera Indígena quedó pronto reducida a solo un nombre. Y, en 1927, el Gobierno declaró disuelta el propio Comité Pro Derecho Indígena Tahuantinsuyo, con el pretexto de que sus dirigentes, eran unos meros explotadores de la raza cuya defensa se atribuían. Este Comité no había tenido nunca más importancia que la anexa a su participación en los Congresos indígenas y estaba compuesto por elementos que carecían de valor ideológico y personal y que en no pocas ocasiones había hecho protestas de adhesión a la política gubernamental, considerándola pro-indigenista, pero para algunos “gamonales”, era todavía un instrumento de agitación, un residuo de los congresos indígenas. El gobierno, por otra parte, orientaba su política en el sentido de asociar a las declaraciones pro-indígenas, a las promesas de reparto de tierras, etc., una acción resuelta contra toda agitación de los indios por grupos revolucionarios o susceptibles de influencia revolucionaria.

La penetración de ideales socialistas, la expresión de reivindicaciones revolucionarias entre los indígenas, han continuado a pesar de esas vicisitudes.

En 1927 se constituyó en el Cuzco un grupo de acción pro-indígena llamado “Grupo Resurgimiento”. Lo componían algunos intelectuales y artistas, junto con algunos obreros cuzqueños. Este grupo publicó un manifiesto que denunciaba los crímenes del gamonalismo. A poco de su constitución, uno de sus principales dirigentes, el doctor Luis E. Valcárcel, fue apresado en Arequipa. Su prisión no duró sino algunos días, pero, en tanto, el grupo. Resurgimiento era definitivamente disuelto por las autoridades de Cuzco.

Las luchas llevadas a cabo por los negros en la América Latina, nunca han tenido ni podrán tener un carácter de lucha nacional. Raramente dentro de sus reivindicaciones ha habido algunas de carácter puramente racial.

Sus luchas, en el Brasil, en Cuba, en las Antillas, han sido llevadas a cabo para suprimir las punitivas corporales, para elevar sus condiciones de vida, para mejorar su jornal. En los últimos tiempos han luchado también para defender sus derechos de organización.

En las regiones del Brasil en las que el Fordismo ha abandonado su careta filantrópica, para revelar, una vez más, en forma distinta su carácter de feroz explotación, los proletarios negros luchan junto con los demás proletarios para defenderse contra la opresión brutal que nivela bajo su yugo esclavista a los trabajadores de distinto color.

En todos los países los negros tienen que luchar por sus reivindicaciones de carácter proletario más fuertemente que contra los prejuicios y los abusos de que son víctimas como negros.

Es ese el carácter que se destaca cada día con más precisión en la lucha llevada a cabo por los trabajadores negros contra la opresión capitalista e imperialista.

## **X. Conclusiones y tareas fundamentales**

El informe que antecede ha tratado de señalar a grandes rasgos los aspectos generales que presenta el “problema de las razas” en la América Latina, la importancia que las razas tienen en la demografía y en la producción y sus principales características raciales, las condiciones económicas y sociales en que se encuentran las poblaciones de raza indígena o negra, y esbozado su desarrollo histórico y económico y sus relaciones con el imperialismo; los mestizos o mulatos, el nivel político que dichas razas han alcanzado en el carácter de las luchas que sostuvieron, así como las reivindicaciones que han perseguido en el curso de las mismas.

Con todos estos elementos, aunque apuntados en forma sucinta e incompleta es posible tratar de encarar las soluciones que el problema de las razas requiere, y establecer, en consecuencia, las tareas que incumben a los Partidos Comunistas de la América Latina.

Este problema presenta un aspecto social innegable, en cuanto la gran mayoría, de la clase productora está integrada por indios o negros; por otro lado, este carácter está muy desvirtuado, por lo que se refiere a la raza negra. Esta ha perdido contacto con su civilización tradicional y su idioma propios, adoptando íntegramente la civilización y el idioma del explotador; esta raza tampoco tiene arraigo histórico profundo en la tierra en que vive, por haber sido importado de África. Por lo que se refiere a la raza india, el carácter social conserva en mayor medida su fisonomía, por la tradición ligada a la tierra, la sobrevivencia de parte importante de la estructura y de su civilización, la conservación del idioma y muchas costumbres y tradiciones, aunque no de la religión.

El aspecto puramente racial del problema, por lo que a ambas razas se refiere, se encuentra también fuertemente disminuido por la proporción del mestizaje y por la presencia de estas mismas capas mestizas y hasta de elementos blancos, en unión con los elementos indios y negros, dentro de la clase proletaria, dentro de la clase de los campesinos pobres, dentro de las clases que se encuentran en la base de la producción y son mayormente explotadas.

He señalado todos los casos en que el indio y el negro que pasan a llenar una función más privilegiada en la producción, pierden completamente el contacto con su raza, tendiendo, cada vez más, a llenar una función explotadora; he señalado todos los casos en que el indio; sin elevar su nivel económico, sólo por el hecho de haber abandonado forzosamente su terruño (por haber sido expulsado de sus tierras o por el servicio militar) y haber entrado en contacto con la civilización blanca, queda desconectado para siempre de su propia raza, pugna por borrar todos los rasgos que a ella lo ligan, y tiende a confundirse con el blanco o mestizo, primero en los hábitos y costumbres, y más tarde, si le es posible, en la explotación de sus hermanos de raza.

Todos los factores señalados, si no quitan por entero el carácter “racial” al problema de la situación de la mayoría de los negros o indios oprimidos, nos demuestran que actualmente el aspecto principal de la cuestión es “económico y social” y tiende a serlo cada día más, dentro de la clase básicamente explotada de elementos de todas las razas. Las luchas desarrolladas por los indios y negros confirman este punto de vista.

Habiendo llegado a este punto las constataciones, se plantea con toda claridad el carácter fundamentalmente económico y social del problema de las razas en la América Latina y el deber que todos los Partidos Comunistas tienen de impedir las desviaciones interesadas que las burguesías pretenden imprimir a la solución de este problema, orientándolo en un sentido exclusivamente racial, asimismo como tienen el deber de acentuar el carácter económico social de las luchas de las masas indígenas o negras explotadas, destruyendo los prejuicios raciales, dando a estas mismas masas una clara conciencia de clase, orientándolas a sus reivindicaciones concretas y revolucionarias, alejándolas de soluciones utópicas y evidenciando su identidad con los proletarios mestizos y blancos, como elementos de una misma clase productora y explotada.

Queda así clarificado, una vez más, el pensamiento revolucionario frente a las campañas por la pretendida política actual de los indios y negros.

La I. C. combatió, por lo que a la raza negra se refiere, estas campañas que tendían a la formación del “sionismo negro” en la América Latina.



Del mismo modo, la constitución de la raza india en un Estado autónomo no conduciría en el momento actual a la dictadura del proletariado indio ni mucho menos a la formación de un Estado indio sin clase, como alguien ha pretendido afirmar, sino a la constitución de un Estado indio burgués con todas las contradicciones internas y externas de los Estados burgueses.

Sólo el movimiento revolucionario clasista de las masas indígenas explotadas podrá permitirles dar un sentido real a la liberación de su raza, de la explotación, favoreciendo las posibilidades de su autodeterminación política.

El problema indígena, en la mayoría de los casos, se identifica con el problema de la tierra. La ignorancia, el atraso y la miseria de los indígenas no son sino la consecuencia de su servidumbre. El latifundio feudal mantiene la explotación y la dominación absoluta de las masas indígenas por la clase propietaria. La lucha de los indios contra los gamonales, ha estribado invariablemente en la defensa de sus tierras contra la absorción y el despojo. Existe, por tanto, una instintiva y profunda reivindicación indígena: la reivindicación de la tierra. Dar un carácter organizado, sistemático, definido, a esta reivindicación, es la tarea en que la propaganda política y el movimiento sindical tiene el deber de cooperar activamente.

Las “comunidades”, que han demostrado bajo la opresión más dura condiciones de resistencia y persistencia realmente asombrosas, representan un factor natural de socialización de la tierra. El indio tiene arraigados hábitos de cooperación. Aún cuando de la propiedad comunitaria se pasa a la propiedad individual, y no sólo en la Sierra sino también en la Costa, donde un mayor mestizaje actúa contra las costumbres indígenas, la cooperación se mantiene, las labores pesadas se hacen en común. La “comunidad” puede transformarse en cooperativa, con mínimo esfuerzo. La adjudicación a las “comunidades” de la tierra de los latifundios, es, en la Sierra, la solución que reclama el problema agrícola. En la Costa, donde la gran propiedad es también omnipotente, pero donde la propiedad comunitaria ha desaparecido, se tiende inevitablemente a la individualización de la propiedad del suelo. Los “yanaconas”, especie de aparceros duramente explotados, deben ser ayudados en su lucha contra los propietarios. La reivindicación natural de estos “yanaconas” es la del suelo que trabajan. En las haciendas explotadas directamente por sus propietarios, por medio de peonadas, reclutadas en parte en la sierra y a las que en esta parte falta vínculo con la tierra, los términos de la lucha son distintos. Las reivindicaciones por las que hay que trabajar son: libertad de organización, supresión de “enganche”, aumento de salarios, jornada de ocho horas, cumplimiento de las leyes de protección del trabajo. Sólo cuando el peón de hacienda haya conquistado esas cosas, estará en la vía de su emancipación definitiva.

Es muy difícil que la propaganda sindical o política penetre en las haciendas. Cada hacienda es en la costa un feudo. Ninguna asociación, que no acepte el patronato y la tutela de los propietarios y la administración, es tolerada, y en este caso, sólo se encuentran las asociaciones de deporte o recreo. Pero con el aumento del tráfico automovilístico se abre poco a poco una brecha en las barreras que cerraban antes las haciendas a toda propaganda. De ahí la importancia que la organización y movilización activa de los obreros del transporte tiene en el desarrollo de la movilización clasista.

Cuando las peonadas de las haciendas sepan que cuentan con la solidaridad fraterna de los sindicatos y comprendan el valor de estos, fácilmente despertará en ellas la voluntad de lucha que hoy les falta. Los núcleos de adherentes al trabajo sindical que se constituyen, gradualmente, en las haciendas, tendrán la función de explicar en cualquiera reclamación y de aprovechar la primera oportunidad de dar forma a su organización, dentro de lo que las circunstancias consientan.

Para la progresiva educación ideológica de las masas indígenas, la vanguardia obrera dispone de aquellos elementos militantes de la raza india que en las minas o en los centros urbanos, particularmente en los últimos, entran en contacto con el movimiento sindical, se asimilan a sus principios y se capacitan para jugar un rol en la emancipación de su raza. Es frecuente que obreros procedentes del medio indígena, regresen temporal o definitivamente a este. El idioma les permite cumplir eficazmente una misión de instructores de sus hermanos de raza y de clase. Los indios campesinos no entenderán de veras sino a individuos de su seno, que les hablen en su propio idioma. Del blanco, del mestizo, desconfiarán siempre; y el blanco y el mestizo, a su vez, muy difícilmente se impondrán el difícil trabajo de llegar al medio indígena y de llevar a él la propaganda clasista.

Los métodos de autoeducación, la lectura regular de los órganos del movimiento sindical y revolucionario de América Latina, de sus opúsculos, etc., la correspondencia con los compañeros militantes, serán los medios de que estos elementos llenen con éxito su misión educadora.

La coordinación de las comunidades indígenas por regiones, el socorro de los que sufren persecuciones de la justicia o policía (los gamonales procesan por delitos comunes a los indígenas que se resisten o a quienes quieren despojar), la defensa de la propiedad comunitaria, la organización de pequeñas bibliotecas y centros de estudios, son actividades en las que los adherentes indígenas al movimiento sindical deben tener siempre actuación principal y dirigente, con el doble objeto de dar a la orientación y educación clasistas de los indígenas, directivas serias y de evitar la influencia de elementos desorientadores (anarquistas, etc.).

En el Perú, en Bolivia, la organización y educación del proletariado minero es una de las cuestiones que inmediatamente se plantean. Los centros mineros constituyen puntos donde ventajosamente puede dejar sentir su ascendiente la propaganda sindical. Aparte de representar en sí mismos importantes concentraciones proletarias, con las condiciones anejas al salariado, acercan los braceros indígenas a los obreros industriales, a trabajadores procedentes de las ciudades, que llevan en esos centros, su espíritu y principios clasistas. Los indígenas de las minas, en buena parte, continúan siendo campesinos, de modo que el adherente que se gane entre ellos, es un elemento ganado de la clase campesina.

La publicación de periódicos para los campesinos indígenas y de periódicos para los mineros es una de las necesidades de la propaganda sindical en ambos sectores. Aunque la raza indígena es analfabeta en su gran mayoría, estos periódicos, a través de los indígenas alfabetos, ejercitarían una influencia creciente sobre el proletariado de las minas y del campo.

La labor, en todos sus aspectos, será difícil, pero su progreso dependerá fundamentalmente de la capacidad de los elementos que la realicen y de su apreciación precisa y concreta de las condiciones objetivas de la cuestión indígena. El problema no es racial, sino social y económico; pero la raza tiene su rol en él y en los medios de afrontarlo. Por ejemplo, en cuanto sólo militantes salidos del medio indígena pueden, por la mentalidad y el idioma, conseguir un ascendiente eficaz e inmediato sobre sus compañeros.

Una conciencia revolucionaria indígena tardará quizás en formarse, pero una vez que el indio haya hecho suya la idea socialista, la servirá con una disciplina, una tenacidad y una fuerza, en la que pocos proletarios de otros medios podrán aventajarlo.

Del mismo modo puede afirmarse que a medida que el proletariado negro adquiera conciencia de clase, a través de la lucha sostenida para conseguir sus reivindicaciones naturales de clase explotada, realizándolas con la acción revolucionaria en unión del proletariado de otras razas, en esa misma medida los trabajadores negros se habrán librado efectivamente de los factores que los oprimen como razas "inferiores".

Encarado en esta forma el problema y planteada así su solución, creo que las razas en la América Latina tendrán un rol sumamente importante en el movimiento revolucionario que, encabezado por el proletariado, llegará a constituir en toda la América Latina, el gobierno obrero y campesino, cooperando con el proletariado ruso en la obra de emancipación del proletariado de la opresión burguesa mundial.

En base de estas conclusiones, creo que se pueden y deben plantear en la siguiente forma o en otra análoga elaborada por el Congreso las reivindicaciones de los trabajadores indios o negros explotados:

## **I. Lucha por la tierra para los que la trabajan, expropiada sin indemnización**

- a) Latifundios de tipo primitivo: fragmentación y ocupación por parte de las comunidades colindantes y por los peones agrícolas que las cultivan, posiblemente organizados en forma comunitaria o colectiva.
- b) Latifundios de tipo industrializado: ocupación por parte de los obreros agrícolas que los trabajan, organizados en forma colectiva.
- c) Los parceleros propietarios que cultivan su tierra, quedarán en posesión de las mismas.

## **II. Formación de organismos específicos**

Sindicatos, ligas campesinas, bloques obreros y campesinos, ligazón de estos mismos por encima de los prejuicios raciales, con las organizaciones urbanas.

Lucha del proletariado y del campesinado indígena o negro, para las mismas reivindicaciones que constituyen el objetivo de sus hermanos de clase pertenecientes a otras razas.

Armamento de obreros y campesinos para conquistar y defender sus reivindicaciones.

## **III. Derogación de leyes onerosas para el indio o el negro: sistemas feudales esclavistas, conscripción vial, reclutamiento militar, etc.**

Únicamente la lucha de los indios, proletarios y campesinos, en estrecha alianza con el proletariado mestizo y blanco contra el régimen feudal y capitalista, pueden permitir el libre desenvolvimiento de las características raciales indias (y especialmente de las instituciones de tendencias colectivistas) y podrá crearla ligazón entre los indios de diferentes países, por encima de las fronteras actuales que dividen antiguas entidades raciales, conduciéndolas a la autonomía política de su raza.

# Apresentação a “Situação do Negro no Brasil”

*Gustavo Rossi<sup>[1]</sup>*

Publicado em 1935, “Situação do Negro no Brasil” ocupa um lugar especial tanto na biografia do seu autor, Edison Carneiro (1912-1972), quanto na história intelectual brasileira. Na biografia de Carneiro, significou sua primeira intervenção mais consequente para os estudos afro-brasileiros da época, resultado de sua participação no I Congresso Afro-Brasileiro do Recife (1934), organizado por Gilberto Freyre. Na história intelectual brasileira (e de seus intelectuais negros), o texto representou, se não o primeiro, certamente um dos primeiros e mais expressivos esforços de interpretação marxista das relações raciais no país, derivando daí muito da originalidade da reflexão de Carneiro naquele momento.

“Situação do Negro no Brasil” esboçava uma síntese das muitas formas como, no pós-abolição, o capitalismo e a sociedade de classes pareciam reinscrever (ou até mesmo aprofundar, segundo o autor) relações de exploração e violências raciais herdadas da escravidão. Em suas poucas páginas – e no estilo enxuto e sem rodeios do autor –, o ensaio articulava já alguns dos principais debates que, ao longo do século XX, ocuparam (e, em muitos sentidos, continuam a ocupar) as agendas intelectuais e políticas de sucessivas gerações de estudiosos da temática racial e ativistas dos movimentos negros no país. Trazia em discussão, por exemplo: a inserção desigual dos trabalhadores negros na ordem livre e assalariada; a crítica ao racismo científico; o “fenômeno da interpenetração das culturas”; a resiliência adaptativa e criativa das religiões e das culturas de matriz africana, bem como a sistemática perseguição sofrida por seus praticantes; o fracasso da República e da “democracia burguesa” em realizar suas promessas de igualdade e liberdade para a população negra; as diversas ordens de espoliações que bloquearam o reconhecimento dessa população como sujeitos de direitos, de cidadania, enfim, de humanidade.

Nesta breve apresentação, contudo, ao invés de repassar os argumentos do ensaio de Carneiro (todas e todos terão a chance de conhecê-los na sequência), me parece mais interessante tratar daquilo que, nele, não está propriamente dito ou afirmado, ou seja: um certo universo de sentidos ao qual o ensaio e a atuação intelectual de Edison Carneiro estavam atrelados na década de 1930.

---

[1] Pesquisador PNPd-CAPES no Departamento de Antropologia da Unicamp. Autor dos livros: *As cores da revolução: a literatura de Jorge Amado nos anos 30* (Annablume/Fapesp, 2009) e *O intelectual feiticeiro: Edison Carneiro e o campo de estudos das relações raciais no Brasil* (Editora da Unicamp, 2015). Agradeço a Danilo Martuscelli pelo convite para fazer esta apresentação do texto de Edison Carneiro.

Quando escreveu e publicou “Situação do Negro no Brasil”, Edison Carneiro tinha cerca de 22 anos. A pouca idade, no entanto, não impediu que ele já começasse a se destacar como um escritor e jornalista combativo e uma promissora liderança intelectual em Salvador. Uma liderança que Carneiro parecia exercer, sobretudo, nos espaços e grupos universitários da cidade – como aluno da Faculdade de Direito da Bahia – e entre os militantes comunistas mais moços, os quais, recorda Armênio Guedes, reconheciam Carneiro como “o intelectual máximo do grupo” (apud RISÉRIO, 2002, p. 153). E, talvez, se valendo dessa proeminência entre as células e redes de atuação do Partido Comunista Brasileiro em Salvador, Carneiro pode ter sido responsável por apresentar e sensibilizar alguns desses jovens a uma realidade que muitos deles não conheciam ou tampouco consideravam politicamente relevante, ainda que central ao universo de experiências e representações da pobreza e da negritude baianas: os candomblés. Como lembra outro comunista baiano, Fernando Sant’Anna:

Aqui na cidade da Bahia [Salvador] que comecei a frequentar [candomblés], junto com Edison Carneiro e Estácio de Lima, que eram homens que estudavam o assunto. E passei a ver o candomblé como uma religião, a crer que aquelas pessoas acreditavam naquilo que estavam fazendo (apud RISÉRIO, 2002, p. 153, ênfases minhas). [2]

A passagem me parece significativa, pois revela a importância que, nos anos 1930, a atuação e a reflexão de Carneiro começavam a ter para o reconhecimento da questão racial e das religiões negras no âmbito da cultura e da política brasileira. Em outras palavras, o esforço de fazer ver, aos incrédulos, que, nos terreiros, as pessoas realmente “acreditavam naquilo que estavam fazendo”; e que aquelas pessoas tinham que lutar muito para continuar fazendo aquilo em que acreditavam. Ademais, a passagem nos permite entrever como os compromissos ideológicos de Carneiro, como intelectual comunista, foram se construindo de modo indissociável: de um lado, a essa sua atuação como uma espécie de “cicerone” da vida afro-baiana (AMADO, 1936), um importante mediador entre as demandas políticas dos terreiros e os espaços das elites culturais e intelectuais e, de outro, a uma reflexão que encontrou nas práticas afro-culturais e afro-religiosas uma das dimensões fundamentais para pensar a produção (e o combate) das desigualdades na sociedade brasileira. O ensaio “Situação do Negro no Brasil” vinha infundir substância

[2] Outro importante intelectual com atuação no Partido Comunista Brasileiro a partir dos anos 1930, o escritor Jorge Amado (1912-2001) também atribuiu ao seu amigo de juventude, em Salvador, Edison Carneiro, a iniciativa de levá-lo para conhecer o candomblé: “Todos nós fomos levados às casas de santo por sua mão de iniciado”. E quanto ao pioneirismo das etnografias afro-religiosas de Carneiro, ainda complementa: “por ter sido o primeiro, marcou com as cores políticas de esquerda o mistério dos orixás” (AMADO, 1992, p. 236).

e sentido aos interesses de Carneiro pelas culturas e pelas políticas das “raças oprimidas” (CARNEIRO, 1934), retraduzindo, assim, suas crescentes relações de proximidade e cumplicidade com terreiros da capital baiana, onde iniciava as pesquisas de campo que, pouco depois, resultariam nas suas primeiras etnografias religiosas, *Religiões Negras* (1936) e *Negros Bantus* (1937). Terreiros, vale dizer, onde, não raro, o autor encontrou proteção e refúgio das perseguições policiais que sofreu em razão de suas atividades políticas.

Nesse sentido, certamente não foi aleatório que, ao se voltar para a vida afro-religiosa, Edison Carneiro acabasse divergindo de maneiras bastante significativas de outros estudiosos do período – a maioria brancos –, para os quais a religiosidade negra era encarada como objeto e matéria-prima de ciência, mas muito pouco como locus de política e direitos. Uma divergência que ficaria bastante evidenciada em 1937, quando Carneiro, ao organizar o II Congresso Afro-Brasileiro de Salvador, fez do evento uma caixa de ressonância para as demandas de lideranças afro-religiosas. Em particular, tratou-se das reivindicações pelos direitos de liberdade religiosa, estimulando-se ali a organização jurídica e política dos centros afro-religiosos em formas institucionalizadas e capazes de promover, como bem observou Consorte, aquilo que, então, “mais se temia: o estímulo à criação ou preservação de formas organizadas de vivência afro-brasileira” (CONSORTE, 1997, s/p).<sup>[3]</sup>

“Situação do Negro no Brasil”, portanto, remonta a esse período de arranque da carreira de Edison Carneiro, no qual ele buscava se afirmar duplamente: como intelectual comunista e estudioso das culturas de matriz africana. Um ensaio pioneiro e provocador não só pela forma articulada como abordava as desigualdades de raça e classe da sociedade brasileira, mas também pelo modo como reivindicava o, então, nascente campo de estudos afro-brasileiros como uma arena de debates inevitavelmente políticos; jamais puramente científicos. Além de um autor e um texto sobre os quais ainda há muito a ser tratado, a republicação de “Situação do Negro no Brasil” é também um convite a novas leituras ou releituras, seja sobre o trabalho de Edison Carneiro, seja sobre a atuação dos intelectuais negros, seja, enfim, sobre as relações entre relações raciais e marxismo no Brasil.<sup>[4]</sup>

---

[3] Não havendo espaço, aqui, para desenvolver todas as implicações dessas divergências políticas e intelectuais de Edison Carneiro, sobretudo, com os dois grandes nomes dos estudos raciais daquela década, Gilberto Freyre e Arthur Ramos, remeto o leitor ao terceiro capítulo de Rossi (2015). Nele, discuto as acusações feitas por Freyre de que Carneiro atuava de maneira “demagógica” e “pouco científica” com a “gente de cor”.

[4] No momento em que coloco um ponto final neste texto, dia 21 de setembro de 2021, o Brasil soma, oficialmente, mais de 590 mil mortes decorrentes da Covid-19, resultado do descaso e das políticas genocidas do governo federal.

**Referências bibliográficas:**

AMADO, Jorge. O jovem feiticeiro. **Boletim de Ariel**, Rio de Janeiro, abril de 1936.

AMADO, Jorge. **Navegação de cabotagem**. São Paulo: Record, 1992.

CARNEIRO, Edison. As raças oprimidas no Brasil. **A Bahia**, Salvador, 12 e 13 de outubro de 1934.

CONSORTE, Josildeth Gomes. Culturalismo e educação nos anos 50: o desafio da diversidade. **Cadernos CEDES**, v.18, n. 43, dez. 1997.

RISÉRIO, Antônio. **Adorável comunista**: história, charme e confidências de Fernando Sant’Anna. Rio de Janeiro: Versal Editores, 2002.

ROSSI, Gustavo. **O intelectual feiticeiro**: Edison Carneiro e o campo de estudos das relações raciais no Brasil. Campinas: Editora da Unicamp, 2015.



# Situação do negro no Brasil<sup>[1]</sup>

*Edison Carneiro*

A abolição da escravatura veio resolver o problema do branco, não o do negro. Era o branco o senhor, o capitalista, – e o desenvolvimento econômico do país tornara prejudicial ao desenvolvimento das forças produtivas a existência do escravo. Sabe-se que, em 1988, a porcentagem de escravos sobre o total da população brasileira era apenas igual a 5%.

O processo histórico de transformação da sociedade semifeudal do Brasil em sociedade capitalista, que se traduziu, primeiro na demagogia abolicionista, depois na consciência, por parte dos próprios senhores de escravos, da necessidade de trabalho assalariado, que produz a mais-valia absoluta, e onde a exploração do trabalhador pode ser levada ao extremo, – veio mudar somente a forma de exploração e de domínio. Desligado da faço de café ou do engenho de açúcar, onde, apesar dos pesares, sempre achava uma lasca de jabá com farinha e uma cama de varas para dormir, o negro se viu forçado a sofrer as flutuações do mercado, onde ia à procura de comprador para a única mercadoria de que podia dispor, – a sua força de trabalho. Numa palavra, o negro esse proletarizou. O desenvolvimento incipiente do capitalismo no Brasil, no século passado, aproveitou à grande essa força de trabalho, explorando-a até o máximo. O negro foi forçado a descer, ainda mais do que com a escravidão, sob essa outra escravidão que era o capitalismo.

Sobre os ombros do trabalhador negro se construíra toda uma superestrutura política, expressão direta da vontade da classe dominante. Esta superestrutura, agindo sobre o escravo, produziu o chamado choque das culturas, que, devido a circunstâncias especiais, resultou, não na anulação sumária das culturas inferiores do negro e do índio, mas no fenômeno da interpenetração das culturas, – a reação da base do edifício social. Incorporado, pelas “águas lustrais” do batismo cristão, à religião oficial dos brancos, o negro adaptou o seu animismo fetichista às novas condições de existência, identificando Exu, Ogum, Oxalá, Omolú, todos os seus santos, com os santos do agiologia católica. Obrigado a falar a língua portuguesa, o negro, que possuía uma língua simples, onomatopaica, ainda em formação, reproduzindo apenas o trabalho produtivo realizado em comum nas aldeias natais, estropeou a língua oficial, criou termos novos, corrompeu outros, influenciou mesma na própria sintaxe lusitana. Para a compreensão desses fenômenos, não se deve esquecer que o negro foi, sob a escravidão, o único elemento realmente ativo do Brasil...

---

[1] Artigo publicado no livro: FREYRE, Gilberto et al. (orgs.). Estudos Afro-Brasileiros: trabalhos apresentados ao 1º Congresso Afro-Brasileiro. Recife, 1934, 1º volume, Ariel – Editora LTDA, 1935, pp. 237-241. Nota dos Editores: o texto foi adequado às normas gramaticais atuais.

A passagem do semi-feudalismo à etapa econômica superior do capitalismo foi, para o negro, um presente de gregos. Livre no texto da constituição burguesa de 1891, e reconhecido abstratamente como igual a todos perante a Lei (a Lei com letra maiúscula, que representava unicamente os inconfessáveis interesses político-econômicos da classe dominante, e em cuja elaboração não tomara parte), o negro só teve – como, aliás, os proletários índios e brancos –, o direito, reconhecido havia muito por Fourier, de morrer de fome, quando a anarquia da produção capitalista se fizesse sentir nas crises periódicas de superprodução. Ainda aqui, sob o capitalismo, o negro ficou sendo o burro de carga da produção nacional, representando a maioria esmagadora da população trabalhadora no Brasil. Entregue a si mesmo, dono de uma “liberdade” fictícia, ganhando mal, vestindo mal, alimentando-se mal, bancando o joguete dos acontecimentos econômicos, embrutecendo-se num trabalho de dez horas diárias em condições anti-higiênicas, sofrendo a opressão racial dos homens brancos (dos senhores do capital) e o desprezo dos próprios proletários brancos, que a burguesia, pondo em prática o velho conselho de “dividir para reinar”, insuflava, – o negro viveu ao deus-dará. E caiu no álcool, na malandragem, na criminalidade, no fetichismo mais animal. Nem à escola – por onde se poderia principiar a adaptação do negro ao meio social do Brasil –, podia mandar os filhos, não só por faltarem escolas, como também porque os serviços dos filhos muito cedo eram necessários para a economia familiar.

Essa situação, se mudou no curso destes últimos sessenta anos, mudou para pior. A experiência da democracia burguesa provou a sua inutilidade na resolução dos problemas do país. O negro – e, em geral, o proletário – teve a sua situação agravada pela crescente desorganização do capitalismo no Brasil e no mundo e pela luta dos imperialismos estrangeiros pela dominação dos nossos mercados internos. No Estado da Bahia, por exemplo, onde a população negra é talvez maior do que nos outros Estados, a criminalidade negra tem aumentado de ano para ano, provando a falta de condições sociais favoráveis, e as autoridades policiais respeitam as disposições constitucionais que se referem à religião, fechando candomblés, detendo pacíficos pais de santo, aprendendo objetos do culto africano e taxando exorbitantemente o funcionamento das roças e dos terreiros onde esse culto se realiza. Se muita coisa do negro entrou na nossa formação social, na nossa vida, nos nossos costumes, foi, quase sempre, contra a vontade do senhor branco, apesar do senhor branco. O negro tem sido, e continua sendo, um ser à parte, quase um bicho que as Prefeituras consentem apenas passear pelas ruas e trabalhar para o branco. E nada mais. Deste modo, o negro não pode (e nem poderá) aumentar de muito o seu nível intelectual e moral, donde a permanência do animismo, da criminalidade, etc. Circunstâncias exteriores, principalmente econômicas, concorreram também, como disse, para esse resultado. As fileiras do exército industrial de reserva têm engrossado extraordinariamente...

\*

A situação deplorável em que se acham os negros no Brasil não depõe, absolutamente, contra a raça negra. Sabemos hoje que a raça não tem a importância que se lhe quer dar no desenvolvimento social. Nem há raças superiores, nem inferiores. As raças se formaram nos primeiros estágios da Civilização, sob a influência do meio natural, e a sua marcha ascensional se faz, como quer Morgan, por caminhos uniformes, devido à similaridade da inteligência humana e dos obstáculos que têm de vencer para chegar à dominação da natureza. O que há, portanto, não é inferioridade ou superioridade racial fixa, o que equivaleria à negação do movimento permanente da matéria, mas desigualdade de desenvolvimento econômico, condicionada em primeiro lugar pelo meio geográfico e em segundo lugar pelas possibilidades técnicas da raça no momento histórico, condicionando, por sua vez, a libertação gradual, mas progressiva também, do homem em face da natureza. A falta de condições que o ajudassem eficazmente, humanamente, fez com que o processo de absorção, por parte dos negros, da cultura superior do branco, sofresse um *ralentissement*<sup>[2]</sup>, que redundou ainda contra o negro. Nada fizemos, de verdadeiramente útil, pela incorporação do negro à comunidade brasileira. Agora mesmo, quando a Saúde Pública aborrece as populações das cidades com milhares de imposições de todas as espécies, as populações rurais, onde o negro, ou os tipos vizinhos dele, os tipos negróides, predominam, se vêm abandonadas, na mais desesperadora miséria, sofrendo o pauperismo e o analfabetismo, entregues à malária, à verminose, ao amarelão, à malária, à varíola, e, mesmo, nas cidades, os bairros proletários, onde o negro predomina também, são amontoados de casas velhas, insalubres, desconhecidas dos mata-mosquitos, onde o negro sofre e morre sem cuidados médicos, transmitindo aos filhos e a todos os moradores da casa a sua moléstia, um pouco aqui, outro acolá, aumentando assim o âmbito da ação do mal, tanto nele mesmo quanto nos outros, numa reciprocidade fatal. É a comunidade na miséria, no mais largo sentido da expressão. Sem dúvida, a culpa não cabe somente ao branco ou somente ao negro, mas a toda a sociedade burguesa, que, em benefício de um punhado de pulas que não trabalham, que não têm a existência justificada por nenhum trabalho honesto e produtivo, consagra o tabu da propriedade privada para que esse mesmo punhado de pulas possa dormir sobre a miséria das classes inferiores da sociedade. O pior, porém, é que essa sociedade burguesa, donde resultam todos esses males para a população negra, está representada, quase que exclusivamente, pelos brancos. O que sempre é um incentivo à luta de raças...

Entretanto, a situação não é insolúvel.

[2] Nota dos Editores: A palavra de origem francesa *ralentissement* significa abrandamento, moderação da marcha, desaceleração.

Os negros conscientes, que se adaptaram, bem ou mal, à superestrutura política da sociedade brasileira, sabem perfeitamente que os seus interesses imediatos e futuros não são em nada diversos dos do proletariado em geral e desejam, além da instrução, da alimentação suficiente e do melhoramento das condições de trabalho, o reconhecimento dos seus direitos – como de todas as raças oprimidas do país –, a colaboração, no mesmo pé de igualdade, com o branco na obra de reconstrução econômico-política do Brasil.

Os negros começam a tomar papel ativo na conquista desse objetivo. Sabe-se que o negro tem fornecido um grande contingente para as fileiras do Partido Comunista do Brasil.

Com efeito, esta tarefa, na realidade tão simples, não cabe nos quadros da sociedade burguesa, atualmente dominante no Brasil. Somente a sociedade comunista, que reconhece às raças oprimidas até mesmo o direito de organizarem em Estado independente, conseguirá realizá-la, abolindo a propriedade privada e acabando, de uma vez por todas, com a exploração do homem pelo homem.

**Análises clássicas de marxistas  
brasileiros sobre as lutas e a posição  
do negro na sociedade brasileira**

---

---

---

# O negro nas lutas de emancipação do Brasil<sup>[1]</sup>

Clóvis Moura

“Os peixes comem as formigas quando as águas sobem; as formigas comem os peixes quando as águas descem”. (Provérbio Khmer, Camboja)

Como tivemos oportunidade de mostrar, embora de forma sumária, o comportamento das populações negras na América Latina, escravos ou livres, não se caracterizou por aquela extrema passividade que alguns historiadores e sociólogos acadêmicos costumam destacar. Pelo contrário. Formaram uma força social dinâmica e que ajudou a modificar, de diversas formas, o *status quo* das regiões que habitavam, transformando-as de colônias em nações. Por outro lado, mostramos, simultaneamente, como a participação dessas grandes massas negras no transcurso do processo que culminou com a independência os diversos países da América Latina, não teve, como contrapartida, o seu aproveitamento nos projetos de ordenação social que foram criados após a independência, deixando-os como camada marginalizada.

Na presente parte deste trabalho iremos concentrar o fulcro da nossa análise e interpretação no caso brasileiro. A preferência se explica, não porque tenhamos uma atitude sentimental pelo assunto, mas porque, no Brasil, a escravidão negra foi um fator preponderante em todo o transcurso da sua formação, deixando aderências até hoje no seu perfil sociológico.<sup>[2]</sup>

Ao contrário dos Estados Unidos, onde nunca as populações negras superaram as brancas, no Brasil os negros eram mais numerosos até o começo do século XIX. Por tudo isto, analisando a importância da escravidão brasileira, Thomas E. Skidmore mostra que, enquanto nos Estados Unidos a escravidão foi um fenômeno *regional*, no Brasil foi *nacional*. Escreve ele que, como consequência disto, “todas as regiões geográficas importantes tinham uma porcentagem significativa de escravos entre a sua população total. Em 1819, conforme estimativa não oficial, nenhuma região tinha menos de 27% de escravos na sua população total. Quando a campanha abolicionista começou, os escravos estavam concentrados, em números absolutos, nas três províncias cafeeicultoras

---

[1] Texto originalmente publicado em: O Negro: de bom escravo a mau cidadão?. Rio de Janeiro: Ed. Conquista, p. 126-154, 1977. Agradecemos a Soraya Moura por autorizar a publicação deste texto de seu pai.

[2] O leitor deverá levar em conta que parte deste texto, especialmente no que se relaciona com o Brasil, foi escrito dirigindo-se a um público estrangeiro. Daí a possibilidade de repetirmos alguns fatos ou detalhes que já são conhecidos.

importantes: São Paulo, Minas Gerais e Rio de Janeiro. Visto como uma porcentagem da população total de cada região, no entanto, eles continuavam a se distribuir de maneira notadamente uniforme. Em 1872, quando os escravos eram 15,2% dos habitantes do país, nenhuma região tinha menos de 7,8% de sua população total em regime de escravidão, e a taxa mais alta era de apenas 19,5%. A escravidão tinha se espalhado num grau notavelmente similar em cada região do país” (SKIDMORE, 1973, p. 44).

Dados suplementares poderão mostrar a sua importância global na população brasileira e a força social que representavam em tais circunstâncias.

Mais ou menos na mesma época (1715) a população total do Brasil era avaliada em 300.000 pessoas, das quais 100.000 eram de origem europeia (Furtado). Em outras palavras: a população de brancos e não brancos era exatamente o oposto do que se verificava nos Estados Unidos. Um século mais tarde (1819), no Brasil essa população a favor dos não brancos tinha-se elevado mais ainda, de um total avaliado em 3.618.000 brasileiros, apenas 834.000, ou seja, menos de 20% eram brancos (Cardoso, 1960/61). Aproximadamente na mesma época nos Estados Unidos (1820), 7.866.797, ou seja 80% da população, de um total geral de 9.638.453 eram brancos. Embora a população negra se concentrasse nessa época quase exclusivamente nos Estados do Sul, nunca os negros chegaram a constituir mais do que 38% da população daqueles estados sulinos (HARRIS, 1967, p. 134).

Por outro lado, embora a taxa de natalidade fosse bem maior nos estados escravistas dos Estados Unidos do que no Brasil e a de mortalidade bem menor, o certo é que, com a abolição do tráfico negreiro para os Estados Unidos em 1808, a base de suprimento do elemento escravo se extinguiu e o seu mecanismo equilibrador foi atingido, tendo, desta forma, levado a que os fazendeiros norte-americanos – a fim de reequilibrar a reposição de negros – procurassem tratar os seus escravos de forma mais benigna do que no Brasil, chegando mesmo a criar *coudelarias humanas* para reproduzir escravos, comércio que foi bastante lucrativo durante certo período.

O cálculo acima sobre a porcentagem do negro nos Estados Unidos foi feito de acordo com o sistema classificatório daquele país, isto é, extremamente rigoroso e *fechado*, pois muitas pessoas que eram arroladas como *brancas* no Brasil, eram realmente *pardas*, fato que não acontecia nos Estados Unidos onde todos aqueles descendentes de negros, mesmo com suas matrizes cromáticas quase diluídas, eram considerados membros da *raça negra*. Podemos ver, através desses elementos, como o Brasil recebeu, incontestavelmente, um *stock* negro bem maior do que os Estados Unidos e do que as estatísticas ou estimativas registram.

Dentro deste contexto iremos ver a sua participação nos diversos movimentos aqui surgidos com o objetivo de nos emanciparmos de Portugal e as lutas que ele travou, de forma independente, para libertar-se do instituto da escravidão.

## 1. O engajamento abolicionista

Os sociólogos e historiadores da Abolição no Brasil costumam caracterizá-la como movimento *branco*, ou seja, um movimento feito pelos brancos para *redimir os negros*. No entanto, para que esse processo seja esclarecido convenientemente devemos destacar que há dois níveis bem distintos de participação no movimento abolicionista. Um é o dos negros que mesmo sem uma visão projetiva clara, mas premidos pela sua própria situação material e social, desde muito cedo lutaram contra a escravidão.<sup>[3]</sup> O outro é o de políticos, pessoas e grupos que, por diversos motivos, não aceitavam mais a estrutura escravista e, por isto, apresentavam a Abolição como uma reforma capaz de satisfazer aos seus intentos, embora esses interesses materiais não chegassem ao nível de consciência. Desta forma, vemos, de um lado, a luta dos negros pelos seus objetivos específicos como escravos, e, de outro, os membros de camadas e segmentos da sociedade brasileira que sentiam a estrutura escravista como um entrave ao desenvolvimento das forças produtivas e conseqüentemente dos seus interesses específicos. Essas duas alas tinham, portanto, origens sociais diferentes e quase nunca se conjugavam em movimentos concretos e sincrônicos.

O próprio Joaquim Nabuco, um dos mais influentes ideólogos do movimento abolicionista, isto é, da sua ala moderada, assim se expressou:

A emancipação há de ser feita entre nós por uma lei que tenha os requisitos externos e internos de todas as outras. É assim no Parlamento e não nas fazendas ou quilombos do Interior, nem nas ruas e praças das cidades, que se há de ganhar ou perder a causa da liberdade. Em semelhante luta a violência, o crime, o desencadeamento de ódios acalentados só pode ser prejudicial ao lado que tem por si o direito, a justiça, a procuração dos oprimidos e os votos da humanidade toda. (NABUCO, 1938, p. 105)

No entanto, foi assim que a massa escrava se comportou para conseguir a sua emancipação? Não, pelo contrário. Todas as vezes que pôde, usou da violência contra os seus senhores para se livrar do cativeiro. Desde que a escravidão foi instituída que o escravo

[3] Para uma visão global e sistemática das lutas dos escravos negros Brasil Cf.: Moura (1973).



iniciou a luta para aboli-la. Mesmo nos navios negreiros ele se revoltou. O escravo rebelde foi uma força social ativa e permanente no processo de modificar-se o tipo de trabalho existente no Brasil. Um historiador escreve por isto:

o mecanismo de resistência escrava se manifesta de várias formas: a fuga, o quilombo, as insurreições, os crimes e os suicídios. Ao contrário do que se tem dito, a resistência é um processo contínuo, permanente, e não esporádico e tem caráter racial e social. As fugas começam em 1559 e vão até a Abolição. (RODRIGUES, 1968, p. 105)

De fato, todas essas manifestações estiveram presentes durante o tempo em que a escravidão vigorou. Dos quilombos, o mais importante foi o de Palmares, que durou de 1630 a 1695 e chegou a albergar 20 mil ex-escravos. O episódio da Serra da Barrega é, inclusive, o mais estudado de todos. Mas, do ponto de vista político e social, os movimentos mais importantes, organizados pelos escravos, foram as sucessivas insurreições baianas do século XIX, quando os negros islamizados chegaram em 1835 a pôr em xeque as autoridades da cidade do Salvador.

Nesses movimentos, apesar da sua *forma* religiosa, podemos ver claramente o mecanismo de luta de classes como deflagrador do potencial acumulado. Se, do ponto de vista externo, da sua forma, podemos distinguir claramente traços culturais maometanos, a sua essência foi eminentemente social e as próprias classes dominantes da Província tiveram nítida compreensão do problema.

Essas insurreições repetiram-se durante vários anos: 1807, 1808, 1809, 1813, 1814, 1822 (Vila de São Mateus), 1823 (revolta a bordo de um *tumbeiro*), 1826, 1830, 1835 (a grande insurreição) e 1844.

Podemos dividir esses movimentos insurreccionais em três ciclos distintos: um que vai de 1807 a 1830, o outro que depois desse ano vai até 1835. Finalmente o último vai de 35 até 1844. O primeiro encerra-se em 1830. O segundo, quando o movimento chega ao seu ápice, em 1835; vem depois, o seu declínio e há uma curva descendente a partir da grande insurreição de 1835 até o último – um movimento abortado, aliás – em 1844.

Os escravos aussás, tapas, nagôs e de outras nações durante essas insurreições enfrentaram, por diversas vezes, as forças repressoras do Estado escravista, sendo que em uma delas (a de 1835) chegaram a ter praticamente em suas mãos a cidade do Salvador. Usando padrões de comportamento religioso do islamismo e um sistema organizacional bastante complexo e bem elaborado, com textos corânicos, os escravos que lideraram

essas insurreições tinham nitidamente estabelecido como meta a ser alcançada a necessidade de serem exterminados “todos os brancos”. Derrotados sucessivamente, voltam sempre à carga, cada vez mais organizados. Em contrapartida, as autoridades se requintam em técnicas de repressão terminando por batê-los definitivamente.

Esses escravos não se revoltaram apenas por desespero momentâneo. Pelo contrário. Organizavam-se pacientemente e tinham bem claros seus objetivos imediatos. Em uma delas, a de 1835, esses objetivos ficaram bem à mostra: queriam o poder político. Tinham, portanto, um horizonte projetivo bem delineado, embora limitado, e estruturaram o movimento dentro dessas coordenadas. Seu propósito era “abolir a escravidão e apoderar-se do governo instituindo um regime monárquico” (ANAIS, 1968, p. 1).

Muitos outros elementos de camadas empobrecidas da população baiana assistiram com simpatia a essas revoltas, ou delas participaram. Mesmo soldados (um deles foi preso na revolta de 1835 por estar lutando ao lado dos escravos rebeldes) foram envolvidos nos acontecimentos, além de grande número de forros. Os escravos conseguiram sensibilizar, embora de forma insuficiente e dentro das limitações das quais não podiam fugir, alguns grupos sociais e segmentos populacionais que se sentiam também esmagados ou comprimidos, parcial ou totalmente, pela situação em que se encontravam: na base da pirâmide social da Bahia.

Os negros islamizados da Bahia, depois da última insurreição, começaram a desaparecer. A repressão contra eles foi enorme e obrigou-os a terminar, logo depois, com as suas prédicas religiosas públicas. As religiões negras islamizadas, por isto mesmo, somente tiveram função social durante a preparação e a eclosão subsequente dos movimentos insurreccionais. Depois, irão desaparecendo lentamente, porque não podiam, em face dos mecanismos de repressão estabelecidos, exercer o seu papel ideológico. A maior causa desse desaparecimento foi a repressão violenta – conforme já afirmamos – das autoridades às suas organizações e ao seu ritual.

Em diversos outros locais, especialmente nas zonas rurais, por outro lado, foram os quilombos que proliferaram. Em Minas Gerais, o “Quilombo do Bateiro” chegou a congrega mais de 20.000 ex-escravos, número idêntico ao de Palmares. No interior da Bahia, em Xique-Xique, Andaraí, Tucano, e inúmeras outras regiões os negros se reuniam, fugindo ao cativoiro. Já nos últimos anos da escravidão, na periferia da cidade de Santos, os escravos formaram um quilombo de mais de dez mil negros, que mantinham ligação com os abolicionistas brancos, especialmente com os “Caifazes” de Antônio Bento, um político paulista que, desiludido das soluções legais, organizava os escravos negros para a luta armada ou a deserção das fazendas de café de São Paulo.

Obtida a Abolição, isto é, a emancipação do escravo, o negro continuará lutando para conseguir novas formas de convivência humana para a nação brasileira, na qual ele se inclui como uma das parcelas mais importantes e dinâmicas, procurando alargar as conquistas sociais já conseguidas e reivindicar soluções para os novos problemas que se apresentam.

### 2. Participação permanente

Mas o escravo brasileiro não lutou apenas pela sua emancipação, isto é, objetivando livrar-se do cativeiro. No processo de formação da nação brasileira o negro estará presente, lutando com outros estratos da nossa população para nos desligarmos de Portugal, e, depois da Independência, pela instauração da República.

Quando os holandeses invadiram uma parte do território do Brasil, em 1630, os negros, chefiados por um deles – Henrique Dias – travam sucessivas batalhas contra os batavos, até vê-los expulsos. Nessa época formou-se o corpo dos “Henriques” constituído de escravos e especialmente libertos, que, durante todo o tempo da luta pela expulsão dos holandeses destacou-se pela bravura e disciplina. [4]

Em outros movimentos pela emancipação política do Brasil encontramos ainda o negro participando ativamente. Nas duas mais conhecidas inconfidências brasileiras – a mineira e a dos alfaiates na Bahia – temos notícias da atuação de negros entre os seus participantes. Na primeira, liderada por Tiradentes, ficamos sabendo que em Sabará apareceram “uns pasquins que diziam que tudo o que fosse homem do Reino havia de morrer e que só ficaria algum velho clérigo” e que esse pasquim fora colocado “em nome dos quilombolas”.

Se na Inconfidência Mineira a sua atuação não é relevante, o mesmo não se pode dizer da Inconfidência Baiana, cujo elemento humano é quase todo composto de pardos e negros.

Essa inconfidência, surgida em 1798 tem uma configuração nitidamente republicana e abolicionista. Seus líderes esperavam depor pelas armas o governo existente, representativo do estatuto colonial, instaurando em seu lugar a República, nos moldes da França. Para isto, iniciaram o trabalho de aliciamento e organização, procurando atrair para as suas fileiras especialmente os artesãos, escravos e ex-escravos. Os próprios organizadores

---

[4] Apesar da atitude participante de Henrique Dias, queremos destacar que ele e os seus comandados não atuaram pretendendo a abolição da escravidão, reivindicando-a apenas para aqueles negros que lutavam sob suas ordens contra os holandeses. Na mesma época, atuando tendo em vista a contradição fundamental da época – a que existia entre senhores e escravos – inúmeros negros apelaram para uma solução radical, conclamando os escravos a fugirem para as matas e fundarem sua própria comunidade.

do movimento vinham todos eles das camadas mais empobrecidas da sociedade baiana, sendo na sua maioria alfaiates. Daí ter passado à História como “Revolta dos Alfaiates”.

Desejavam introduzir na Colônia uma série de reformas estruturais, depois de conseguida a Independência. Era o seguinte o seu programa: 1) – Independência da Capitania; 2) – Governo Republicano; 3) – Liberdade de Comércio e abertura de portos “mormente à França”; 4) – Cada soldado terá soldo de 200 réis por dia, e 5) – Libertação dos escravos.

Descoberto o movimento, através da delação de um dos seus membros, o aparelho repressor usou de técnicas violentíssimas para sufoca-lo. Nos autos da “Devassa” conseguimos anotar os seguintes implicados negros ou pardos: José Nascimento, pardo; Manuel Faustino dos Santos, pardo livre; Inácio da Silva Pimentel, pardo livre; Luís Gama da França Pires, pardo escravo; Vicente Mina, negro escravo; Inácio dos Santos, pardo escravo; José, escravo; Cosme Damião, pardo escravo; José do Sacramento, pardo alfaiate; José Felix, pardo escravo; Filipe e Luiz, escravos de Manuel Vilela de Carvalho; Joaquim Machado Pessanha, pardo livre; Luiz Leal, escravo pardo; Inácio Pires, Manuel José e João Pires, pardos escravos; José de Freitas Sacoto, pardo livre; José Roberto de Santa-Ana, pardo livre; Vicente, escravo; Fortunato da Veiga Sampaio, pardo forro; Domingos Pedro Ribeiro, pardo; o negro gêge Vicente, escravo; Gonçalo Gonçalves de Oliveira, pardo forro; José Francisco de Paulo, pardo livre; Félix Martins dos Santos, pardo, tambor-mor do regimento auxiliar e outros.

Recolhidos à prisão permaneceram ali até 22 de dezembro, quando foi determinado o seu julgamento. Em novembro de 1799 terminava o julgamento com as seguintes sentenças: Luís Gonzaga das Virgens condenado à forca além de ter seus pés e mãos decepados e expostos em praça pública; João de Deus Nascimento, Lucas Dantas e Manuel Faustino dos Santos Lira foram sentenciados igualmente à forca e esquartejamento, devendo ficar os seus corpos expostos em lugares públicos.

Igual sentença foi proferida contra Romão Pinheiro, com a agravante de serem os seus parentes considerados infames (posteriormente a sua sentença seria atenuada para degredo). O escravo Cosme Damião foi banido para a África. O pardo escravo Luís da França Pires, que conseguiu fugir, foi condenado à morte, dando a Justiça direito de matá-lo a qualquer pessoa que o encontrasse.

Os líderes foram executados e o movimento dos alfaiates baianos ficou sendo um dos mais profundos na faixa de todos aqueles que surgiram objetivando a Independência do Brasil. Fortemente influenciado pela Revolução Francesa, mas tendo uma base social plebeia atuante, conseguiu, até o fim, contar com a participação dos negros e escravos,

de um modo geral, que aspiravam a liberdade. Possuindo ligações com os escravos dos engenhos, os seus articuladores conseguiram que as lideranças de origem popular não fossem descartadas no decorrer do processo, mas as mantiveram até o seu dramático encerramento.

Bem diferente dos inconfidentes baianos é o comportamento dos participantes da revolução de 1817 em Pernambuco. Aí as lideranças já são bem distintas, a participação plebeia mínima e os escravos participam de forma bem menos relevante. Muitos deles, inclusive, faziam-no de forma alienada, porque participavam da luta ao lado dos seus senhores. Isto é: a sua participação refletia uma conduta de subalternidade para com os valores escravistas e a própria escravidão no seu conjunto. Na Paraíba, por exemplo, juntamente com Amaro Gomes Cavalcanti Coutinho foram enforcados 23 escravos que lutavam por sua ordem nas fileiras rebeldes. No entanto, outros lutaram espontaneamente, reivindicando a sua liberdade, pois os rebeldes haviam colocado, embora timidamente, a abolição como uma das metas do movimento. Quando o Conde dos Arcos iniciou a repressão, ordenou o fuzilamento sumário de inúmeros escravos que lutaram. ao lado dos sublevados, embora, posteriormente tivesse contemporizado com vários daqueles líderes que participaram da revolta, porém que pertenciam às classes privilegiadas.

Como sempre, os mecanismos de repressão se concentraram nos componentes plebeus da insurreição.

### **3. Consolidando a Independência e antecipando a República**

Proclamada a Independência do Brasil cumpria consolidá-la, pois as tropas portuguesas permaneciam ocupando parte do território brasileiro. Ainda nesse episódio militar, porém configurador do início de toda uma nova ordenação política, os escravos tiveram papel saliente. O seu comportamento foi de três naturezas: muitos fugiram para as matas, aproveitando o confronto, formando quilombos. Alguns serviram aos portugueses, e, finalmente, outros foram lutar nas hostes libertadoras nacionais. O major negro Santa Eufrásia tinha sob seu comando 1.100 homens. O Batalhão dos Libertos adquiriu, durante as operações, um cartel de heroísmo ponderável. Quando, finalmente, as tropas libertadoras entraram vitoriosamente na Capital da Bahia, depois de expulsarem os lusitanos, entre elas desfilou o batalhão dos pretos, comandado por Manuel Gonçalves da Silva, ficando na retaguarda parte desse batalhão, de guarda no acampamento.

No entanto, apesar da participação dos negros, a escravidão persistiu, após a Independência. Mais uma vez a estrutura colonialista determinava uma série de manipulações no sentido de manterem-se intactas as formas de trabalho e de propriedade antigas. Por este motivo a escravidão e o latifúndio continuaram.

Há, contudo, um processo de diferenciação econômica e social muito acentuado nas diversas áreas do território nacional. Certas regiões estabelecem novos tipos de divisão do trabalho nos quais o labor escravo torna-se irracional. Há, por outro lado, choques entre os interesses dessas economias regionais, umas se desenvolvendo, outras em franco período de decadência. Esse processo diferenciador faz nascerem movimentos separatistas regionais. O centralismo monárquico, apesar do seu conteúdo despótico, não consegue afirmar-se como mecanismo regulador ao nível de manter o equilíbrio de todas essas áreas no contexto nacional.

É desse conjunto de contradições que surge o movimento conhecido como República de Piratini (1835/1845) que envolveu os Estados do Rio Grande do Sul, Santa Catarina e Paraná. Outros movimentos republicanos já haviam antecedido a ele. Surgira inclusive no Nordeste a Confederação do Equador, onze anos antes. Mas é na República de Piratini, que iremos encontrar uma participação saliente do elemento negro. De caráter nitidamente republicano, os *farrapos* tinham como objetivo no seu programa a abolição total da escravidão.

Liderado por Bento Gonçalves, separou-se do Império Brasileiro, proclamou o sistema republicano de governo e lutou denodadamente durante dez anos contra as tropas imperiais. Uma das suas iniciativas foi a dispensa do trabalho escravo.

Os negros, por isto, acorreram em massa, engrossando as tropas de Bento Gonçalves. Lanchões armados, tripulados por ex-escravos faziam parte das tropas farroupilhas. Segundo Dante Laytano “foram eles (os negros) os elementos de colaboração, entraram com os primeiros insurretos, estiveram a par dos segredos e das senhas revolucionárias e tomaram parte na primeira avalanche que se jogou contra o Império”. O major João Manuel de Lima assumiu o comando da 1ª Legião de ex-escravos que entrou na cidade de Pelotas.

Sendo a República de Piratini uma ilha de trabalho livre dentro do oceano do escravismo que era o Brasil imperial, os escravos acorriam maciçamente para as fileiras republicanas. Por outro lado, a Ideologia dos líderes do movimento, liberal e avançada para a época, via-os em pé de igualdade, tendo os seus participantes dado liberdade a todos os escravos que a eles se incorporavam ou exigiram que os donos de escravos que integravam o movimento alforriassem os seus.

Quando o comando farroupilha ficou sabendo que os negros aprisionados pelas tropas imperiais eram açoitados, decretou: “Artigo único: – Desde o momento em que houver sido açoitado um homem de cor a soldo da República pelas autoridades do governo do Brasil, o General Comandante-em-Chefe do Exército ou Comandante das diversas divisões do mesmo, tirará a sorte aos oficiais de qualquer grau que sejam das tropas Imperiais nossos prisioneiros e fará passar pelas armas aqueles que a mesma sorte designar”.

Garibaldi, o “Herói de Dois Mundos”, que lutou ao lado dos farrapos, nas suas memórias teve oportunidade de referir-se elogiosamente aos negros que combateram ao seu lado.

Derrotada militarmente a República de Piratini, os seus organizadores e líderes exigiram, mesmo na capitulação, que aqueles negros que haviam lutado nas hostes republicanas e que, antes dessa participação eram escravos, fossem conservados em liberdade.

#### 4. A radicalização plebeia

Como vemos, os escravos e componentes dos diversos estratos plebeus da sociedade brasileira, mesmo participando de todos os movimentos que se realizavam em sua estrutura, não conseguiram abrir drenos capazes de chegar, através deles, às estruturas de poder, modificando-lhes o conteúdo no sentido de atender aos seus interesses mais profundos. Desta forma, as massas que compunham a maioria da sociedade brasileira sentiam-se lesadas socialmente após o fim de cada um desses movimentos.

Nas grandes áreas empobrecidas do Nordeste e Norte do Brasil, imersas e congeladas numa *economia de miséria*, especialmente onde a concentração da propriedade atinge índices altíssimos e há uma enorme concentração de renda e prestígio social nas mãos de poucos, acumula-se, no outro pólo, uma imensa massa pauperizada, em níveis de carência semi-absoluta, equiparadas às daquelas áreas conhecidas mundialmente como de extrema fome. Essas populações pauperizadas e marginalizadas foram sempre chamadas para compor as bases sociais e militares de todos os movimentos políticos e sociais ali verificados. No entanto, foram mantidas sempre a distância, sem participação do seu centro e do seu núcleo deliberante.

É neste contexto que surgirão dois dos movimentos mais radicais e violentos da nossa história social, visando modificar profundamente o *status quo*: a Cabanagem e a Balaiada. E nesses dois movimentos, ao contrário do que sucedeu nos demais, embora haja um nível de disputa de liderança visível, o que se nota, claramente, é que os líderes que

surgem dessa plebe rebelde não entregam às camadas “letradas” o leme do movimento. Isto explica, também, a violência da repressão e a destruição dos seus líderes mais radicais.

De fato, na Cabanagem e na Balaiada, essa massa camponesa e escrava formará o centro das forças sociais que irão disputar com o Estado Imperial o poder político. Elas é que darão o *ethos* social fundamental ao movimento, e, por isto mesmo, passarão a ações de extrema violência no sentido de neutralizar e derrotar a violência do estado monárquico.

É nesse exército *cabano*, composto de índios, mamelucos, cafuzos e elementos de outras etnias que o negro se engajará e participará das suas ações.

Nélson Werneck Sodré acha que a Cabanada foi um dos movimentos mais sérios, profundos e característicos da história social do Brasil, na fase da Regência. Tendo surgido inicialmente de lideranças urbanas e “letradas”, destacando-se entre elas a de Batista Campos, ganhou imediatamente o apoio camponês, dos ex-escravos e dos escravos. O seu nome já indica a sua origem plebeia: “cabanos”, isto é, moradores das cabanas, das palhoças camponesas. Caio Prado Junior, querendo caracterizar as forças sociais do movimento, afirma ter sido “a luta da classe média especialmente urbana, contra a política aristocrática e oligárquica das classes abastadas, grandes proprietários rurais, senhores de engenho e fazendeiros que se implantara no país” (PRADO JR., 1933, p. 142).

Somente podemos, porém, aceitar essa caracterização de Caio Prado Junior como ponto de partida. A esse núcleo e objetivos iniciais vieram juntar-se os grupos camponeses e de escravos que segundo Arthur Cezar Ferreira Reis “aproveitavam a oportunidade para alcançar a liberdade”.

O papel do negro nesses acontecimentos sangrentos poderá ser analisado, portanto, se considerarmos como a Cabanagem foi abrindo gradativamente o leque dos seus objetivos sociais, transformando-se em uma luta na qual aquelas camadas pauperizadas pela economia da região viam possibilidades de mudar o seu conteúdo em benefício próprio. Já houve mesmo, por isto, quem a qualificasse de “guerra de todo o povo”.

Vamos nos apoiar, para situarmos a participação do negro na Cabanagem, no livro de Vicente Salles “O Negro no Pará”, incontestavelmente a melhor obra surgida até agora sobre o assunto.

Para ele, o negro não entrou na luta por nenhum impulso emocional, mas “começou a adotar formas superiores de luta a partir do momento em que identificou o conceito



de liberdade, ou supressão do senhor, como decorrência dessa política” (SALLES, 1971, p. 265). Diz mais:

na Cabanagem o negro foi atraído para o levante pelos seus líderes. Alguns atuavam na cidade, outros nos campos, e sempre lado a lado com os líderes do movimento. Houve, portanto, um princípio de organização.

Percebendo que os negros não agiam sozinhos, mas que havia entre eles uma certa organização, o governo baixou sucessivos atos, proibindo ajuntamentos e quaisquer atitudes políticas dos escravos. Com efeito, atraídos pelo partido de Batista Campos, os escravos passaram a usar ostensivamente os seus distintivos vermelhos. O partido era identificado, diz Rayol, pelo “uso indiscreto que faziam de enfeites de cor encarnada (IBIDEM, p. 18).

A população escrava em armas começou a forjar os seus próprios líderes. Surgirão, durante a luta, além do liberto Patriota, do mulato Joaquim Antônio, do negro Manuel Barbeiro, do negro Antônio Pereira Guimarães (o gigante Maquedum), do aprendiz de sapateiro, crioulo, José Manuel Pereira Feio, ainda o preto Custódio Teixeira – “preso por ser um dos mais influentes nos acontecimentos que tiveram lugar na capital, desde 7 de fevereiro de 1835, andando sempre armado, sendo por último um dos encarregados de fazer trincheiras que serviram de defesa aos rebeldes”; o preto João do Espírito Santo, mais conhecido por Diamante, que no final se opôs a Eduardo Angelin, e reunindo companheiros organizou clandestinamente um corpo que denominou de guerrilheiros e o escravo Francisco de Oliveira Sipião, que “fora capitão dos cabanos”.

Vicente Salles, o sociólogo cujos elementos estamos acompanhando, afirma ainda que “no interior da província surgiram também diversos líderes. Entre eles destacou-se o preto Félix por sua coragem e dedicação à causa cabana na região do Acará” (SALLES, 1971, p. 223).

Outro líder rural foi o preto Cristóvão, escravo do engenho Caraparu. Levantou-se com todos os escravos da fazenda e aliou-se aos cabanos. Devia ter grande tino militar, pois muito trabalho deu ao general Andréa, que comandou a repressão. Quatro expedições foram enviadas contra ele. Embora derrotado na última, embrenhou-se nas matas com os companheiros, não sendo encontrado.

Na Ilha de Marajó o líder conhecido por Coco conduzia os “cabanos aquilombados”. No baixo Amazonas surgem novas lideranças cabanas negras, como o preto Belizário, que comandou uma força de 300 rebeldes, em sua maioria negros, e que, segundo Jorge Hurley, “se apresentava como libertador da sua raça”. Não se sabe, ao certo, o número

de negros que participou da Cabanada. Pode-se, contudo, estimar em alguns milhares. A luta desses negros, mesmo dentro de um contexto plebeu viu-se frustrada pela vacilação dos componentes das colunas do exército cabano que acreditaram em uma composição política com as estruturas de poder dominantes, para serem, em consequência disto, esmagadas sangrentamente pelas tropas do general Andréa. E o movimento foi completamente desbaratado.

A forma violenta como a Cabanagem foi esmagada mostra muito bem os níveis de repressão que as estruturas de poder usam quando certos movimentos assimétricos são compostos de elementos ou grupos que têm ligação com as classes dominantes, e quando esses movimentos são desencadeados por massas plebeias que devem ser mantidos no mesmo nível anterior e que, por isto mesmo, não têm nenhuma ligação, direta ou indireta, com as forças repressoras.

Outro movimento surgido também na região que se caracteriza por aquilo que denominamos *economia de miséria*, foi a Balaiada, no Maranhão. Todos aqueles problemas estruturais que motivaram a Cabanagem acumulavam-se também nos diversos níveis da sociedade maranhense. Tendo o algodão, seu principal produto de exportação, entrado em crise no mercado internacional, os problemas sociais se aguçavam sobre uma plataforma altamente conflitante e vieram à tona na forma de descontentamento generalizado que chegou a atingir e sensibilizar parcialmente os próprios partidos políticos tradicionais. Os componentes do chamado partido *Bem-te-vi* começaram a se organizar, adquirir uma consciência crítica diante da realidade maranhense e tentar encontrar uma solução para o impasse.

No campo a situação era muito pior. A massa camponesa plebeia começava a se inquietar. Surgiram os primeiros movimentos camponeses no interior. Um camponês pobre inicia a insurreição que foi batizada de *Balaiada* por ser ele um simples fabricante de balaios, que fora atingido pela injustiça das relações existentes. Poderíamos classificá-lo como um daqueles “bandidos vingadores”, na tipologia de Hobsbawm (1975, especialmente p. 54 ss.).<sup>[5]</sup>

Proliferavam no campo maranhense, também, os quilombos de negros fugidos. O maior deles era o do Preto Cosme, nas cabeceiras do Rio Preto, com 3.000 ex-escravos

---

[5] É pena que o autor não tenha estudado a formação da estrutura da personalidade divergente de Manuel Balaio através do critério tipológico que estabeleceu. Aliás, a Balaiada é um movimento social dos menos estudados pelos sociólogos e historiadores brasileiros ou estrangeiros (norte-americanos ou europeus), os quais se interessam mais por aspectos menos conflitantes da nossa história social. Hobsbawm, que não é nenhum brasilianista inconsequente, mas um sociólogo/historiador dos mais capazes e honestos, não deve ter tido informações suficientes sobre esse movimento. Ficou na área do cangaço, território já percorrido por inúmeros escritores, cineastas, teatrólogos e sociólogos.

armados, atacando fazendas e destruindo plantações. Esses quilombolas, que eram o núcleo mais radical daquelas forças que se encontravam numa posição antagônica à economia latifundiário/escravista da época, aderem à insurreição camponesa e vão compor o seu contingente militar. Juntamente com os homens de Manuel Balaio, os ex-escravos vindos do quilombo, começam a aplicar a tática de guerrilhas. O preto Cosme e Manuel Balaio à frente dos seus 3.000 homens iniciam a marcha sobre Caxias, a mais importante cidade do interior do Maranhão na época.

A cidade é ocupada pelas tropas de Cosme e Manuel Balaio. Os quilombolas, componentes da tropa, cantavam nas ruas da cidade ocupada:

*O Balaio chegou!*

*O Balaio chegou!*

*Cadê branco?*

*Não há mais branco.*

*Não há mais sinhô.*

No entanto, o movimento camponês do interior do Maranhão põe de sobreaviso as classes dominantes escravocratas de todo o País que colocam em movimento imediatamente os mecanismos repressores para esmagá-lo. Essa mobilização militar, uma das mais sofisticadas da época, é posta à disposição dos chefes legalistas. Recursos imensos são requisitados. Além disso, exercem pressão contra aqueles segmentos políticos que, de uma forma ou de outra, objetivando resolver impasses suplementares criaram uma consciência crítica da realidade. O conjunto de medidas militares, políticas e ideológicas, visava, basicamente, isolar o componente plebeu dos seus aliados ocasionais. Caxias à frente de grande contingente inicia as operações. Os políticos da capital que haviam aderido ao movimento e outras camadas urbanas vacilam e terminam se compondo com as forças da monarquia. Entra em descenso a insurreição que chegou a ameaçar a segurança pachorrenta do Império. Somente os camponeses de Manuel Balaio e os ex-escravos do Preto Cosme continuam resistindo, como podem, no interior, fugindo constantemente da perseguição que lhes era imposta pelos órgãos e tropas repressoras. Elementos do partido *Bem-te-vi* aceitam cooperar com a repressão mediante a promessa de anistia posterior. O cerco fica cada vez mais apertado contra os componentes populares. Simultaneamente, uma onda de terror desce sobre os camponeses

maranhenses: são presos, espancados, têm suas roças destruídas pelas tropas legais. Jovens camponesas são violentadas. O pretexto é vingarem-se de possíveis crimes idênticos praticados pelos balaios. Fuzilamentos sumários são executados quando os camponeses não sabiam ou queriam fornecer informações às tropas que passavam nos pequenos povoados maranhenses.

Caxias faz questão de assistir e comandar pessoalmente ao ataque que é feito a uma concentração de negros. Os antigos rebeldes começam a capitular e se sujeitam a combater os ex-escravos. Os líderes plebeus da Balaiada começam a ser caçados. A restauração da ordem avança em toda a antiga área conflagrada, prendendo e executando aqueles elementos que eram julgados culpados pela “desordem”. Restam apenas o preto Cosme e os seus homens que haviam saído das senzalas para os quilombos. Finalmente, numa batalha da qual saem os quilombolas derrotados, Cosme é feito prisioneiro com mais 2.300 ex-escravos. Estava terminado o movimento da Balaiada e restaurada a ordem latifundiário-escravocrata, depois de três anos de lutas.

O preto Cosme é levado para São Luís, julgado e enforcado logo em seguida.

À radicalização da plebe era contraposta a força da repressão das classes dominantes do Império.

## 5. Uma tentativa de República

Um movimento pouco estudado, porém que merece ser destacado pelo inusitado das suas causas e a singularidade como foi organizado no processo de lutas dos escravos brasileiros contra o estatuto da escravidão, é, certamente, a chamada República do Cunani, no Pará.

Os negros escravos daquela região não ignoravam as medidas que haviam sido tomadas na França, após a Revolução Francesa, inclusive abolindo a escravidão nas colônias, medida que seria posteriormente revogada por Napoleão Bonaparte. Daí porque, quando fugiam em ondas sucessivas, procuravam, sempre, um refúgio na Guiana Francesa. O número de negros que fugiam para se livrarem do trabalho escravo era cada vez maior. Começaram a sentir-se atraídos pela região do Amapá. Com isto, porém, não se conformaram os seus senhores que começaram a pedir providências contra o fato.

No relatório que apresentou à Assembleia Legislativa na sessão ordinária da 6ª Legislatura, a 1º de outubro de 1848, o presidente da Província, conselheiro Jerônimo Francisco Coelho, informava que nas margens do lago Amapá, nas terras do Cabo Norte e no arquipélago marajoara, havia considerável porção de indivíduos, grande parte foragidos desde os acontecimentos de 1835 e outros que posteriormente se lhes foram agregando, inclusive desertores, quilombolas, réus de polícia e vários vagabundos” (SALLES, 1971, p. 223).

A fuga de centenas de escravos de Macapá para Caiena era noticiada nos jornais da época. Apesar disto, esses quilombos não foram combatidos pelas autoridades “talvez receosos de uma ação direta trazer problemas diplomáticos”. Mas, com essa posição do governo, não se conformaram os proprietários de escravos daquela cidade que reuniram a Câmara local, Câmara do Conselho e delegados, mais pessoas importantes interessadas no assunto. Deliberou-se, então, que

para atalhar o mal, convinha sem demora postar, na embocadura do Macapá uma barca guarnecida de força armada, que obstasse ali o ingresso de escravos brasileiros, enquanto se dava parte à presidência, e esta dava as providências convenientes como lhe cumpria e porque não havia dinheiros públicos para sustentar o destacamento, contribuíram os cidadãos presentes; apresentou-se e partiu a força para o seu destino, e participou-se o acontecimento ao Exmo. Presidente da Província. (SALLES, 1971, p. 224)

Os donos dos escravos haviam inclusive se antecipado às medidas governamentais para impedir as fugas dos seus escravos. O governo respondeu que não reprovava o ato, mas sim a forma como fora feito, designando um destacamento de soldados e uma barca para substituir aqueles que haviam sido enviados. A ordem privada antecipando-se à ordem pública no Brasil foi uma constante e a urgência em se preservarem certas regalias dos senhores de escravos foi um dos seus fundamentos (Cf. DUARTE, 1939).<sup>[6]</sup>

Mas, nem com essas medidas, as fugas terminaram. A França jogava com um trunfo importantíssimo: dar guarida aos escravos fugidos. Ao mesmo tempo que assim procedia criava na fronteira uma área litigiosa que pudesse justificar uma possível expansão territorial.

[6] Aliás, nesse ensaio meio esquecido, porém de relevância ainda não devidamente considerada pelos sociólogos acadêmicos brasileiros, o autor afirma que “não há de ser diferente à vida do Estado a sobrevivência de uma velha comunidade dentro da qual continuam em choque e em disputa de domínio todos os grandes interesses e sentimentos daquela extensíssima ordem privada que veio de ocupar, concorrendo com o Poder Público, todo o espaço social de nossa organização nacional. E como essa confusão ou subversão da ordem pública na ordem privada atinge a própria essência e natureza do Estado, é claro de ver que ela comprometeu também a conduta e a atitude dos indivíduos em face desse estado.” (DUARTE, 1939, p. 227).

As autoridades de Caiena instruíram os mocambeiros, enviando, inclusive, emissários para convencê-los do que deviam fazer.

Finalmente, em 1885, poucos anos apenas para que fosse decretada a Abolição no Brasil, portanto, deu-se o episódio conhecido como da República do Cunani.

Os quilombolas, juntamente com elementos marginalizados socialmente, homi-ziados naquela região resolveram proclamar a República do Cunani, que se estendia do Oiapoque ao Araguari.

Cunani era um povoado de cerca de 600 habitantes e nasceu de um núcleo de escravos fugidos. Teve, depois, para engrossá-lo, foragidos da justiça. O certo é que os líderes negros foram atraídos para aquele povoado e instalaram a sua república. Convém notar, como informação suplementar, que muitos negros, e, possivelmente, alguns dos seus líderes haviam participado da Cabanagem. Aliás, os ex-participantes da Cabanagem durante muito tempo (referimo-nos aos seus componentes plebeus) tiveram atuação em movimentos assimétricos tópicos no Amazonas, durante muito tempo.

Apesar de ter sido formada, de um lado pela necessidade que os escravos fugidos, marginais e camponeses perseguidos sentiam de se agruparem, dando um sentido organizacional a essa necessidade de agrupamento, mas, de outro, em decorrência dos interesses das autoridades francesas da Guiana, o certo é que a República do Cunani foi uma utopia libertária que nasceu da situação social em que se encontravam os negros e as populações marginalizadas daquela região. Unidos a alguns *regatões* e com eles comerciando chegaram a aclamar, como seu presidente, o novelista francês Jules Gros, que residia em Paris e que, na própria capital francesa escolheu o seu ministério.

Logo depois, porém, foi assinada lei pelo presidente da Província, Domingos Antônio Rayol, ordenando a sua destruição, o que foi conseguido depois de sucessivas expedições.

## 6. O negro e os direitos do homem

Após a Abolição e a República, conforme já afirmamos, as bases das relações de produção da sociedade brasileira não foram rompidas ou, sequer, modificadas. A infraestrutura econômica continuou a mesma. O tipo de propriedade, apesar da mudança das relações de trabalho que deixaram de ser escravistas para serem baseadas na venda da força de trabalho do operário, manteve-se inalterado, pelo menos nos seus delineamentos fundamentais. Em outras palavras: mudou a forma de governo, que passou a ser republicana, mas não mudou a essência do Estado brasileiro que continuou nas mãos das mesmas classes sociais que o detinham anteriormente.

O crescimento do processo de urbanização, a formação de grandes cidades e o início da criação das primeiras indústrias no país não alteraram no fundamental as relações infra-estruturais. O Estado brasileiro por isto mesmo continuou a exercer o seu papel de instrumento de repressão contra todos aqueles movimentos que desejavam modificar as relações de produção e criar um novo tipo de relacionamento social que correspondesse a essa modificação. E é justamente na raiz desta nova contradição que aparecem novos movimentos assimétricos. Eles surgem da necessidade imperiosa de se restabelecer essa harmonia perdida e a impossibilidade dela ser encontrada em face da política do tipo de estado que continua imperando no Brasil e dos governos que o representam.

A chamada *crise* da República que se inicia com a sua própria proclamação nada mais é do que a expressão dessas contradições em termos políticos. A própria crise do florianismo chamado *jacobino* mostra a inconsistência da pequena burguesia das cidades no sentido de reformular e manipular politicamente a realidade social brasileira em função dos seus interesses. O latifúndio, especialmente em São Paulo, é um entrave a todos os tipos de reforma que pretendem modificar, mesmo “pelas cimalthas”, a rígida estrutura latifundiária que mantém as classes dominantes do Brasil.

Junte-se a isto elementos ideológicos que atingem a pequena burguesia ainda deslumbrada com o aparato do Império (e a guerra do Paraguai serviu para dar *status* de prestígio a diversos segmentos dessa pequena burguesia, inclusive no plano militar) e que compunha uma força social de reserva contra quaisquer modificações propostas para a sociedade brasileira e teremos um quadro aproximado da situação da época. Depois de poucos anos de florianismo que nem sequer arranhou o latifúndio, vemos a volta daquelas forças que haviam ficado em estado de observação: o latifúndio de São Paulo com Prudente de Moraes e o do Nordeste, com Severino Vieira, presidente e vice-presidente da República, respectivamente (Cf. MOURA, 1964).

Até o governo Hermes da Fonseca a situação não mudará no fundamental. E as reminiscências de relações escravistas persistem em diversas instituições e segmentos da sociedade brasileira. Em uma delas, a Marinha de Guerra, o açoite, que era usado antigamente contra os escravos, continuava corrente, para serem punidas faltas disciplinares. Todos os marinheiros da armada, na sua esmagadora maioria composta de negros, continuavam a ser açoitados, às vistas dos companheiros, por determinação da oficialidade branca. Inúmeros marujos negros tinham o corpo lanhado pelas chibatadas, como os antigos escravos que apresentavam as mesmas marcas, em consequência do pelourinho e do vergaste.

Os companheiros eram obrigados a assistir à cena infamante e indigna de um país civilizado nos conveses das belonaves. No entanto, os marinheiros não se conformavam com tal situação. Havia, entre os componentes da corporação que sofriam tais castigos, um movimento de protesto latente que se avolumava à medida que eles tomavam contacto com outros países, através de viagens que faziam nos vasos da nossa Marinha.

Por outro lado, organizavam-se já os primeiros, operários que reivindicavam medidas tais como aumento de salário, melhoria dos locais de trabalho, etc. Os marinheiros não ficaram imunes a essas influências. Como acentua Gilberto Freyre “não é fora de propósito atribuir-se ao movimento de marinheiros nacionais contra os seus chefes (...) o carácter de uma insurreição proletária; e esta mais de maquinistas que de militares: expansão, talvez, da greve que, em agosto de 1909, se esboçara, no Recife, sob a forma de um movimento no sentido de afirmação de “direitos” de “maquinistas navais”. Para esse movimento, seus promotores recifenses procuraram se articular com os camaradas do Brasil inteiro, organizados em associações de trabalho: a Associação Central dos Homens do Mar; a Associação dos Foguistas (Navais); a dos Carvoeiros (Navais). Eram, todas elas, associações com sedes no Rio de Janeiro e sucursais em todos os principais portos da República. Em Pernambuco, entram em choque com a Companhia de Serviços Marítimos que o jornal *A Pátria*, simpatizante da causa dos maquinistas navais em greve, em sua edição de 28 de agosto de 1909, denunciou ser propriedade do então “Senador Rosa e Silva e de sua família”, explicando-se assim a atitude anti-proletária do *Diário de Pernambuco* da mesma época, também propriedade do senador Rosa e Silva e de sua família. Anti-proletário porque *A Pátria* referia-se nitidamente aos grevistas de 1909 como “proletários marinheiros”, acusando o oficial da Marinha de Guerra, Comandante Cunha, naqueles dias Capitão dos Portos em Pernambuco de vir ajudando “os capitalistas” a “esmagarem o proletariado”. Dizia-se *A Pátria* “órgão defensor das classes laboriosas”, sendo seu secretário de redação um brasileiro de origem italiana, Públio Pugo” (FREYRE, 1959, II vol., p. 735).

Em outras regiões, especialmente no Rio de Janeiro e São Paulo, os movimentos anarquistas e anarco-sindicalistas já existiam e influíam em diversos setores do operariado e das camadas intelectualizadas e populares. Não podiam, portanto, ignorar o que se passava na Esquadra. Segundo um historiador do movimento social no Brasil manifestaram-se a respeito. Escreve Edgard Rodrigues que

os anarquistas, desde longa data, vinham denunciando nos seus jornais, o regime de barbarismo e de grilhetas na marinha de guerra. Já em 1908, os anarquistas, protestando publicamente contra a lei que instituiu o serviço



militar obrigatório no Brasil, denuncia crimes de toda a ordem, cometidos contra os que, de algum modo, desagra davam os seus chefes. A propaganda chegou até aos marinheiros e estes, a exemplo de outros países, revoltam-se contra a oficialidade, dominando pelas armas os mentores da tortura. (RODRIGUES, 1969, p. 285)

É nesta conjuntura, com os marinheiros sabendo da existência de organizações operárias que lutavam por igualdade e justiça social, que as torturas físicas contra eles continuam a ser executadas. Mas a marujada não aceitava mais passivamente esse tipo de castigo infamante. Começa a protestar, nos tombadilhos e nos porões das belonaves – o Brasil era naquela época a terceira potência naval do mundo – procurando formas através das quais pudessem modificar a situação. Mas a disciplina férrea punia como insubordinação qualquer tentativa neste sentido. Vários atos de indisciplina são registrados e aumentam de volume. Há um clima de mal-estar generalizado nas relações entre marinheiros e oficiais. Nas comemorações do 1º Centenário do Chile, o Brasil enviou três unidades da marinha de guerra, tendo sido registrados diversos atos considerados de insubordinação. Cartas anônimas, assinadas apenas por “A Mão Negra” – refletindo esta situação conflitiva – eram postas pelos marujos descontentes sob as portas dos seus superiores reivindicando reformas capazes de estabelecer um clima de respeito à dignidade humana na Armada.

Os marinheiros chefiados por Francisco Dias, João Cândido e outros tripulantes do *Minas Gerais* – navio capitânia da esquadra – organizaram-se e passaram a funcionar, segundo Edmar Morel, “em três pontos: no sobradinho da Rua Tobias Barreto, 65, perto da Praça Tiradentes, no “Jogo da Bola”, na Saúde, e, por fim, na Rua dos Inválidos, numa Vila, nas barbas da polícia” (MOREL, 1959, p. 39-40).

Nos outros navios a marujada também se organizava: o cabo Gregório conspirava no *São Paulo* e no *Deodoro* havia o cabo André Avelino.

Estavam montadas as bases organizacionais que levariam os marinheiros a se sublevarem posteriormente.

Convém salientar que, embora tendo possivelmente assimilado algumas ideias dos anarquistas ou de outros grupos socialistas, os marinheiros estavam se organizando sem nenhum fim político. A sua programática era apenas: abolição dos castigos corporais na Armada. O próprio Rui Barbosa, que posteriormente defenderia o pedido de anistia a favor dos amotinados, diria no Senado: “A marinhagem não obedece a outro intento senão o de melhorar a sua condição pecuniária e de forrar ao suplício infamante da

Chibata”. De fato, na primeira mensagem dos rebeldes ao marechal Hermes da Fonseca, recém-empossado Presidente da República, eles diziam: “Não queremos a volta da Chibata. Isso pedimos ao Presidente da República, ao Ministro da Marinha. Queremos resposta já e já. Caso não tenhamos, bombardearemos cidade e navios que não se revoltarem. Guarnições Minas, São Paulo e Bahia.”

Todos os demais documentos dos marujos sublevados repetem a mesma coisa. Em manifesto ao povo, feito através do rádio de bordo eles diziam: “Ao povo e ao Chefe da Nação. Os marinheiros do “Minas’ Gerais”, do “São Paulo”, “Bahia”, “Deodoro” e mais navios de guerra vistos no porto, com a bandeira encarnada, não têm outro intuito que não seja o de ver abolido das nossas corporações armadas o uso infamante da chibata que avilta o cidadão e abate os caracteres. A resolução de içarem no mastro dos navios as bandeiras encarnadas e de se revoltarem contra o procedimento de alguns comandantes e oficiais só foi levada a efeito depois de terem reclamado, por vezes insistentemente, contra esses maus tratos, contra o excesso de trabalho a bordo e pela mais absoluta falta de consideração com que sempre fomos tratados.

Do chefe da Nação, o ilustre Marechal Hermes da Fonseca, cujo governo os marinheiros desejam seja coroado pela paz e pelo mais inexcedível brilho, só desejam os reclamantes a anistia geral, a abolição completa dos castigos corporais para engrandecimento moral das nossas classes armadas.

Os marinheiros lamentam que este acontecimento se houvesse dado no começo da presidência de V. Ex<sup>a</sup> o Sr. Marechal Hermes da Fonseca, a quem a guarnição do “São Paulo” é especialmente simpática.

Ao Povo Brasileiro os marinheiros pedem que olhem a sua causa com a simpatia que merece, pois nunca foi seu intuito tentar contra a vida da população laboriosa do Rio de Janeiro.

Só em última emergência, quando atacados ou de todo perdidos, os marinheiros agirão em sua defesa. Esperam, entretanto, que o governo da República se resolva a agir com Humanidade e Justiça – *Os marinheiros da Armada Brasileira*”.

Por estes documentos podemos ver que era até ingênua, na sua confiança ao Presidente da República, a posição dos marinheiros. O certo, porém, é que só tinham um objetivo, este, aliás, bem claro: acabar com a chibata.

22 de novembro de 1910: final praticamente de mais um ano e início do governo do marechal Hermes da Fonseca. A informação chega até ao Presidente: a esquadra se

sublevara. O movimento que vinha sendo articulado foi antecipado em face da indignação dos marujos contra o espancamento de mais um companheiro. O marinheiro negro Marcelino Rodrigues Menezes recebeu 250 chibatadas aos olhos de toda a tripulação formada no convés do “Minas Gerais”. Desmaiou, mas os açoites continuaram. Os companheiros, já organizados, tendo João Cândido como líder, resolveram sublevar-se imediatamente. Num golpe rápido apoderaram-se dos principais navios da Marinha de Guerra, prenderam as suas oficialidades e ficaram senhores da situação. Mostraram-se exímios comandantes, fazendo as manobras mais difíceis e se aproximaram do Rio de Janeiro. Em seguida, mandaram mensagem ao Presidente e ao Ministro da Marinha, exigindo a extinção da chibata. O negro João Cândido, que havia organizado o “Comitê Geral”, resolveu, por unanimidade, deflagar o movimento no dia 22. “O sinal seria a chamada da corneta das 22 horas. O “Minas Gerais”, por ser muito grande, tinha todos os seus toques de comando repetidos na proa e na popa. Naquele dia o clarim não pediria silêncio, mas, sim combate. Cada um assumiu o seu posto e os oficiais de há muito já estavam presos nos seus camarotes. Não houve afobação. Cada canhão ficou guarnecido por cinco marujos, com ordem de atirar para matar contra todo aquele que tentasse impedir o levante”.<sup>[7]</sup>

O governo ficou estarrecido, supondo tratar-se de um golpe político de forças inimigas, e o pânico apoderou-se de parte da população da cidade. As belonaves da Marinha, nas mãos dos marujos, faziam evoluções na Baía da Guanabara, enquanto eles aguardavam resposta às suas exigências. Centenas de pessoas fogem para outros locais, supondo que o Rio de Janeiro seria bombardeado. Somente em um dia correram 12 composições especiais para Petrópolis, levando 3.000 pessoas que fugiam. Convém notar que a grande corrida para Petrópolis e outras cidades foi provocada por elementos da classe média para cima, ficando o grosso da população nos seus locais de trabalho.

Todos os navios amotinados hastearam a bandeira vermelha, símbolo da revolução. João Cândido, no mar, dominava a cidade. Alguns navios, leais ao governo, ainda tentaram duelar com as belonaves comandadas pelos sublevados, mas logo silenciaram diante da diferença da potência de fogo.

---

[7] A parte fatural da revolta de João Cândido foi tirada fundamentalmente do livro de Edmar Morel, já citado, e do farto material ali transcrito. Livro escrito com a paixão de um jornalista ligado profundamente aos heróis plebeus da sociedade brasileira, seu trabalho é de consulta obrigatória para todos quantos desejarem se inteirar de um dos acontecimentos mais importantes da nossa história social contemporânea, infelizmente pouco estudado por se constituir numa daquelas *áreas proibidas* de que nos fala o Prof. José Honório Rodrigues. O certo é que a revolta dos marinheiros está pedindo um trabalho de pesquisa e interpretação sério e profundo, capaz de repô-lo no lugar de destaque que merece no quadro daquelas forças sociais que deram dinamismo à sociedade brasileira.

Havia um impasse político-militar, portanto, em consequência das atividades subversivas dos marujos. De um lado, as forças políticas, com Rui Barbosa à frente, queriam um entendimento com os amotinados, pois consideravam, entre outras coisas, a possibilidade de repercutir desfavoravelmente no estrangeiro a notícia do comportamento dos oficiais da marinha brasileira em relação aos seus subordinados; de outro lado, os militares, especialmente da Marinha, viam no incidente uma quebra de disciplina que iria ferir profundamente a hierarquia. Por este motivo, a sublevação devia ser esmagada militarmente e os seus participantes severamente punidos.

Mas os políticos sentiam o perigo da continuidade da sublevação. Rui Barbosa havia terminado a “Campanha Civilista” que alcançara repercussão nacional, manifestando-se abertamente contra o militarismo e a intervenção dos militares na política. Além disto, Hermes da Fonseca iniciava apenas o seu mandato e não queria agravar desnecessariamente as proporções do acontecimento. Na base desse impasse estava, porém, a tendência de manter-se (tanto pelos políticos do governo como pelos militares) intactas aquelas relações anti-humanas existentes entre marinheiros e oficiais.

Agravando a situação havia o problema da morte de oficiais que tombaram resistindo às guarnições sublevadas. O comandante do encouraçado *Minas Gerais* e outros oficiais que se encontravam a bordo haviam sido mortos. Isto exacerbava ainda os ânimos de setores radicais da Marinha.

No entanto, a revolta prosseguia o seu curso. “As guarnições dos navios revoltados intimaram as fortalezas de Santa Cruz, Laje e São João a não atirarem sobre as belonaves, sob pena de serem as mesmas arrasadas” (MOREL, 1959, p. 109). E aquilo que ninguém acreditava aconteceu: os marinheiros amotinados dirigiam perfeitamente as belonaves, sendo que João Cândido, na torre de comando, comandava com toda eficiência o “Minas Gerais” recém-chegado. Para instruir como manobrá-lo ainda se encontravam “experts” estrangeiros a fim de ensinar à oficialidade brasileira detalhes do seu funcionamento. Segundo Gilberto Amado, João Cândido fazia “parnasianismos de manobras”.<sup>[8]</sup>

A cidade estava dominada e a maioria da esquadra brasileira postava os seus canhões em sua direção.

O setor político, no entanto, compreendia melhor o perigo da situação e tomou medidas procurando um diálogo com os amotinados. No centro da cidade já se sentia

[8] Contraopondo-se a essa notícia que Gilberto Amado publicou no “O País”, destacamos esta outra, publicada após a anistia, em São Paulo, pelo jornal “Fanfulla”, da colônia italiana, com conotação agressivamente racista: “É bem doloroso para um país forte e altivo ter de sujeitar-se às imposições de 700 ou 800 negros e mulatos que, senhores dos canhões, ameaçaram a Capital da República” (Citado por MOREL, 1959, p. 109).

que grande parte da população simpatizava com a causa dos rebeldes, fato que poderia aliado à disposição dos marujos, criar uma situação socialmente perigosa para eles. Somente uma saída encontraram -para a crise: a promessa de anistia.<sup>[9]</sup>

Os políticos profissionais tinham uma visão menos *setorizada* que os militares. Viam a complexidade das contradições em que o governo recém-empossado estava envolvido. O próprio Pinheiro Machado, caudilho que manobrava a política brasileira de forma absolutista, mas homem que tinha uma visão empírica dos problemas das classes dominantes brasileiras muito aguda, resolveu manobrar com os insubordinados.

Atrás da revolta da Esquadra acumulavam-se diversas gradações de conflitos da sociedade brasileira. Em determinado momento vários grupos opositores poderiam aproveitar o fato conflitante para exteriorizar o seu descontentamento ou partirem para uma *praxis* política radical, atitude que encontraria nos marujos um ponto de polarização fácil e de importância fundamental. Havia, por outro lado, dentro dos próprios quadros da elite do poder, contradições suplementares quanto à forma como se devia conduzir a situação e resolver o impasse.

Tudo isto levou o governo a manipular no sentido de conciliar, pelo menos momentaneamente. Não tinha forças políticas capazes de neutralizar os amotinados, da mesma forma como a Marinha não tinha possibilidades de vencê-los militarmente, já que eles haviam se apoderado das mais eficientes belonaves da esquadra, inclusive do seu *capitânia*, o qual tinha uma potência de fogo suficiente para derrotar, em duelo, qualquer outra belonave. Contornar, ganhar tempo, foi a tática que os políticos usaram, com mais experiência que os militares, pois, naquele momento, todos os elementos de vitória estavam do lado dos marinheiros. Tanto isto é verdade que os mesmos parlamentares que ergueram suas vozes no Congresso, a favor da concessão de anistia aos amotinados, nada fizeram ou disseram quando eles estavam impotentes do ponto-de-vista de força militar, derrotados, e foram levados para o navio “Satélite” a fim de serem sumariamente fuzilados. O certo é que a conciliação dos políticos, inclusive os da oposição, nada mais foi do que hábil manobra dos representantes das classes dominantes no sentido

---

[9] Uma dessas pessoas sensibilizadas e que se sentiram subjetivamente ao lado dos marinheiros foi o escritor Oswald de Andrade. Escreve ele em um livro de memórias: “No Rio assisti à primeira revolução política que o Brasil teve neste século, a do marinheiro João Cândido. (...) Revolução? Coisa assombrosa para a sede de emoção e conhecimento de minha mocidade. Indaguei como se passava o caso e apontaram-me o mar. (...) Em minha casa, no meu meio, veio também repercutir o ódio contra Pinheiro Machado. No Rio, na própria madrugada da revolução, eu senti não estar ligado aos marinheiros rebeldes, cujas intenções e propósitos desconhecia, mas que me exaltavam pelo espetáculo de sua coragem e desobediência. Com meus vinte anos febris, sei lá a que ponto teria intervindo, se pudesse, na eclosão da revolta. Meu lugar, eu sentia, não era positivamente aquele de fugitivo das primeiras balas rebeldes, sobrinho pacífico do titio Ingles de Souza e namorado de uma pequena atriz da Companhia Giovanni Grasso. Incriminava-me, em monólogos terríveis, por não estar à testa da revolução em que sentia luta justa e heroica.”

de desarmar (militar e politicamente) os marinheiros negros, para em seguida isolá-los e massacrá-los. As massas plebeias, mais uma vez, foram derrotadas por aquelas forças que se diziam depositárias dos seus direitos.

Havia, contudo, necessidade de que a solução *política* fosse oferecida por um militar ou pelo menos a ele fosse proposta pelos marujos. Pinheiro Machado, que havia inclusive colocado praticamente Hermes da Fonseca na Presidência da República, escolheu o deputado federal José Carlos Carvalho para ir a bordo dos navios amotinados, pois ele era, também, Comandante da Marinha.

O relato desse deputado é um documento que mostra, muito bem, a situação de perplexidade política em que se encontravam os membros dirigentes do governo, incluindo-se o próprio emissário.<sup>[10]</sup>

Ao regressar trouxe um documento assinado por “Marinheiros” que comprova como os amotinados desejavam apenas extinguir o uso da chibata:

Rio de Janeiro, 22 de novembro de 1910.

Ilmo. e Exmo. Sr. Presidente da República Brasileira.

Cumpre-nos comunicar a V. Ex<sup>a</sup> como Chefe da Nação Brasileira: – Nós, marinheiros, cidadãos brasileiros e republicanos, não podendo mais suportar a escravidão na Marinha Brasileira, a falta de proteção que a Pátria nos dá; e até então não nos chegou; rompemos o negro véu, que nos cobria aos olhos do patriótico e enganado povo.

Achando-se todos os navios em nosso poder, tendo a seu bordo prisioneiros todos os oficiais, os quais, têm sido os causadores da Marinha Brasileira não ser grandiosa, porque durante vinte anos de República ainda não foi bastante para tratar-nos como cidadãos fardados em defesa da Pátria, mandamos esta honrada mensagem para que V.Ex<sup>a</sup> faça aos Marinheiros Brasileiros possuímos os direitos sagrados que as leis da república nos facilitam, acabando com

[10] O depoimento do deputado (e Comandante da Marinha) José Carlos de Carvalho não é nada favorável àqueles que mantinham os marinheiros na situação de semiescravos. Escreve que “logo que fui reconhecido, a sua guarnição (do “Minas Gerais”) formou, permitindo minha entrada. Uma vez a bordo e recebido com todas as honras, perguntei quem se responsabilizava por aqueles atos.

Responderam-me ‘Todos!’ e um deles acrescentou:

‘Navios poderosos como estes não podem ser tratados, nem conservados, por meia dúzia de marinheiros que estão a bordo; o trabalho é redobrado, a alimentação é péssima e mal feita e os castigos aumentam desbragadamente. Estamos em um verdadeiro momento de desespero: sem comida, muito trabalho e as nossas carnes rasgadas pelos castigos corporais, que chegam à crueldade. Não nos incomodamos com o aumento dos nossos vencimentos, porque um marinheiro nacional nunca trocou por dinheiro o cumprimento de seu dever e os seus serviços à Pátria. (...) Mandaram vir à minha presença um praça que tinha sido castigado na véspera. Examinei esse praça e trouxe-o comigo para terra, para ser recolhido hospital da Marinha. Sr. Presidente, as costas desse marinheiro assemelhavam-se a uma tainha lanhada para ser salgada’ (citado por MOREL, 1959, p. 60-61).

a desordem e nos dando outros gozos que venham engrandecer a Marinha Brasileira; bem assim como: retirar os oficiais incompetentes e indignos de servir à Nação Brasileira. Reformar o Código Imoral e Vergonhoso que nos rege, a fim de que desapareça a chibata, o bolo, e outros castigos semelhantes; aumentar o nosso soldo pelos últimos planos do ilustre senador José Carlos de Carvalho, educar os marinheiros que não têm competência para vestir a orgulhosa farda, mandar pôr em vigor a tabela de serviço diário, que a acompanha.

Tem V. Ex<sup>a</sup> o prazo de 12 horas para mandar-nos a resposta satisfatória, sob pena de ver a Pátria aniquilada. – Bordo do Encouraçado “São Paulo”, em 22 de novembro de 1910. – Nota: Não poderá ser interrompida a ida e volta do mensageiro. – *Marinheiros*.

Nunca expressaram tão claramente o seu pensamento: queriam acabar com as reminiscências da escravidão na Marinha Brasileira.

Urgia uma solução *política* para a crise que se aprofundava gradativamente. Rui Barbosa, no Senado, apresenta o projeto de Anistia da autoria de Severino Vieira e o defende vigorosamente. No discurso em que defendia o projeto, Rui Barbosa também faz ligação entre as condições em que viviam os marujos e a escravidão, falando dos “abusos com os quais, na gloriosa época do abolicionismo, levantamos a indignação dos nossos compatriotas”.

Aprovado o projeto de anistia os marinheiros descem a bandeira vermelha e se entregam.<sup>[11]</sup>

[11] Tudo leva a crer que a liderança da revolta não deixou de ter contradições, como era inevitável. Houve, mesmo, quem divergisse de João Cândido em face da aceitação de uma anistia pura e simples, sem outras garantias, suspeita que os fatos, aliás, vieram confirmar. A tripulação do “Deodoro” tinha uma visão mais radical e realista do que estava acontecendo e uma ótica menos ingênua e mais política do que João Cândido. Esses elementos podiam ter sido influenciados pelos grupos anarquistas que existiam então. O marinheiro José Alves de Souza, que comandava praticamente o “Deodoro” chegou a redigir um manifesto no qual se contrapunha à posição conciliadora de João Cândido. Dizia o documento: “O comandante do “Deodoro” e a pequena guarnição que se encontra neste encouraçado, e que tem lutado com a máxima dificuldade com os trabalhos, e com os riscos das próprias vidas, nunca faltaram o seu apoio aos seus companheiros dos demais navios revoltosos desde 22 a 25 de novembro. E isto tem se dado com brilho, boa vontade e amor. Mas na noite de 25 ficamos imensamente desgostosos com os companheiros, a quem temos dado todo o nosso apoio.

Todo este desgosto partiu do comandante João Cândido ter aceito a anistia, feita por terra, e não com a presença a bordo do Presidente da República e do seu Ministro da Marinha. Embora o comandante da divisão revoltada tivesse procurado nos convencer que seria impossível o governo vir assinar a anistia em nossa presença, nós ainda discordamos, não só disto, como do fato de não se ter aumentado por lei, também, o nosso miserável soldo. Lamentamos que o chefe João Cândido, arrastando o “São Paulo”, o “Minas Gerais” e o “Bahia”, tenha aceitado a proposta do governo, para ficarmos, depois de tanto sacrifício, nas mesmas condições de oprimidos. Pelo muito que temos feito, pelo nosso grande sacrifício na luta, o que nenhum companheiro ignora, nós apelamos para as guarnições dos navios revoltados, a fim de que resolvamos o nosso destino, antes de aceitar a entrega da Esquadra, para que não nos arrependamos mais tarde”. (Citado por MOREL, 1959, p. 107-108).

A revolta havia durado cinco dias e terminava vitoriosa.

Terminava vitoriosa apenas no que diz respeito ao uso da chibata. Mas os marinheiros que se sublevaram, após haverem entregues as belonaves de novo aos seus comandantes, parece que se sentiram inseguros e reconheceram o erro no qual haviam incorrido. Jamais seriam perdoados pelos seus superiores. E a repressão desceu violenta contra eles. João Cândido ainda tentou reunir o Comitê Geral da Revolução, sem êxito. Os companheiros haviam sido dispersos, a articulação tornara-se impossível.

Apertava-se o cerco contra eles. O projeto que fixou a Força Naval, em 1911, foi um logro para os marujos. Muitos deles sentiram que estavam sendo cercados, paulatinamente, pelas forças da repressão. Uns fogem. Outros, inseguros, procuram os políticos, aqueles mesmos que defenderam a anistia: Severino Vieira e Rui Barbosa. Não são recebidos. Unem-se, agora, políticos e militares para a desafronta aos brios da Marinha de Guerra. Finalmente, vem um decreto através do qual qualquer marinheiro podia ser sumariamente dispensado da Armada. A anistia fora um engodo. E os negros que dirigiram a revolta são demitidos em massa, chegando-se a contratar portugueses para ocuparem os seus lugares.

Após a montagem da parte *legal* da repressão começam as prisões da Marujada. São acusados de conspiradores, espalham boatos de que havia uma nova sublevação. Finalmente afirmam que a guarnição da Ilha das Cobras havia se sublevado. Era o pretexto para que a repressão descesse definitivamente sobre os marinheiros. O fato chegava em boa hora: Hermes da Fonseca necessitava do Estado de Sítio para governar, as oligarquias regionais tinham interesse em um governo *forte* que garantisse a sua tranquilidade social. Os possíveis sublevados propõem rendição incondicional, querem entregar-se ao governo. Este, porém, não aceita e ordena a chacina. A ilha é bombardeada até ser arrasada.

Estavam com este ato fechadas as pinças que o governo estabeleceu, conseguindo o estado de sítio e dando à Marinha a possibilidade de lavar a sua honra maculada pelos marujos negros.

João Cândido e seus companheiros de revolta são presos comunicáveis.

O governo, a Marinha, ou essas duas forças em comum acordo, resolvem exterminar fisicamente os marinheiros. Embarca-os por ordem de Flores da Cunha, no navio “Satélite”, rumo ao Amazonas. Sessenta e seis marinheiros que se encontravam numa masmorra do Quartel do Exército e mais 31 que se encontravam no Quartel do 1º Regimento de Infantaria são embarcados junto com assassinos, ladrões e prostitutas para serem descarregados nas selvas amazônicas.



Com os marinheiros, porém, havia uma particularidade: ao lado de muitos nomes da lista entregue ao comandante do “Satélite” havia uma cruz vermelha, que significava a sua sentença de morte. E, após alguns policiais infiltrados entre esses passageiros compulsórios terem simulado uma revolta, aqueles que tinham os seus nomes indicados para morrer foram sendo parceladamente executados. O primeiro a ser fuzilado foi o “Sete” e em seguida lançado ao mar. Seguiram-se outros: no dia 1º de janeiro de 1911, foram fuzilados mais quatro.

O “Chaminé”, segundo o diário de bordo, com mais outro companheiro atirou-se ao oceano algemado, morrendo afogado. No dia 2 foram fuzilados mais dois marinheiros.<sup>[12]</sup>

João Cândido e outros líderes foram recolhidos a uma masmorra da Ilha das Cobras, onde viviam como animais; dos 18 recolhidos ali 16 morreram. Uns fuzilados, outros em consequência das condições nas quais se encontravam. Finalmente João Cândido enlouquece, sendo internado no Hospital dos Alienados; tuberculoso e na miséria consegue, contudo, restabelecer-se. Daí por diante a perseguição contra ele prossegue: morre como vendedor no Entreposto de Peixes da cidade do Rio de Janeiro, sem patente, sem aposentadoria, e até sem nome.

Findava-se mais um episódio da História do Brasil da qual o negro foi parte saliente no sentido de emancipar-nos política e socialmente.

A revolta dos marinheiros comandados por João Cândido foi o último movimento no qual os negros, segmentos e grupos plebeus se mantiveram no centro decisório durante toda a sua trajetória. Podemos ver que esses marinheiros, na sua grande maioria, ou na sua quase totalidade, descendentes de escravos, conseguiram, na antiga Capital Federal, polarizar as atenções do Brasil e do Exterior para aquilo que era escondido nos porões das belonaves: o uso de métodos de punição escravistas.

Aquilo que a chamada opinião pública esclarecida não queria ver, criando véus mistificadores e racionalizações alienadoras, veio à tona, e, mesmo com a derrota final do movimento, a chibata não mais foi usada.

No entanto, a partir daí declinam os movimentos radicais de elementos ou grupos plebeus. A constatação do aguçamento do nível de conflito existente na sociedade brasileira levou a que as classes dominantes revissem os seus métodos de controle social. Os mecanismos de defesa que elas criaram a partir daí se refinam no nível ideológico. A crise social agudiza-se e termina com a chamada revolução de 1930, que nada mais foi do que

---

[12] Foram os seguintes os marinheiros fuzilados a bordo do “Satélite”: Aristides Pereira da Silva, Ricardo Benedito, Nilo Ludgero Bruno, Manoel Eliseo de Araújo, Hernani Pereira dos Santos, Isaias Marques do Oliveira, Vitalino José Ferreira, Argemiro Rodrigues de Oliveira e José Alexandrino dos Santos.

uma recomposição das forças de dentro do sistema, *modernizando-o* (a outra república passou a ser chamada de *velha*) mantendo o mesmo tipo fundamental de propriedade e de trabalho, e permitindo, por outro lado, através de aberturas políticas e econômicas, a penetração cada vez maior do capital norte-americano.

Os grupos, camadas e segmentos plebeus foram envolvidos por uma série de medidas “racionalizadoras” do sistema que passaram a funcionar em diversos níveis, todas objetivando neutralizar – das mais diversas maneiras – os seus movimentos. Aparece o movimento Integralista. Segue-se a implantação do Estado Novo. Cria-se uma ideologia paternalista no bojo de um governo fascista. Os sindicatos que à moda bismarkista haviam sido criados pelo Estado, passam a desempenhar o papel de amortecedores da luta de classes. Getúlio Vargas passa a ser chamado, apoiado por uma enorme máquina de propaganda, de “Pai dos Pobres”. Essa máquina justificava os seus atos despóticos, realizados para manter o *status quo*, em nome dos “trabalhadores do Brasil”.

Dando respaldo a essa política, os militares aproximam-se cada vez mais do centro de liderança e de decisão do governo. Vão assumindo, a partir de 1930, progressivamente, maior importância na política e na organização burocrática do País. E no momento em que Getúlio Vargas não satisfaz aos interesses dos militares que começam a adquirir espírito de casta, são eles que o depõem duas vezes.

Neste esforço de criar um conjunto ideológico capaz de amortecer os conflitos da sociedade brasileira várias medidas são tomadas.

Getúlio, além de criar a imagem de “Pai dos Pobres” e implantar o Estado Novo, cria a Legislação Trabalhista.

Durante o Estado Novo há, visível a olho nu, a tentativa de unir-se o bismarkismo ao bonapartismo. Os sindicatos sob a tutela do Estado e os tenentes controlando a política brasileira – quer como administradores, quer como interventores – e também, os órgãos de informação, vão formando um conjunto fechado, embora com diversas contradições internas. A elaboração de uma ideologia bonapartista/bismarkista segue o seu curso mesmo após o Estado Novo.

Finda a ditadura getulista, somente um presidente teve a tranquilidade capaz de fazer realizar sem choques ou crises com as áreas militares tudo aquilo que considerou ser o seu programa de governo: Eurico Gaspar Dutra, um general do Exército. A partir daí a crise institucional se acelera e o bonapartismo/bismarkismo consegue, finalmente, transformar-se em uma unidade que passa a ser programa de governo.

Como vimos, não é por acaso que o chefe do movimento tenentista, Getúlio Vargas, cria a legislação trabalhista, no sentido de avivar elementos de bismarkismo que já vinham se avolumando no passado. Por outro lado, o *tenentismo* foi a última pá de cal no civilismo liberal da *república velha*; os militares passam a atuar ativamente na política e criam as premissas para a formação de uma ideologia bonapartista/bismarkista no Brasil. Esses dois elementos separados, ou com relações esporádicas até então, ligam-se sincronicamente, de modo perfeito, em 1964, e terminam criando o bonapartismo/bismarkismo que caracteriza, atualmente, as estruturas de poder dominantes.

Mas, como testemunho da participação popular, mesmo durante as condições mais adversas, a revolta dos marinheiros é uma afirmação da luta pelos Direitos Humanos e antecipa em trinta e oito anos a Declaração Universal dos Direitos do Homem, votada pela ONU onde se lê: “Artigo 3 – Todo indivíduo tem direito à vida, à liberdade e à segurança da sua pessoa. Artigo 4 – Ninguém será submetido à escravidão ou servidão; a escravidão e o tráfico de escravos são proibidos em todas as suas formas. Artigo 5 – Ninguém será submetido a torturas, penalidades ou tratamentos cruéis desumanos ou degradantes. Artigo 6 – Todo ser humano tem direito, em toda parte, ao reconhecimento da sua personalidade jurídica”.

### **Bibliografia**

ANAIS DO ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DA BAHIA - Vol. 38. **Devassa do Levante de Escravos Ocorrido em Salvador em 1835**. Salvador, jan./dez. 1968.

DUARTE, Nestor. **A Ordem Privada e a Organização Política Nacional (Contribuição à Sociologia Política Brasileira)**. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1939.

FREYRE, Gilberto. **Ordem e Progresso**. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1959, (2 Vols.).

HARRIS, Marvin. **Padrões Raciais nas Américas**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.

HOBSBAWM, Eric J. **Bandidos**. Rio de Janeiro: Forense/Universitária, 1975

MOREL, Edmar. **A Revolta da Chibata**. Rio de Janeiro: Pongetti, 1959.

MOURA, Clóvis. **Introdução ao Pensamento de Euclides da Cunha**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1964.

\_\_\_\_\_. **Rebeliões da Senzala**. 2. ed. Rio de Janeiro: Conquista, 1973.

NABUCO, Joaquim. **O Abolicionismo**. Rio de Janeiro/São Paulo: Ed. Nacional, 1938.

PRADO JUNIOR, Caio. **Evolução Política do Brasil**. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1933.

RODRIGUES, Edgar. **Socialismo e Sindicalismo no Brasil**. Rio de Janeiro: Laemmert, 1969.

RODRIGUES, José Honório. A Rebeldia Negra e a Abolição. **Afro/Ásia**, Salvador, n. 6/7, jun./dez., 1968.

SKIDMORE, Thomas E. O Negro no Brasil e nos Estados Unidos. **Argumento**, São Paulo, ano I, n. 1, out. 1973.

SALLES, Vicente. **O Negro no Pará**. Rio de Janeiro: Ed. Universidade Federal do Pará/FGV, 1971.

# Cultura, etnicidade e trabalho: Efeitos linguísticos e políticos da exploração da mulher<sup>[1]</sup>

Lélia Gonzalez

## Introdução

Algumas considerações preliminares são necessárias, na medida em que, para maior inteligibilidade deste trabalho, é importante um enfoque (embora esquemático) do funcionamento do modo de produção capitalista em determinadas formações socioeconômicas como a brasileira.

Orientam nossa reflexão as teses desenvolvidas por José Nun, quando analisa os conceitos de “*superpopulação relativa*”; “*exército industrial de reserva*” e “*massa marginal*”, em termos de América Latina (NUN, 1978).

De acordo com a lógica interna determinante de sua expansão, constata-se, em sua fase monopolista, o capitalismo industrial entrava o crescimento equilibrado das forças produtivas nas regiões subdesenvolvidas. A problemática do desenvolvimento desigual e combinado remete-nos aos fatores que, funcionando como limites internos e externos, acabam por emperrar a dinâmica do sistema. A formação de uma massa marginal, de um lado, assim como a dependência neocolonial e a manutenção de formas produtivas anteriores, de evidente que eles acabam por se articular, na medida em que são os elementos caracterizadores de uma problemática.

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 (MARX, 1965, p. 1205). Ocorre que, em termos de Brasil, esse processo foi grandemente afetado na medida em que não ocorreram transformações estruturais no setor agrário (que permitiriam o crescimento industrial). Por outro lado, com relação ao capital, a nossa inserção dependente do mercado mundial (produção de alimentos e 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

---

[1] Comunicação apresentada no VIII Encontro Nacional da Latin American Studies Association. Pittsburgh, Pensilvânia, USA, 5-7 abril, 1979. Versão extraída do livro: Primavera para as rosas negras: Lélia Gonzalez em primeira pessoa. Diáspora Africana: Editora Filhos da África, p. 54-76, 2018. Agradecemos a Rubens Luiz Rufino de Lima e Eliane de Almeida, filho e sobrinha de Lélia, por autorizarem a publicação deste texto.

parte do excedente, desviando-a da inversão industrial (consumo puro e simples, especulações financeiras, negócios imobiliários, etc.).

Quanto ao elemento “*trabalhador livre*”, também aqui, constata-se fatores deformadores do seu processo de formação, uma vez que uma série de vínculos, característicos de formas produtivas anteriores, ainda se mantém em grande parte no setor rural. Esse tipo de perpetuação impede ou distorce o funcionamento do que, rigorosamente falando, se constituiria num mercado de trabalho. Vale notar que, apesar de não participar das relações produtivas do capitalismo industrial, a mão de obra prisioneira desses vínculos não deixa de estar submetida à hegemonia. Em outros termos: a presença atual, em diferentes expressões, do capital comercial relacionado a formas pré-capitalistas de exploração da mão de obra, articula-se (em graus de maior ou menor complexidade) com o setor hegemônico da economia e de maneira proveitosa para este último.

A coexistência de três processos de acumulação qualitativamente distintos (capital comercial, capital industrial competitivo e capital industrial monopolista) aponta-nos para diferentes efeitos quanto à força de trabalho. Aquela que se encontra sob a dominação do capital comercial ainda apresenta diversas formas de fixação (à terra, ao instrumento de trabalho, ao fundo de consumo, à própria exploração) que a diferencia estruturalmente das demais, posto que somente com o capitalismo industrial surge o trabalhador livre. Uma segunda diferença remete-nos à distinção entre as duas espécies de capital:

a) monopolista – alta taxa de rendimentos; predeterminação, a médio prazo, dos custos; menor incidência relativa da mão de obra sobre os custos, etc. implicam, em termos de força de trabalho, na integração estável do trabalhador na empresa (salários maiores, cumprimento das leis sociais, capacidade de negociação com organizações trabalhistas, etc.).

b) competitivo (satelitizado pelo anterior ou com seu campo de atuação reduzido) – demanda instável; margem de lucro pequena ou flutuante; créditos restringidos; baixa produtividade; grande contingente de mão de obra implica numa tendência para a redução dos salários a baixos níveis, no não cumprimento das leis sociais, na neutralização da ação sindical.

Pelo exposto, constata-se a coexistência de dois mercados de trabalho diferentes, o que determina altíssima dispersão dos salários.<sup>[2]</sup>

[2] As diferenças salariais no Brasil são de tal ordem e a distribuição de renda é de tal maneira desproporcional que, de um lado somos o país que paga um dos mais baixos “salários” mínimos do mundo; de outro, menos de 2% da população brasileira paga imposto “de renda”.

A presença dos três processos da acumulação, sob a hegemonia do capital industrial monopolista demonstra, por outro lado, que o desenvolvimento desigual e dependente mescla e integra momentos históricos diversos. É nesse momento de sua análise (p. 122) que Nun retorna à questão da funcionalidade da superpopulação relativa afirmando que, no nosso caso, grande parte dela se torna supérflua e passa a constituir uma “*massa marginal*” em face do processo de acumulação hegemônico, representado pelas grandes empresas monopolistas. As questões relativas ao desemprego e ao subemprego incidem exatamente sobre essa população. No desenvolver deste trabalho, verificaremos de que maneira o gênero e a etnicidade são manipulados de tal modo que, no caso brasileiro, os mais baixos níveis de participação na força de trabalho, “*coincidentemente*”, pertencem exatamente às mulheres e à população negra.

Vejamos, agora, qual a composição desses contingentes que, em face do mercado de trabalho do capital monopolista, se constitui como massa marginal:

- a) parte da mão de obra ocupada pelo capital industrial competitivo;
- b) maioria dos trabalhadores que buscam refúgio em atividades terciárias de baixa remuneração;
- c) maioria dos desocupados;
- d) totalidade da força de trabalho que, de maneira mediata ou imediata, está submetida ao capital comercial.

Vale ressaltar que o restante dos elementos constitutivos dos grupos (a), (b) e (c) atua como exército industrial de reserva em face do sistema hegemônico, do mesmo modo que uma parte correspondente aos grupos (b), (c) e (d) desempenha o mesmo papel em face do mercado de trabalho do capital industrial competitivo. Todavia, a baixa capacidade de absorção deste último setor acaba por colocar a questão da funcionalidade da população restante, reintroduzindo, em nível mais baixo, a categoria da massa marginal (NUN, 1978, p. 124 e 125). Esta última poderá ser utilizada tanto em sentido restrito, quanto em sentido amplo, dependendo do critério de referência a que se relacione: mercado de trabalho do capital industrial puro e simples, no primeiro caso, e mercado de trabalho do capital monopolista, no segundo. Todavia, se se deseja investigar a estratificação interna da força de trabalho em seu conjunto, o emprego do conceito em sentido amplo, torna-se muito mais fácil.

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. E isto implicaria numa indagação mais ampliada, que se dirigiria àquelas instâncias que, juntamente com a economia, limitam objetivamente os diversos comportamentos possíveis dos atores. Referimo-nos às instâncias política e ideológica, às quais retornaremos na segunda parte deste trabalho. Conseqüentemente, algumas observações se fazem necessárias.

A primeira refere-se à distinção entre integração social (relações harmônicas ou conflituosas entre os atores) e integração do sistema (relações harmônicas ou conflituosas entre as partes de um sistema social). A não distinção remete a maioria dos analistas a se centrarem na questão da integração social e a desenvolverem temáticas dualistas do tipo adaptação/alienação, norma/poder, consenso/conflito, etc., o que os impede de perceberem o fenômeno como um indício das contradições estruturais do sistema. Vejamos a passagem em que Nun nos esclarece sobre o problema:

[...] um desenvolvimento capitalista desigual e dependente, que combina diversos processos de acumulação, gera uma superpopulação relativa com referência à forma de produção hegemônica, e que atua, em parte, como um exército industrial de reserva e, em parte, como uma massa marginal. O que importa é que a não-funcionalidade dessa última está indicando um baixo grau virtual de integração do sistema, um desajustamento a solucionar, cuja resolução organiza modos de integração sociais compatíveis com a manutenção da matriz de relações vigente (NUN, 1978, p. 126).

O debate em torno do “*dualismo estrutural*” (sociológico e econômico) das formações periféricas, por exemplo, não se apercebe que num sistema cujas partes apresentam contradições estruturais que o ameaçam, a manutenção do equilíbrio consiste exatamente em minimizar a interdependência dessas partes, em fragmentar de certo modo o conjunto. Assim sendo, a não-funcionalidade da massa marginal acaba por se converter em “*afuncionalidade*”, o que favorece os diferentes níveis de autonomia dos subsistemas em que se acha contida.

Se nos detemos um pouco na tentativa de caracterização do tipo de equilíbrio que se estabelece, verificamos que nada tem de estático, uma vez que ele se dá num campo de tensão constante em que as mais desconcentradas pressões exigem a multiplicação de alianças e compromissos frequentemente instáveis. Que se pense, como no caso brasileiro, na combinação parcial dos três sistemas produtivos sob a hegemonia do capital



monopolista; como o econômico é o determinante em última instância (ALTHUSSER, II, 1967, p. 45), o índice de dominação manifesto será diferente em cada um deles. Ora, a manutenção do equilíbrio, mediante a autonomização relativa de cada setor, denota possuir um caráter complicado instável, uma vez que a interação dos diferentes índices de dominação não pode deixar de se dar. Se, de um lado, a instância ideológica predomina ao nível das relações pré-capitalistas, de outro, no caso do capitalismo competitivo, prevalece a instância econômica; mas em termos de capitalismo monopolista, o nível político intervém, de maneira crescente, em todas as esferas. Em outras palavras, se o liberalismo econômico (capitalismo competitivo) corrói o paternalismo ideológico (capital comercial), ambos são empregados pela lógica planificadora (capitalismo monopolista) que, por sua vez, sofre-lhes a influência. Numa tal aflição, surge o Estado como o mediador necessário que impede a desarticulação sistemática, através da coerção aberta.<sup>[3]</sup>

A inteligibilidade dessa lógica da incoerência, reequaciona certas análises em termos de dualismo sociológico (sociedade tradicional/sociedade moderna, coexistindo num mesmo país). Se o sistema, enquanto um todo, exige a redução da interdependência de suas partes, é claro que se a autonomia relativa de uma delas for ameaçada, o sistema também o será. Em termos concretos, que se atente para o que Nun denomina “*realismo sociológico*” da burguesia paulista durante o governo Goulart: as campanhas de alfabetização do Nordeste tornaram-se ameaçadoras na medida em que se traduziam em custos econômicos e riscos políticos. Por outro lado, é nesse tipo de contexto que se inscreve o mito da democracia racial brasileira.

Pelo exposto, verifica-se o caráter heurístico do conceito de massa marginal, uma vez que evidenciando problemas na integração do sistema, permite-nos compreender que os mesmos determinam padrões específicos de integração social.

Nun distingue três tipos básicos de implicação marginal no processo produtivo:

1. Tipo A: abrange os diferentes modos de fixação da mão de obra e se divide em quatro categorias principais:

a) rural “*por conta própria*” (comunidades indígenas, minifúndios de subsistência, pequenos mineiros, etc.);

b) rural “*sob patrão*” (colonos semi-servis de fazendas tradicionais, comunidades “*dependentes*” ou “*cativas*”, trabalhadores “*vinculados*” por métodos coercitivos, etc.);

[3] Recordemo-nos aqui do populismo que caracterizou a ação do Estado brasileiro e de como suas contradições acabaram por desembocar no golpe de 1964 e na ascensão do setor militar ao poder. Em ambos os casos, temos a característica comum do autoritarismo.

- c) urbanos “*por conta própria*” (pequenos artesãos pré-capitalistas);
- d) urbano “*sob patrão*” (trabalhadores, sobretudo em serviços domésticos, adstritos a um fundo de consumo e que não recebem salário em dinheiro).

2. Tipo B: constituído por mão de obra livre que fracassa, total ou parcialmente, na tentativa de se incorporar estavelmente no mercado de trabalho. A diferença fundamental, neste caso, permite distinguir as variedades rural e urbana das formas compreendidas no tipo: o desemprego aberto, a ocupação “*refúgio*” em serviços puros, o trabalho ocasional, o trabalho intermitente e o trabalho por temporada.

3. Tipo C: inclui assalariados dos setores menos modernos que se caracterizam pelas condições muito rigorosas de trabalho, escassa aplicação da legislação social e remuneração em torno do nível de sobrevivência. Na medida em que aqui também se impõem as variedades rural e urbano, vale notar que enquanto neste último as manifestações do tipo tendem a se localizar em empresas de baixa produtividade, o mesmo não ocorre necessariamente no campo.

Os tipos apresentados possuem como critério de referência outros dois tipos não “*marginais*”: o produtor rural direto e a mão de obra assalariada estavelmente absorvida pelos setores modernos do campo e da cidade. A partir dessas duas categorias enquanto limites superiores, Nun propõe uma reintegração da tipologia apresentada, de acordo com um duplo esquema de graduação que separaria dois eixos:

- Acesso à terra: desde o minifundiário de subsistência até o produtor tipo “*farmer*”, passando pelas formas híbridas de atividade assalariada temporária;
- Constituição do trabalhador “*livre*”: desde a mão de obra “*fixada*” até a força de trabalho incorporada aos setores mais modernos, passando pelas categorias incluídas nos tipos “B” e “C”.

## 1. Questões de teoria

Diferentes posicionamentos teóricos têm buscando explicar a situação da população de cor (negros e mulatos) em nosso país, na medida em que tal situação se traduz numa participação mínima nos processos político, econômico e cultural. Apesar da seriedade dos teóricos brasileiros, percebe-se que muitos deles não conseguem escapar às astúcias da razão ocidental. Aqui e ali podemos constatar em seus discursos, os efeitos do neocolonialismo cultural; desde a transposição mecânica de interpretações de

realidades diferentes às mais sofisticadas articulações “conceituais” que se perdem no abstracionismo. Seu “*distanciamento científico*” quanto ao seu “objeto” (isto é, o negro e o mulato) revela, na realidade, a necessidade de tirar de cena um dado concreto fundamental: enquanto brasileiros, não podemos negar nossa ascendência negro/indígena, isto é, nossa condição de povo de cor. Alienação? Recalcamento? O fato é que, em termos de teóricos, tal obstáculo epistemológico produz discursos parciais nos dois sentidos.<sup>[4]</sup> Vejamos a seguir as tendências dominantes na análise das relações raciais no Brasil, sem que, no entanto, nos prolonguemos em sua caracterização, pois não é esse o nosso objetivo neste trabalho.

A sociologia acadêmica tem se posicionado no sentido de – das mais diferentes maneiras – apreciar a integração e assimilação do negro como algo a ocorrer graças às exigências lógicas de industrialismo e, conseqüentemente, da modernização. Nesse sentido, a análise do processo abolicionista, pelos teóricos dessa tendência, justifica a situação atual de marginalização do negro como efeito do “*despreparo do ex-escravo para assumir os papéis de homem livre, principalmente na esfera do trabalho*” (HASENBALG, 1977, p. 12). A repentina passagem do regime servil para o de trabalho livre fez do “*bom escravo um mau cidadão*” (MOURA, 1977). Cultura da pobreza, anomia social, família desestruturada, enquanto efeitos atuais desse salto, explicariam as desigualdades raciais vigentes (FERNANDES, 1972, 1977, 1978<sup>[5]</sup>; IANNI, 1972). Tal interpretação, além de deslocar para o negro as razões de sua mobilidade social, não considera o fato de que a grande maioria da população de cor (90%) já se encontra livre e economicamente ativa antes de 1888 (cf. HASENBALG, 1977 e 1978 e SKIDMORE, 1976, p. 56-60). Por outro lado, ela como que libera o segmento branco, e suas instituições, em face da menor responsabilidade quanto à situação atual do negro.

A segunda tendência de peso a ser considerada é representada pelo Marxismo ortodoxo. Aqui, a categoria “*raça*” acaba por se diluir numa temática econômica (economicista, melhor dizendo) uma vez que a discriminação não passa de um instrumento manipulado pelo capitalista que visa, mediante a exploração das minorias raciais, dividir o operariado. A solução seria a aliança entre trabalhadores de diferentes raças. No entanto,

[4] É importante não esquecer que “enquanto instrumento de legitimação da racionalidade da ordem existente, a ciência, através de sua inserção nos aparelhos ideológicos do estado, pode contribuir para a consolidação da ordem vigente” (ROUANET, 1978, p. 40).

[5] Nota dos organizadores do livro: Nas referências bibliográficas da versão original deste texto, só há menção aos livros *O negro no mundo dos brancos*, de 1972, e *A integração do negro na sociedade de classes*, de 1965 (Editora Dominus). Quando menciona aqui uma publicação de Fernandes de 1978, Lélia Gonzalez faz provavelmente referência à reedição de *A integração do negro na sociedade de classes*, publicada pela Editora Ática no mesmo ano. Essa edição aparece, inclusive, em outro artigo dela publicado no livro *Primavera para as rosas negras*. Quanto ao texto de Fernandes de 1977, referido acima, não conseguimos identificá-lo.

bastar-nos-ia, para comprovar a fragilidade de tal posicionamento o caso extremo de clivagem entre o operariado *afrikaaner* e o operariado negro da África do Sul. Por outro lado, em termos de realidade brasileira, há que considerar que a maioria da população, praticamente, não alcançou a situação de força de trabalho relacionada ao capitalismo industrial competitivo. Se nos reportarmos aos tipos básicos de Nun, quanto à massa marginal, constataremos que a população negra no Brasil estaria situada nos tipos A e B (desemprego aberto, ocupação “refúgio” em serviços puros, trabalho ocasional ou biscate, ocupação intermitente e trabalho por temporada).

A terceira abordagem é aquela que firma serem os grupos racialmente subordinados, minorias que internalizam o processo de colonização. O privilégio racial é um dos pontos-chave dessa posição, uma vez que ele evidencia como, em todos os níveis, o grupo branco foi o beneficiário da exploração dos grupos raciais. Os aspectos culturais e políticos das relações raciais demonstram como o branco afirmou sua supremacia às expensas e em presença do negro. Ou seja, “além da exploração econômica, o grupo branco dominante extrai uma mais valia psicológica, cultural e ideológica do colonizador” (HASENBALG, 1977, p. 50). Que se pense, no caso brasileiro, nos efeitos da ideologia do branqueamento articulada com o mito da democracia racial. Cabe ressaltar como tais efeitos se concretizam nos comportamentos imediatos do negro “que se põe em teu lugar”, do “preto de alma branca”. O exemplo mais evidente do representante do grupo racialmente dominado que internacionalizou e reproduziu a linguagem do grupo dominante, no nosso caso, é o discurso de Oliveira Vianna. Esse “mulato, cientista social e político influente na década de vinte” (NASCIMENTO, 1978, p. 72) é grande ideólogo do branqueamento da população brasileira. Defendendo a política que estimulava a imigração europeia, afirmava que, desse modo, era possível diminuir o “índice de nigrescência de nossa gente, arianizando nosso povo e caminhando para um refinamento cada vez mais apurado da raça, num processo de classificação” (cf. PAIVA, 1978, p. 135). Temos aí num nível muito mais sofisticado de articulação a representação do papel desempenhado por feitores e capitães do mato no passado. A ideologia do branqueamento constitui-se como pano de fundo daqueles discursos que exaltam o processo da miscigenação como expressão mais acabada de nossa “democracia racial”.<sup>[6]</sup>

A nosso ver, não podemos deixar de levar em consideração as duas últimas posições, uma vez que, devidamente dialetizadas, nos permitem uma análise mais objetiva das relações raciais no Brasil. Foi o que até agora tentamos demonstrar.

[6] Gilberto Freire, ideólogo oficial das relações raciais no Brasil, chega a apontar para a formação de uma meta-raça brasileira, escamoteando, desse modo, a questão geral da discriminação e, em particular, a exploração sexual da mulher negra.

## 2. As relações raciais no Brasil após a abolição

No Brasil, o racismo – enquanto construção ideológica e um conjunto de práticas – passou por um processo de perpetuação e reforço após a abolição da escravatura, na medida em que beneficiou e beneficia determinados interesses. “*Nas sociedades de classes, a ideologia é uma representação do real, mas necessariamente falseado, porque é necessariamente orientada e tendenciosa – e é tendenciosa porque seu objetivo não é dar aos homens o conhecimento objetivo do sistema social em que vivem, mas, ao contrário, para mantê-los em seu ‘lugar’ no sistema de exploração da classe*” (ALTHUSSER, 1967, p. 39-40). Vale ressaltar que a eficácia do discurso ideológico é dada pela sua internacionalização por parte dos atores (tanto os beneficiários quanto os prejudicados), que o reproduzem em sua consciência e em seus comportamentos imediatos.

Importante colocar neste momento a proposição de Hasenbalg, apoiada na distinção estabelecida por Poulantzas, entre os dois aspectos da reprodução ampliada das classes sociais (POULANTZAS, 1975, p. 30-31): de um lado, o aspecto principal – o da reprodução dos lugares das classes – e, de outro, o aspecto subordinado, o da reprodução dos atores e sua distribuição entre esses lugares:

Gostaria de propor aqui a perspectiva segundo a qual a raça, como atributo socialmente elaborado, relaciona-se diretamente com o aspecto subordinado da reprodução das classes sociais, ou seja, a reprodução (formação – qualificação – submissão) e distribuição dos agentes. Isto obviamente implica em que as minorias raciais não estão excluídas da estrutura de classes das sociedades multirraciais onde as relações de produção capitalista – ou outras relações, se for o caso – são as dominantes. Mais ainda, o racismo, como articulação ideológica que toma corpo e se realiza através de um conjunto de práticas (isto é, discriminação racial), é um dos principais determinantes da posição dos negros e não-brancos dentro das relações de produção e distribuição. Uma vez que o racismo (de forma similar ao sexismo) transforma-se numa parte de estrutura objetiva das relações ideológicas e políticas do capitalismo, a produção da divisão racial (ou sexual) do trabalho pode ser explicada sem apelar para elementos subjetivos como o preconceito (HASENBALG, 1978, p. 101-102).

Relembremos que, no caso brasileiro, pode-se caracterizar a coexistência de três processos distintos de acumulação, sob a hegemonia daquele referente ao capitalismo monopolista. Um dos legados concretos da escravidão diz respeito à distribuição geográfica da população negra, isto é, à sua localização periférica em relação às regiões

e setores hegemônicos. Em outras palavras, a maior concentração da população negra ocorre exatamente no chamado Brasil subdesenvolvido, nas regiões em que predominam as formas pré-capitalistas de produção com sua autonomia relativa. Poder-se-ia, a partir dessa constatação, afirmar que o racismo não passaria de um arcaísmo cuja persistência histórica, mais dia menos dia, acabaria por se esfacelar diante das exigências da sociedade capitalista moderna. Mas, como já vimos na introdução, os problemas relacionados à integração do sistema impõem padrões específicos de integração social (NUN, 1978, p. 128). 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 da estratificação social. Desnecessário dizer que a população negra, em termos de capitalismo monopolista, é que vai constituir, em sua grande maioria, a massa marginal crescente. Em termos de capitalismo industrial competitivo (satelitizado pelo setor hegemônico), ela se configura como exército industrial de reserva.

Nesse momento, poder-se-ia colocar a questão típica do economicismo: tanto brancos quanto negros pobres sofrem os efeitos da exploração capitalista. Mas na verdade, a opressão racial faz-nos 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 nas recompensas materiais e simbólicas mais desejadas. Isto significa, em outros termos, que, se pessoas possuidoras dos mesmos recursos (origem de classe e educação, por exemplo), excetuando sua afiliação racial, entram no campo da competição, o resultado desta última será desfavorável aos não-brancos.

Em termos históricos, sabemos que o regime escravista teve sua ação mais ampla e profunda nas regiões brasileiras onde a *plantation* e as atividades mineradoras se desenvolveram. E foi nessas regiões que se iniciaram os processos simultâneos da mestiçagem e da emergência de uma população de cor livre. Ora, na medida em que a população escrava sofreu deslocamentos geográficos que obedeciam às exigências da produção econômica (ciclos do açúcar, da mineração, etc.), a população de cor livre permaneceu nas regiões de origem e reverteu para as atividades de subsistência ou mesmo de

desvinculação econômica e social. Na verdade, não só essa população de cor livre, assim como os poucos escravos libertados em 1888 nessas regiões, vieram a constituir a grande massa marginalizada no momento de emergência do capitalismo, posto que foram “fixados” a formas de produção pré-capitalistas (como parceiros, lavradores, moradores/assalariados rurais, trabalhadores de mineração, etc.).

Sabemos também que a região sudeste foi a última a exigir deslocamentos da massa escrava e que o regime escravista ali se instalou tardiamente. Com isso, verificamos que os processos de mestiçagem e de emergência de uma população de cor livre foram muito limitados, assim como, a proporção menor do elemento negro ou de cor na constituição da totalidade da população da região. Por outro lado, foi a partir da cultura cafeeira que se desenvolveria o processo de acumulação primitiva necessário à estruturação do capitalismo. Consequentemente, a questão da mão de obra livre foi colocada. O movimento abolicionista situou-se exatamente a partir das exigências do novo estado de coisas. Todavia, é importante ressaltar que o “13 de maio” libertou apenas 10% da população de cor do Brasil, uma vez que os outros 50% já viviam em estado de liberdade e praticamente concentrados no “restante do país” (cf. HASENBALG, 1978, p. 12.). Temos, portanto uma polarização em termos de distribuição racial, que deverá ser devidamente reforçada e reinterpretada em termos do modo de produção que se estabelecerá hegemonicamente. Note-se que a existência de um Brasil subdesenvolvido, que concentra a maior parte da população de cor, de um lado; e de um Brasil desenvolvido, que concentra a maior parte da população branca, de outro, não é algo que esteja desarticulado de toda uma política oficial<sup>[7]</sup> que, de meados do século passado até 1930, estimulou o processo de imigração europeia, destinada a solucionar o problema da mão de obra do Sudeste.<sup>[8]</sup> E é exatamente a partir de 1930 que a população negra dessa região começa a participar efetivamente da vida econômica e social, o que a situará em condições melhores do que aquela do resto do país, apesar da manutenção dos critérios de subordinação hierárquica em face do grupo branco. Até então, como bem o diz Florestan Fernandes, fora completamente marginalizada do processo competitivo quanto ao mercado de trabalho, posto que substituída pela mão de obra imigrante. E no período que se estende de 1930 a 1950 que teremos o processo de urbanização e proletarização do negro do Sudeste (HASENBALG, 1978, p. 14).

---

[7] Recordemos a queima dos documentos relativos à escravidão, sob a justificativa de apagar a mancha negra da escravidão.

[8] Em termos de relação percentual, os imigrantes passaram a constituir maioria enquanto força de trabalho e, ao mesmo tempo, minoria em relação à população total de São Paulo, por exemplo.

Do ponto de vista do acesso à educação, verificamos que a população de cor, apesar da elevação do nível de escolaridade da população brasileira em geral, no período 1950/1973, continua a não ter acesso aos níveis mais elevados do sistema educacional (2º grau e universidade). Em sua grande maioria, ela permanece nas diferentes fases do 1º grau. Se relacionamos este aspecto ao de acesso aos níveis ocupacionais diversos, constataremos não só que a população de cor situa-se majoritariamente nos baixos níveis, mas que ela é, muito menos, beneficiária dos retornos da educação – em termos de vantagens ocupacionais – do que o grupo branco. Em outras palavras, se compararmos a relação nível educacional/nível de renda entre os dois grupos raciais, constataremos que é bem acentuado o diferencial de renda entre brancos e negros, mesmo possuindo igual nível educacional. No grupo branco, a relação entre educação e renda é praticamente linear, enquanto no grupo negro o incremento educacional não é acompanhado por aumento proporcional de renda (cf. HASENBALG, 1978, p. 24). A discriminação ocupacional constitui-se como a explicação mais plausível, a partir do momento em que, concretamente, temos quase que cotidianamente, notícia de não aceitação de pessoas de cor em determinadas atividades profissionais. A existência da Lei Afonso Arinos é prova cabal da existência dos processos de discriminação em nosso país, uma vez que, ao nível de sua aplicação, ironicamente se constata que ela funciona muito mais contra do que na defesa das pessoas de cor.<sup>[9]</sup>

Tais condições remetem-nos ao mito da democracia racial enquanto modo de representação/discurso que encobre a trágica realidade vivida pelo negro no Brasil. Na medida em que somos todos iguais “perante a lei” e que o negro é “um cidadão igual aos outros”, graças à “lei áurea”, nosso país é o grande complexo da harmonia inter-racial a ser seguido por aqueles em que a discriminação racial é declarada. Com isso, o grupo racial dominante justifica sua indiferença e sua ignorância em relação ao grupo negro. Se o negro não ascendeu socialmente e se não participa com maior efetividade nos processos políticos, sociais, econômicos e culturais, o único culpado é ele próprio. Dadas as suas características de “preguiça”, “irresponsabilidade”, “alcoolismo”, “infantilidade”, etc., ele só pode desempenhar, naturalmente, os papéis sociais mais inferiores. O interessante a se ressaltar, nessas formas racionalizadas da dominação/opressão racial, é que até as correntes ditas progressistas também refletem, no seu economicismo reducionista, o mesmo processo de interpretação etnocêntrica. Ou seja, apesar de sua denúncia em face das injustiças socioeconômicas que caracterizam as sociedades capitalistas, não

[9] Recordemos aqui o resultado do processo impetrado por aquele estudante de medicina contra a direção da clínica que, abertamente declarara não aceitá-lo no seu quadro de estagiários pelo fato de ser negro: acabou sendo ameaçado de o acusarem por crime de calúnia.



se apercebem como reprodutoras de uma injustiça racial paralela que tem por objetivo exatamente a reprodução/perpetuação daquelas. A pergunta que se coloca é: até que ponto essas correntes, ao reduzirem a questão do negro a uma questão socioeconômica, não evitariam assumir o seu papel de agentes do racismo disfarçado que cimenta nossas relações sociais? Nesse sentido, seu discurso difere muito pouco daquele das correntes conservadoras que, por razões óbvias, desejam manter seus privilégios intocáveis. Em outros termos, o paternalismo-liberalismo racial que permeia o discurso “*revolucionário*”, na luta contra o monopólio do capital, revela uma forma de perpetuação dos mecanismos de dominação utilizados pelo sistema que combate. Também ele reage negativamente quando uma minoria negra, consciente do racismo disfarçado, denuncia os diferentes processos de marginalização a que seu povo está submetido.

Enquanto isso, os aparelhos ideológicos do estado,<sup>[10]</sup> na medida em que servem à manutenção das relações de produção existentes, desenvolvem com eficácia a veiculação e o reforço das práticas de discriminação.

O sistema educacional é usado como aparelhamento de controle nesta estrutura de discriminação cultural. Em todos os níveis do ensino brasileiro – elementar, secundário, universitário – o elenco das matérias ensinadas (...) constitui um ritual da formalidade e da ostentação da Europa e, mais recentemente, dos Estados Unidos. Se consciência é memória e futuro, quando e onde está a memória africana, parte inalienável da consciência brasileira? Onde e quando a história da África, o desenvolvimento de suas culturas e civilizações, as características do seu povo, foram ou são ensinados nas escolas brasileiras? Quando há alguma referência ao africano ou ao negro, é no sentido do afastamento e da alienação da identidade negra (NASCIMENTO, 1978, p. 95).

Nesse sentido, vale ressaltar que a maioria das crianças negras, nas escolas de primeiro grau, são vistas como indisciplinadas, dispersivas, desajustadas ou pouco inteligentes. De um modo geral, são remetidas aos postos de saúde mental para que psiquiatras e psicólogos as submetam a testes e tratamentos que as tornem ajustadas. Se refletirmos um mínimo sobre a questão, não teremos dificuldades em perceber o que o sistema de

[10] “De fato, a Igreja foi hoje substituída pela Escola em seu papel de aparelho ideológico de Estado dominante. Ela forma um par com a Família, assim como outrora a Igreja formava um par com a Família. Pode-se então afirmar que a crise, de uma profundidade sem precedentes, que abala, através do mundo, o sistema escolar em tantos Estados, frequentemente combinada com uma crise (...) que sacode o sistema Familiar, adquire um sentido político se se considera que a Escola (e o par Escola-Família) constitui o aparelho ideológico de Estado dominante. Aparelho que desempenha um papel determinante na reprodução das relações de produção de um modo de produção ameaçado em sua existência pela luta de classes mundial.” (ALTHUSSER, 1976, p. 80).

ensino destila em termos de racismo: livros didáticos, atitude dos professores em sala de aula e nos momentos de recreação, apontam para em processo de lavagem cerebral de tal ordem que, a criança que continua seus estudos e que por caso chega ao terceiro grau, já não mais se reconhece como negra. E são exatamente essas “exceções” que, devidamente cooptadas, acabam por afirmar a inexistência do racismo e de suas práticas. Quando se dá o caso oposto, isto é, de não aceitação da cooptação e de denúncia do processo superexploração a que o negro é submetido, surge imediatamente a acusação de “racismo às avessas”.<sup>[11]</sup>

### 3. A Mulher Negra

No período que imediatamente se sucedeu à abolição, nos primeiros tempos de “*cidadãos iguais perante a lei*”, coube à mulher negra arcar com a posição de viga mestra de sua comunidade. Foi o sustento moral e a subsistência dos demais membros da família. Isto significou que seu trabalho físico foi duplicado, uma vez que era obrigada a se dividir entre o trabalho duro na casa da patroa e as suas obrigações familiares. Antes de ir para o trabalho, havia que buscar água na bica comum da favela, preparar o mínimo de alimento para os familiares, lavar, passar e distribuir as tarefas das filhas mais velhas no cuidado dos mais novos. Acordar às 3 ou 4 horas da madrugada, para “*adiantar os serviços caseiros*” e estar às 7 ou 8 horas na casa da patroa até a noite, após ter servido o jantar e deixado tudo limpo. Nos dias atuais, a situação não é muito diferente para ela. Mas vejamos os dados objetivos que podem nos fornecer elementos para um conhecimento da sua situação enquanto força de trabalho nos últimos anos.

O Censo de 1950 foi o último a nos fornecer indicadores sociais básicos relativos à educação e ao setor da atividade econômica da mulher negra. A partir daí, pode-se constatar: seu nível de educação é muito baixo (a escolaridade atinge, no máximo, o 2º ano primário ou fundamental) e o analfabetismo é fator predominante. Do ponto de vista da atividade econômica, apenas cerca de 10% atua na agricultura e/ou na indústria (sobretudo têxtil, e em termos de sudeste-sul); os 90% restantes estão concentrados na área de serviços pessoais.

---

[11] ...pequeno grupo de intelectuais negros no Brasil, que agitando a bandeira de defesa do negro, ainda ocupando na nossa sociedade os postos mais baixos e constituindo o grosso do nosso proletariado, passa a uma posição de combate ostensivo ao branco, opondo-se inclusive à miscigenação, segundo eles, a mais eficiente arma dos brancos para anulá-los e manter a sua pretendida superioridade. Tal atitude reveladora de um nítido conteúdo racista, não pode deixar de constituir motivo de preocupação para todos aqueles que estudam e acompanham a evolução da nossa sociedade. (NASCIMENTO, 1978, p. 96)

Quanto aos Censos seguintes, o de 1960 apenas conserva o quesito cor, no sentido de avaliar sua distribuição pelos estados brasileiros, tal fato de nada nos adianta para uma informação precisa sobre a situação da mulher negra na força de trabalho. Já o Censo de 1970, acaba por excluir esse quesito e no de 1980, ao que tudo indica sua reinclusão não está decidida. A alegação dada refere-se a dificuldades de ordem técnica. Por exemplo: como decidir o que vem a ser preto, pardo ou branco em regiões tão diferentes como Bahia e Rio de Janeiro e Rio Grande do Sul? Etc., etc., etc.. De qualquer modo, é importante ressaltar que, por maiores que sejam as dificuldades de ordem técnicas existentes, não se pode permanecer na ignorância de dados quantitativos que nos permitam melhor informação a respeito da população de cor em nosso país. Sob as alegações apresentadas, delinea-se a intenção de escamotear a situação de miséria e desamparo em que ela se encontra, além do interesse em aparentar a inexistência da discriminação racial no Brasil.

Vejam os de que maneira a mulher negra se insere na força de trabalho no período que se estende de 1950 aos dias atuais. Sabemos que o desenvolvimento e a modernização determinaram a ampliação de diferentes setores industriais, ao lado da crescente urbanização. Face a tal ampliação, a indústria têxtil entrou num processo de decadência que resultou, inclusive, no fechamento de muitas fábricas<sup>[12]</sup>. Com isso, a mulher negra perdeu praticamente seu lugar na classe operária ou, no máximo, tentou penetrar em outros setores primários como a indústria de roupas ou de alimentos, onde seria a grande minoria (o processo de seleção racial também atua nesse setor, ou seja, a operária branca ou “morena” sempre possui melhores possibilidades que a negra). De qualquer modo, novas perspectivas se abriram nos setores burocráticos de mais baixo nível, que se feminizaram. É o caso de prestação de serviços em escritórios, bancos, etc.. Mas tais atividades exigem certo nível de escolaridade que a mulher negra não possui. Tal fato criou muito mais motivos no sentido da reafirmação da discriminação, uma vez que o contato com o público exige “educação” e “boa aparência”. Mesmo nos dias atuais, em que se constatam melhorias quanto ao nível de educação de uma minoria de mulheres negras, o que se observa é que, por maior que seja a capacidade que demonstre, ela é preterida. Que se leia os anúncios dos jornais na seção de empregos; as expressões “boa aparência”, “ótima aparência”, etc., constituem um código cujo sentido indica que não há lugar para a mulher negra. As possibilidades de ascensão a determinados setores da classe média, são praticamente nulas para a maioria absoluta. E tais setores são justamente aqueles da classe média.

[12] Temos aqui dado concreto relativo à abertura do mercado brasileiro ao capitalismo monopolista que, a partir de então, satelitiza as pequenas e médias empresas (capitalismo industrial competitivo).

Sabemos que, de 1950 para cá, ocorreu um processo de crescimento das classes médias. Mas em termos relativos, no que se refere à população negra, isto significou a deterioração de suas possibilidades quanto ao mercado de trabalho. Excluída da participação no processo de desenvolvimento, ficou relegada à condição de massa marginal, mergulhada na pobreza, na fome crônica, no desamparo. Cabe recordar aqui que o lema do abolicionismo era o de que “*negro pode ser doutor*”. De 1888 para cá o que se observou foi o desaparecimento dos doutores negros que, na fase anterior já vinham participando do processo político nacional. Que mecanismos foram utilizados pelas classes dominantes a ponto de neutralizarem a participação negra nos diferentes níveis da sociedade brasileira? Que se leia e se analise o pensamento do ideólogo do racismo brasileiro, o já citado Oliveira Vianna, e que se pense na sua forte influência, inclusive no pensamento de intelectuais considerados “*abertos*”. Esta seria uma das respostas. As exigências do sistema, enquanto um todo, é a fundamental.

O que se opera no Brasil não é apenas uma discriminação efetiva; em termos de representações mentais sociais que se reforçam e se reproduzem de diferentes maneiras, o que se observa é um racismo cultural que leva, tanto algozes como vítimas, a considerarem natural o fato de a mulher em geral e a negra em particular desempenharem papéis sociais desvalorizados em termos de população economicamente ativa. No que se refere à discriminação da mulher, que se observe, por exemplo as diferenças salariais no exercício de uma função junto ao homem, e a aceitação de que “*vai tudo bem*”. Quanto à mulher negra, sua falta de perspectiva quanto à possibilidade de novas alternativas, faz com que ela se volte para a prestação de serviços domésticos, o que a coloca numa situação de sujeição, de dependência das famílias de classe média branca. A empregada doméstica, tem sofrido um processo de reforço quando à internalização da diferença, da “*inferioridade*”, da subordinação. No entanto, foi ela quem possibilitou e ainda possibilita a emancipação econômica e cultural da patroa, de acordo com o sistema de dupla jornada, como já vimos. É interessante observar, nos textos feministas que tratam da questão das relações de dominação homem/mulher, da subordinação feminina, de suas tentativas de conscientização, etc., como existe uma espécie de discurso comum com relação às mulheres das camadas pobres, do sub-proletariado, dos grupos oprimidos. Em termos de escritos brasileiros sobre o tema, percebe-se que a mulher negra, as famílias negras – que constituem a grande maioria dessas camadas – não são caracterizadas como tais. As categorias utilizadas são exatamente aquelas que neutralizam a questão da discriminação racial, do confinamento a que a comunidade negra está reduzida. Por aí se vê o quanto as representações sociais manipuladas pelo racismo cultural também são internalizadas por um setor, também discriminado, que não se apercebe de que, no seu próprio discurso, estão presentes os velhos mecanismos do ideal de branqueamento, do mito da democracia racial. Nesse sentido, o atraso político dos movimentos

feministas brasileiros é flagrante, na medida em que são liderados por mulheres brancas de classe média. Também aqui se pode perceber a necessidade de denegação do racismo. O discurso é predominantemente de esquerda, de ênfase da importância da luta junto ao empresariado, de denúncias e reivindicações específicas. Todavia, é impressionante o silêncio com relação à discriminação racial. Aqui também se percebe a necessidade de tirar de cena a questão crucial: a libertação da mulher branca se tem feito às custas da exploração da mulher negra.

O espanto e/ou a indignação manifestados por diferentes setores feministas, quando é explicitada a superexploração da mulher negra, muitas vezes é exprimido de maneira a considerar o nosso discurso, de mulheres negras, como uma forma de revanchismo ou de cobrança. Outro tipo de resposta que também denota os efeitos do racismo cultural, de um lado, e do revanchismo, de outro, é aquele que considera a nossa fala como sendo “emocional”. O que não se percebe é que, no momento em que denunciemos as múltiplas formas de exploração do povo negro, em geral, e da mulher negra em particular, a emoção, por razões óbvias, está muito mais em quem nos ouve. Na medida em que o racismo, enquanto discurso, situa-se entre os discursos de exclusão, o grupo por ele excluído é tratado como objeto e não como sujeito. Consequentemente, é infantilizado, não tem direito a voz própria, é falado por ele. E ele diz o que quer, caracteriza o excluído de acordo com seus interesses e seus valores. No momento em que o excluído assume a própria fala e se põe como sujeito, a reação de quem ouve só pode se dar nos níveis acima caracterizados. O modo mais sutilmente paternalista é exatamente aquele que atribui o caráter de “discurso emocional” à verdade contundente da denúncia presente na fala do excluído. Para nós, é importante ressaltar que emoção, subjetividade e outras atribuições dadas ao nosso discurso não implicam numa renúncia à razão, mas, ao contrário, num modo de torná-la mais concreta, mais humana e menos abstrata e/ou metafísica. Trata-se, no nosso caso, de uma outra razão.

O processo de exclusão da mulher negra é patenteado, em termos de sociedade brasileira, pelos dois papéis sociais que lhe são atribuídos: “domésticas” ou “mulatas”. O termo “doméstica” abrange uma série de atividades que marcam seu “lugar natural”: empregada doméstica, merendeira na rede escolar, servente nos supermercados, na rede hospitalar, etc.. Já o termo “mulata” implica na forma mais sofisticada de reificação: ela é nomeada “produto de exportação”, ou seja, objeto a ser consumido pelos turistas e pelos nacionais burgueses. Temos aqui a enganosa oferta de um pseudo-mercado de trabalho que funciona como um funil e que, em última instância, determina um alto grau de alienação. Esse tipo de exploração sexual da mulher negra articula-se a todo um processo de distorção, folclorização e comercialização da cultura negra brasileira. Que se pense no processo de apropriação das escolas de samba por parte da indústria turística, por exemplo, e no quanto isto, além do lucro, significa em imagem internacional favorável para a “democracia racial brasileira”.

## Bibliografia

ALTHUSSER, L. *et al.* **Líre le Capital**. vol. II. Paris: Maspero, 1967.

\_\_\_\_\_. **Idéologie et appareils idéologiques d'État. Positions**. Paris: Editions Sociales, 1976.

CARDOSO, F. H. **O Capitalismo e escravidão no Brasil meridional**. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1962.

FERNANDES, F. **O negro no mundo dos brancos**. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1972.

\_\_\_\_\_. **A integração do negro na sociedade de classes**. São Paulo: Dominus, 1965.

HASENBALG, C. Desigualdades raciais no Brasil. **Revista Dados** (Publicação do Instituto Universitário de Pesquisas do Estado do Rio de Janeiro), Rio de Janeiro, n. 14, p. 7-33, 1978.

\_\_\_\_\_. **Aspectos das relações raciais no Brasil**. Rio de Janeiro: Universidade Federal Fluminense, 1976, Mimeografado.

IANNI, O. **As metamorfoses do escravo**. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1962.

MARX, K. **Oeuvres**. vol. I. Paris: Gallimard, 1965.

MOURA, C. **O negro: de bom escravo a mau cidadão?** Rio de Janeiro: Conquista, 1977.

NASCIMENTO, A. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

NUN, J. Superpopulação relativa, exército industrial de reserva e massa marginal. In: PEREIRA, L. (org.). **Populações "marginais"**. São Paulo: Duas Cidades, 1978. p. 73-141.

ROUANET, S. P. **Imaginário e dominação**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1978.

SKIDMORE, T. **Preto no branco**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

# **Eurocentrismo, colonialismo e antirracismo**

---

---

---

# Marx e Engels eram eurocêntricos?<sup>[1]</sup>

August Nimtz<sup>[2]</sup>

O fracasso das revoluções européias dos anos 1848-1849 foi sucedido por uma longa década de calmaria no desenvolvimento da luta de classes. Karl Marx e Frederick Engels, assim como outros que haviam se lançado à ação política durante aqueles dois anos cruciais, mantinham-se sempre atentos para as novas iniciativas revolucionárias – uma posição que pode, algumas vezes, conduzir à elaboração de juízos inspirados pelo desejo. Quando os acontecimentos da Rússia, no final de 1858, sugeriam que uma nova onda poderia estar começando no país, para depois se disseminar pela Europa Ocidental, Marx, escrevendo de Londres para seu camarada em Manchester, desta vez recomendou cautela. Como o capitalismo ainda se encontrava em trajetória ascendente em outras partes do globo, tal ressurgimento parecia fadado a ser “esmagado neste cantinho do mundo” (MARX-ENGELS 1975a, 40, p. 347)<sup>[3]</sup>. O destino do processo revolucionário no ocidente europeu encontrava-se, agora, não apenas na dependência do que acontecia em outros lugares, mas sua própria importância naquele processo havia diminuído. Contrariamente ao que se tornou um lugar comum na literatura dedicada a este assunto, desde pelo menos 1859, Marx e Engels passaram a dirigir seus olhares para além daquele “cantinho” onde viviam, buscando detectar as iniciativas revolucionárias que viessem a ocorrer em outras partes do mundo.

Este artigo questiona a acusação de eurocentrismo lançada contra Marx e Engels – acusação que tem suas raízes em uma marxologia solidamente estabelecida e que foi adotada, em graus variados, por pós-colonialistas e pós-modernistas. Meu argumento é de que eles foram, em primeiro lugar e acima de tudo, revolucionários que encaravam a totalidade do mundo como seu teatro de operações. Sustentarei minha afirmação mostrando, inicialmente, como a parceria entre Marx e Engels adotou desde o começo uma perspectiva global e como, mais tarde, quando confrontados com novas oportunidades políticas surgidas após o refluxo que se seguiu aos levantes dos anos 1848-1849,

[1] Referência completa da publicação original em inglês: The Eurocentric Marx and Engels and Other Related Myths In: Crystal Bartolovich and Neil Lazarus (eds.). **Marxism, Modernity and Postcolonial Studies**. Cambridge U.P., 2002. A tradução literal do título seria: Os Eurocêntricos Marx e Engels e outros mitos correlatos. Tradução de Muniz Ferreira. Revisão técnica de Leandro de Oliveira Galastri. Agradecemos ao autor pela autorização para republicar este artigo.

[2] August H. Nimtz é professor de Ciência Política e Estudos Afro-americanos e Africanos no *College of Liberal Arts* da *University of Minnesota*. Ele é especialista em marxismo, economia política, política racial, de classe e etnia e política africana.

[3] Daqui por diante as citações das *Collected Works* serão designadas por volume, (como aqui, 40, por exemplo) e pelos números das páginas.



procuraram materializar esta percepção. Ao mesmo tempo desafiei dois mitos correlatos: o da “Inglaterra como modelo” e o de “Marx contra o campesinato”. Sustento também que, seguramente após 1870, ambos viam com ênfase crescente a Rússia, mais do que a Inglaterra, ocupando a vanguarda do processo revolucionário. Um país esmagadoramente camponês que tinha somente um pé na Europa, não sendo a Europa à qual os críticos de seu suposto eurocentrismo costumam se referir, ou seja, seu flanco ocidental mais desenvolvido. Por fim, especularei brevemente sobre o que Marx e Engels poderiam estar dizendo acerca da realidade política de nossos dias.

### O comunismo – um processo histórico mundial

Marx e Engels, bem antes de 1858, já haviam direcionado seus olhares para além de seu “cantinho” ao explicar e elaborar julgamentos políticos sobre o processo revolucionário. Conquanto a filosofia da história mundial de Hegel os preparasse indubitavelmente para a reflexão global, foi apenas quando se tornaram comunistas conscientes e constituíram sua parceria revolucionária em 1844 que concretizaram suas próprias posições. Na *Ideologia Alemã*, onde apresentaram sua “nova visão de mundo” pela primeira vez, ou seja, a “concepção materialista da história”, eles diziam que só com o “desenvolvimento universal das forças produtivas” seria possível “se estabelecer um intercâmbio universal entre os seres humanos...tornando cada nação dependente da revolução das outras, e finalmente colocando indivíduos universais empiricamente *histórico-mundiais*, no lugar dos indivíduos locais”. Logo, o “comunismo...pode unicamente ter uma existência ‘histórico mundial’” (5, p. 49). Pouco tempo depois, esta e outras premissas fundamentais dessa nova perspectiva, encontraram forma no *Manifesto do Partido Comunista*. O esboço de Engels a partir do qual Marx trabalhou, os “Princípios do Comunismo”, apresentava o tema de maneira mais explícita. Esclarecendo o questionamento “Será possível que esta revolução ocorra em apenas um país?”, a resposta é “Não...trata-se de uma revolução mundial e deverá ser, portanto, mundial em seu alcance.” (6, p. 351-52)<sup>[4]</sup>. Marx e Engels, escrevendo às vésperas das revoluções de 1848-1849, compreendiam perfeitamente que somente o “movimento real” poderia proporcionar uma resposta efetiva àquela questão. Não obstante, a perspectiva global com a qual ingressaram naqueles levantes serviu como quadro de referências para a elaboração de seus juízos políticos ao longo do processo.

[4] Embora a exposição engelsiana se refira especificamente aos “países civilizados” o fato da “América” ser apontada como um deles deixa claro que, já naquela fase, a perspectiva dele e de Marx ultrapassava os limites do cenário europeu.

Algumas semanas após a publicação do *Manifesto*, as revoluções de 1848/1849, há muito tempo antecipadas, começaram. Para os propósitos deste trabalho, convém destacar que o aspecto mais significativo da rica e instrutiva prática de Marx e Engels durante estes eventos, que se estenderam ao longo de 15 meses, foi o apoio ativo que concederam às lutas de libertação nacional, particularmente as dos poloneses, húngaros e italianos. Ao final de 1848 eles haviam concluído que o destino da revolução alemã se encontrava vinculado a um desfecho bem-sucedido de um processo revolucionário mundial que combinava lutas de libertação nacional, antifeudais e anticapitalistas “[...] travadas tanto no Canadá quanto na Itália, nas Índias Orientais como na Prússia, na África quanto no Danúbio” (8, p. 215).<sup>[5]</sup> Na relativa calma de Londres e do Museu Britânico empreenderam, em 1849-1850, investigações que lhes permitiu fortalecer tal avaliação. Seus estudos deixaram claro que o centro da economia mundial havia se deslocado então da Europa Ocidental para os Estados Unidos. “A coisa mais importante que ocorreu [na América], mais importante até do que a Revolução de Fevereiro [de 1848], foi a descoberta das minas de ouro da Califórnia...[como resultado o] centro de gravidade do comércio mundial, a Itália na Idade Média, a Inglaterra nos tempos modernos, encontra-se agora na metade meridional da península Norte Americana...O Oceano Pacífico desempenhará o mesmo papel que o Atlântico desempenha agora e o Mediterrâneo desempenhou na Antiguidade e na Idade Média – o de grande via marítima do comércio mundial” (10, p. 265-66).

Esta avaliação, aparentemente a primeira do gênero a ser realizada<sup>[6]</sup>, haveria de ter, eles também previram, implicações revolucionárias para os povos da Ásia, especialmente para o chinês. As informações acerca da rebelião Taiping em 1850, parcialmente resultante da penetração comercial britânica nas áreas costeiras da China, sugeriram que “[...] o mais antigo e menos perturbável reino da Terra [estava] às vésperas de um levante social, o qual, em qualquer circunstância está destinado a ter a mais elevada importância para os destinos da civilização” (10, p. 267). Marx e Engels mal conseguiam disfarçar o seu regozijo acerca da possibilidade de uma revolução democrático-burguesa na China e as repercussões mundialmente impactantes que ela poderia ter. Se a Europa Ocidental havia se situado no centro das suas perspectivas internacionais isto, certamente, não era mais verdadeiro depois de 1850. A orientação global seguida por eles lhes permitia enxergar com clareza para além “[...] deste cantinho do mundo” sem qualquer vestígio de nostalgia.

[5] Os cadernos de anotações de Marx indicam que, no ano anterior, ele havia lido intensamente sobre o imperialismo britânico na África e em outros lugares do que atualmente designamos como Terceiro Mundo. Ver Marx e Engels 1975b: IV Bd6.

[6] Em uma edição subsequente de sua *Neue Rheinische Zeitung Revue*, Marx e Engels escreveram que “já assinalamos, antes de qualquer outro periódico europeu, a importância da descoberta e as consequências que ela deve ter para todo o comércio mundial” (10, p. 504).

As atitudes adotadas por Marx e Engels em face das revoluções de seu tempo revela o conteúdo real de suas posições relativas à questão camponesa. Em março de 1848, quando ocorreu a primeira erupção revolucionária da Alemanha, eles rapidamente complementaram o *Manifesto* com um adendo que realçava, explicitamente, a importância do assunto. (A incapacidade do *Manifesto* em abordar este tema é frequentemente utilizada para justificar a percepção errônea e amplamente difundida de que eles desprezariam o campesinato<sup>[7]</sup>). As *Reivindicações do Partido Comunista da Alemanha*, documento constantemente ignorado, é basicamente um programa para a revolução democrático-burguesa naquele país e discorre sobre as aspirações imediatas do campesinato – o fim de todas as obrigações feudais e uma reforma agrária radical. Este programa informou toda a atividade de Marx e Engels no curso de suas participações nos levantes, especialmente seus incansáveis – mas no fim das contas fracassados – esforços no sentido de forjar uma aliança operário-camponesa. Esta perspectiva informaria para sempre suas táticas e estratégias revolucionárias, particularmente para o caso de países nos quais o peso político e social do campesinato fosse decisivo (NIMTZ, 2000). Durante a Comuna de Paris em 1871 (sobre a qual voltarei a falar mais adiante), por exemplo, Marx fez tudo o que podia, à distância, para convencer as lideranças da Comuna de que a sobrevivência da insurreição dependia da conquista do apoio do campesinato; após sua morte coube a Engels redigir, em 1894, a mais qualificada proposição programática jamais elaborada por eles sobre a matéria: *A Questão Camponesa na França e na Alemanha*.

O fracasso das revoluções de 1848 permitiu a Marx e a Engels dedicar uma atenção mais detalhada aos processos que se desenrolavam fora da Europa. Três contextos são ilustrativos do que pretendo demonstrar: a Argélia, a Índia e o México. Em relação ao primeiro, um mês antes da publicação do *Manifesto*, Engels aplaudia a conquista francesa da Argélia e a derrota da insurreição dirigida pelo líder religioso Ab-el Kader, afirmando que se tratava de um acontecimento afortunado e importante para o progresso da civilização” (6, p. 471). Nove anos mais tarde, em 1857, ele havia alterado completamente sua posição denunciando, agora severamente, a dominação colonial francesa e manifestando simpatia pela resistência árabe, de orientação religiosa, ao poder imperial (18, p. 67-69). A abordagem materialista-histórica adotada por Marx e Engels explica a perspectiva inicialmente esposada por este último. Entretanto, o movimento real da história, especialmente as lições de 1848, havia ensinado que, por mais progressista que

[7] O comentário frequentemente citado no *Manifesto* sobre a “idiotice” do campesinato e a famosa comparação deles, no *Dezoito de Brumário*, a um “saco de batatas”, têm sido amplamente citados a esse respeito. Em relação ao primeiro, Draper (1984, p. 110-11) argumentou convincentemente que o que está em questão é antes de tudo, um caso de tradução incorreta: teria sido mais preciso traduzir ‘idiotice’ como ‘isolamento. Quanto a segundo, trata-se do caso de retirar as palavras de Marx de seu contexto, deixando de ler as outras coisas que ele tinha a dizer; veja 11, p. 187-89.

o imperialismo francês tivesse sido anteriormente, sua utilidade havia sido superada; a oposição organizada pelas populações submetidas à dominação colonial era agora o movimento que deveria ser apoiado. Pouco antes de sua morte em 1883, Marx visitou a Argélia na expectativa de que o clima do país pudesse melhorar sua saúde. Um comentário feito à sua filha Laura sobre a situação dos colonizados revela que sua identificação com eles, enquanto companheiros de lutas, não havia declinado: “Eles irão de mal a pior se não organizarem um movimento revolucionário”. (46, p. 242)<sup>[8]</sup>.

Na primeira vez em que escreveu sobre os conflitos na Índia, Marx se expressou em tom similar ao empregado por Engels em 1848. Ele descreveu, em 1853, a decomposição das indústrias locais e das estruturas sociais provocadas pela Inglaterra como uma “revolução social”, por mais “ofensivo que pudesse ser à sensibilidade humana” testemunhar os efeitos de tal política (12, p. 132). Já por ocasião da Revolta dos Sipaios 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” (40; 249)<sup>[9]</sup>. 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. Posteriormente, em 1871, a Associação Internacional dos Trabalhadores, que era presidida na prática por Marx, relatava a chegada de uma solicitação vinda de Calcutá para que se estabelecesse uma seção da entidade naquela cidade. O secretariado de organização do comitê executivo em Londres, o Conselho Geral “foi instruído sobre a necessidade imperiosa da filiação de nativos à Associação”, deixando claro que o novo órgão filiado não deveria ser uma seção composta exclusivamente por europeus expatriados (GENERAL COUNCIL, 1974, p. 258).

Há, finalmente, o caso do México. Para o Engels de 1849 a conquista estadunidense do México setentrional fora “realizada completa e unicamente no interesse da civilização”, especialmente porque os “enérgicos ianques”, à diferença dos “preguiçosos mexicanos”, iriam empreender a “rápida exploração das minas de ouro da Califórnia”, imprimindo, conseqüentemente, “pela terceira vez na história uma nova direção ao comércio mundial”

[8] Embora sua visita fosse apenas para fins de recuperação, é instrutivo notar que Marx não pôde deixar de se interessar em aprender sobre a “propriedade comunal entre os árabes” (46, p. 210-11). Por fim, cerca de seis meses antes de sua morte, Marx se posicionou favoravelmente às atividades anti-imperialistas na França contra as ações britânicas no Egito (46, p. 298).

[9] O fracasso de Edward Said em reconhecer este lado das visões de Marx sobre a Índia, isto é, sua solidariedade inequívoca para com os indianos que lutaram contra o domínio britânico, o leva a tratar Marx erroneamente como um orientalista do século XIX (1979, p. 153-57).

(8, p. 365)<sup>[10]</sup>. O desenvolvimento posterior da história e de suas investigações os obrigaram a retificar tal avaliação. Em 1861, com a Guerra Civil dos Estados Unidos se delineando, Marx escreveu que “tanto na política externa quanto na política doméstica estadunidense, o interesse dos senhores de escravos tem funcionado como uma estrela guia”. A tomada do norte do México havia possibilitado de fato “[...] impor a escravidão e com ela a dominação dos senhores de escravos” não apenas no Texas, mas, posteriormente, no atual Novo México e no Arizona (19, p. 36-37)<sup>[11]</sup>. Os benefícios obtidos com a incorporação da Califórnia foram comprometidos pela “barbaridade” da extensão da escravidão.

Um dos supostos problemas do marxismo, ao qual o próprio Marx teria sucumbido, segundo Stuart Hall, seria o seu “enfoque eurocêntrico” no qual “o capitalismo se originaria organicamente do feudalismo...evoluindo pacificamente a partir das entranhas do feudalismo”. Esta visão, diz Hall, é desmentida pela experiência de qualquer um “em qualquer lugar na periferia do sistema capitalista” (TERRY, 1995, p. 56-57). Para Hall, o problema é, claramente, um sintoma das limitações daquilo que ele e outros chamam com frequência de “marxismo clássico” – neste caso, aparentemente, a limitação decorreria do fato de que “Marx tomou [a Inglaterra] como seu caso paradigmático em *O CAPITAL*” (HALL, 1986, p. 15). Ainda que não fique muito claro aquilo que Hall pretende dizer, ele parece sugerir que se as origens europeias do capitalismo puderem ser consideradas “pacíficas”, este não teria sido o caso do que ocorreu naquilo que mais tarde ficaria conhecido como mundo periférico. Trata-se de uma crítica curiosa, uma vez que Hall seguramente conhece o que Marx escreveu n’*O CAPITAL* sobre o desenvolvimento do capitalismo no centro, particularmente na Inglaterra, quanto mais na periferia. O capítulo de Marx sobre “A Gênese do Capitalista Industrial”, com sua famosa sentença final, “o capital vem ao mundo vertendo, da cabeça aos pés, sangue e lama por todos os poros”, denuncia um processo que não foi menos horroroso no centro do que na periferia.

### Uma nova era revolucionária

A partir de suas perspectivas globais, Marx e Engels estavam predispostos a localizar iniciativas revolucionárias além da Europa Ocidental. Daí concluírem, no início de 1863, que “uma nova era revolucionária acaba de se iniciar na Europa” (41, p. 453). A base deste julgamento foi o levante camponês daquele ano na Polônia; assim, “a lava fluirá do

[10] Ver 6, p. 527 para um comentário semelhante e um tanto mais perspicaz feito em 1847. Observe também o comentário de Marx e Engels citado acima, sobre a importância das descobertas na Califórnia.

[11] Em uma leitura, por outro lado, fiel e simpática de suas opiniões, Jeffrey Vogel (1996, pp. 40-41) deixa de notar esta reavaliação.

Leste para o Oeste”. Entretanto, mesmo antes disto já haviam aparecido outros sinais no horizonte político que lhes traziam um certo otimismo. No começo de 1860 Marx declarou “que a coisa mais importante dos dias atuais é o movimento dos escravos, por um lado na América, iniciado após a morte de Brown e, por outro lado, na Rússia”. (41, p. 4,7). Ele se referia, naturalmente, à rebelião abortada do abolicionista John Brown em Harper’s Ferry, Virginia, poucos meses antes, a qual em contrapartida havia estimulado pelo menos um levante escravo após a sua conclusão. Quanto à Rússia – a “lava do Leste” – seus “escravos”, ou seja, servos, encontravam-se desde 1858 em marcha rumo à emancipação. Um ano depois, em um movimento voltado para prevenir uma revolta vinda de baixo, o Czar aboliu a servidão. Como Marx e Engels concebiam a luta de classes em perspectiva global, eles atribuíam um peso maior à conjuntura de lutas em vários países, do que a países isolados. A luta contra a escravidão e outros modos de exploração pré-capitalistas, ocupava um lugar decisivo nos conflitos do trabalho contra o capital. Em seu prefácio a *O CAPITAL* escrito sete anos mais tarde, e após a Guerra Civil, Marx seria ainda mais explícito. “Assim como no século XVIII a Guerra de Independência dos EUA fez soar o clarim para a classe média europeia, atualmente, no século XIX, a Guerra Civil norte-americana faz com que as trombetas soem para a classe operária europeia”. A realidade política revelou, por volta de 1867, que dos dois “movimentos de escravos” dos anos 1860, o que aconteceu do outro lado do Atlântico foi o mais decisivo. Seis décadas mais tarde, em 1917, “a lava” haveria de “fluir do Leste para o Oeste”.

Marx e Engels, com a determinação oferecida pela abertura de um novo ciclo revolucionário, encontravam-se prontos para retomar a atividade política quando a oportunidade se apresentasse. Em 1864, durante um encontro internacional de militantes sindicais em Londres, Marx foi convidado a representar os trabalhadores alemães e, pouco tempo depois, emergia como a principal liderança daquilo que ficou conhecido como a Associação Internacional dos Trabalhadores (AIT), ou Primeira Internacional – a primeira genuína organização internacional do proletariado. Embora a influência e o legado da Internacional tenham sido enormes, ela conheceu seu término efetivo em 1873. Um dos principais motivos foram os ataques da classe dominante à Associação por seu conhecido apoio, com Marx na liderança, à Comuna de Paris de 1871. Uma importante baixa desta campanha foi a saída dos líderes sindicais ingleses do corpo organizativo da entidade, o Conselho Geral, sediado em Londres. A saída deles foi emblemática e revela porque Marx e Engels reavaliaram o potencial revolucionário do operariado inglês.

Mais de um ano antes da Comuna de Paris, Marx comentava com Engels sobre as perspectivas da revolução “Estou firmemente convencido de que, embora o primeiro

impulso possa vir da França, a Alemanha encontra-se muito mais madura para um movimento social (revolucionário) e se erguerá muito acima da cabeça dos franceses” (43, p. 429). Quando o “primeiro impulso” efetivamente veio da França sob a forma da Comuna, Marx e Engels continuaram convencidos de que o eixo da revolução mundial havia se deslocado de Paris para o Leste. Implícita à esta visão encontrava-se uma depreciação da importância do movimento operário inglês. Eles, no entanto, em certo momento, enxergaram neste último a vanguarda do movimento operário internacional devido ao caráter avançado do capitalismo na Inglaterra e a existência de um partido genuinamente operário, o Cartismo. O que explica então a reavaliação que fizeram do movimento operário inglês? Já em 1858 Engels começou a elaborar uma segunda opinião acerca do potencial revolucionário da Inglaterra. Quando o líder cartista Ernest Jones tentou manobrar junto à burguesia liberal mandando por água abaixo as reivindicações históricas do programa cartista, Engels escreveu que isto era um sintoma do “fato de que o proletariado inglês está realmente se tornando cada vez mais burguês”. Ele, então, oferecia uma explicação: “No caso de uma nação que explora o mundo inteiro, isto é, certamente, justificável até certo ponto” (40, p. 344). A pilhagem realizada pelo imperialismo britânico havia começado a comprometer os operários ingleses. Foi exatamente esta a questão que Marx respondeu com sua observação de que o movimento revolucionário deveria ser “esmagado nesta pequena parte do mundo” uma vez que o capitalismo, com a Grã-Bretanha à frente, ainda se encontrava em um período de ascensão no plano mundial.

Os líderes sindicais da Inglaterra, que tiveram uma importância instrumental no processo de fundação da Internacional, provinham quase exclusivamente da construção civil e de ofícios especializados. Os últimos, particularmente, encontravam-se fortemente preocupados com sua sobrevivência diante do capitalismo industrial. Tanto os empregados na indústria de construção quanto os trabalhadores especializados foram levados a participar da I Internacional em função de estreitos interesses econômicos e políticos e não do internacionalismo proletário<sup>[12]</sup>. Em sua *Proclamação Inaugural* em nome da AIT, Marx aludiu à estratificação existente no interior da classe operária inglesa, observando que “uma minoria teve seus salários reais um pouco elevados” durante a expansão sem precedentes conhecida pelo capitalismo britânico nos últimos 25 anos do século XIX. As repercussões políticas dessas diferenças no seio da classe trabalhadora só ficariam claras ao longo da experiência da AIT na Inglaterra. Mais do que qualquer outra coisa, foi a questão do salário e da política eleitoral que primeiro revelaram a Marx a realidade da participação dos sindicalistas no Conselho Geral, particularmente a deci-

[12] Ver Collins e Abramsky (1965, p. 59-81) para detalhes sobre a composição e as limitações da participação sindical britânica na AIT.

são deles de formarem um bloco eleitoral com os liberais britânicos – em contrariedade com a política do CG – na defesa do sufrágio masculino apenas na Inglaterra, mas não em outros lugares.

Se os *trade unionistas* no Conselho Geral haviam vendido a classe operária britânica na questão do sufrágio, Marx procurou garantir que eles não conseguissem fazer a mesma coisa em relação à questão irlandesa. Sua estratégia foi formular uma posição que deixasse claro que o apoio da AIT aos prisioneiros fenianos recentemente encarcerados e a autodeterminação dos irlandeses fosse inequívoca, ao mesmo tempo em que tentava introduzir uma cunha entre os *trade unionistas* e o governo liberal de Gladstone. Se a resolução de Marx sobre a questão irlandesa fora digerida com dificuldade pelos *trade unionistas*, sua agora famosa homenagem à Comuna, em *A Guerra Civil* na França, havia se mostrado indigesta. A desaprovação desta política forçou aqueles que ainda eram formalmente membros do CG a romper completamente seus laços com a AIT. Sob a pressão de seus aliados liberais eles optaram por se distanciar dos comunardos derrotados e da defesa irredutível deles feita por Marx. Quaisquer que tenham sido as esperanças depositadas um dia por Marx e Engels no movimento operário britânico, elas foram claramente dissipadas pela reação de seus líderes diante do fracasso da Comuna.

No Congresso da Haia em 1872, na verdade o último congresso da AIT, Marx deixou poucas dúvidas sobre o que ele pensava dos líderes *trade unionistas*. Quando um deles questionou as credenciais de um dos delegados utilizando a acusação de que ele não representava os trabalhadores ingleses, Marx redarguiu: “É um fator de credibilidade para ele não ser um dos chamados líderes dos operários ingleses, uma vez que estes são pessoas em maior ou menor medida subornadas pela burguesia e pelo governo” (DOCUMENTS, 1978, p. 124). Apesar de seus comentários públicos terem conduzido a uma completa ruptura com os reformistas, Marx persevera em seu juízo ainda dois anos depois: “Eu sabia que estava me expondo à impopularidade, calúnia etc, porém sempre fui indiferente a estas consequências. Em vários lugares as pessoas começam a perceber que ao fazer tal denúncia eu estava apenas cumprindo com o meu dever” (45, p. 18)<sup>[13]</sup>.

Em uma análise das eleições parlamentares em 1874, Engels recuperou o aspecto que ele e Marx haviam assinalado em 1858 para explicar o atraso dos operários ingleses. “Isto é compreensível, em um país no qual a classe operária partilhou mais do que em

[13] Para evidências que substanciam as acusações de Marx, ver Collins e Abramsky (1965, p. 260); Harrison (1965, cap. IV).



qualquer outro lugar as vantagens da imensa expansão da grande indústria. Nem poderia ter sido diferente em uma Inglaterra que domina o mercado mundial” (23, p. 613)<sup>[14]</sup>. Conquanto a política também fosse determinante – a boa vontade das classes dominantes em atender a reivindicações históricas dos cartistas possuía particular importância – o impacto do imperialismo sobre a consciência dos trabalhadores ingleses ainda era para Engels, em pleno ano de 1883, um fator decisivo. “A participação na dominação do mercado mundial foi e continua sendo a base econômica da nulidade política dos operários ingleses” (47, p. 55). Somente quando o monopólio mundial da classe dirigente britânica fosse posto a prova pelos competidores, com a resultante diminuição do butim, é que os operários ingleses começariam a se movimentar. Contrariamente, portanto, ao retrato pintado pelos padrões da marxologia, Marx e Engels já haviam abandonado seu otimismo inicial acerca do papel exemplar a ser desempenhado pelos trabalhadores ingleses, desde pelo menos 1871.

Em nenhum lugar a realidade do imperialismo britânico e suas repercussões internas se manifestaram de forma mais cristalina do que na continuada subjugação do povo irlandês. O comentário feito por Marx em 1869 no sentido de que “A classe operária britânica...jamais será capaz de fazer alguma coisa decisiva aqui na Inglaterra antes de diferenciar a sua atitude a respeito da Irlanda...daquela das classes dominantes” (43, p. 390) se mantém tão relevante atualmente quanto naquele tempo. A afirmação, na realidade, representava uma mudança cardeal na estratégia de Marx e Engels para o movimento de luta pela autodeterminação dos irlandeses. Antes disto, eles sustentavam que a derrubada do capital na Inglaterra era a precondição para a libertação da Irlanda. Implícita nesta colocação estava a admissão de que a luta dos irlandeses deveria ser liderada pelos trabalhadores ingleses. Porém as iniciativas tomadas pelos fenianos em 1867 os obrigaram a reconsiderar esta compreensão.

A transformação da Irlanda em uma fazenda gigante para satisfazer as necessidades alimentares da Inglaterra foi a causa fundamental da revisão no posicionamento político de Marx; aquele processo concedeu aos grandes proprietários de terra da Inglaterra um fôlego novo, com todos os efeitos políticos e sociais negativos daí resultantes. Tratava-se, na verdade da primeira análise detalhada de um processo que se generalizaria ao redor do mundo, o fenômeno do subdesenvolvimento. Foi em resposta à concentração fundiária, mas do que a qualquer outro fator, que Marx escreveria a Engels em 1869 “A alavanca deverá ser puxada na Irlanda”. Observando ainda que “independentemente da justiça internacional, é uma *precondição para a emancipação da classe operária inglesa a*

[14] Em sua discussão, sob outros aspectos, útil acerca das dificuldades da AIT na Inglaterra, Collins e Abramsky, infelizmente, não abordam esse fator.

transformação da atual *união forçada* (ou seja, a escravização da Irlanda) *em uma confederação livre e igualitária*, se possível com a *completa separação*, se necessário for” (43, p. 390). Esta posição retificada se converteria no fundamento das posições assumidas pelo Conselho Geral por ocasião da campanha pela anistia aos prisioneiros fenianos naquele mesmo ano.

### Os russos na vanguarda

No mesmo momento em que Marx e Engels chegavam à conclusão que o operariado britânico não era “o modelo” eles, não coincidentemente, começavam a olhar para o Leste – na direção da Rússia. Ao preconizar em 1863 que um novo período revolucionário estava se iniciando, eles apontavam para o movimento camponês que se desenvolvia na Rússia polonesa. Mas, ainda se passariam cerca de sete anos antes que estabelecessem contato direto com o nascente movimento revolucionário da Rússia. Neste ínterim, e como sintoma dos acontecimentos que se verificavam naquele país, os revolucionários moscovitas empreenderam a iniciativa de publicar *O CAPITAL* em russo no ano de 1872, a primeira tradução do livro para uma outra língua.

Para adquirir uma melhor apreciação da importância da Rússia, Marx começou a aprender russo no início de 1870. De acordo com sua esposa, “Ele começou a estudar russo como se fosse uma questão de vida ou morte” (RUBEL, 1975, p. 252). Após ler *A Situação da Classe Trabalhadora na Rússia*, de N. Flerovsky, socialista narodnik russo, – obra que Marx descreveu para Engels como “o livro mais importante publicado desde o seu *A Situação da Classe Trabalhadora na Inglaterra*” (43, p. 424) – Marx dizia ainda que “a gente se sente profundamente convencido de que a mais implacável revolução social... não poderá ser detida na Rússia e não demorará muito. Estas são as boas notícias. A Rússia e a Inglaterra são os dois pilares do atual sistema europeu. Tudo o mais tem importância secundária, mesmo *la belle France et la savante Allemagne*” (43, p. 450)<sup>[15]</sup>. Cinco anos mais tarde, Engels agudamente anteviu – embora a previsão tenha claramente demorado mais a se concretizar do que ele esperava – que a revolução social na Rússia teria “inevitáveis repercussões na Alemanha”. (45, p. 103)<sup>[16]</sup>. Deste momento até o fim de suas vidas tanto Marx quanto Engels priorizavam os acontecimentos na Rússia, um fato ignorado por quase todos os marxólogos.

[15] Em 1870, Marx previu que uma guerra com a Alemanha seria “a parteira da inevitável revolução social na Rússia” (44, p. 57).

[16] Estou me referindo, é claro, aos levantes revolucionários na Alemanha que se sucederam na esteira da Revolução Russa em 1917.

Devido em parte ao enorme impacto que O *CAPITAL* teve na Rússia – a edição russa vendeu mais do que qualquer outra – assim como o renome adquirido no país como consequência de sua atividade na AIT Marx recebeu, em março de 1870, um pedido feito por um grupo de emigrados russos em Genebra, para representá-los no Conselho geral da AIT, estabelecendo assim seus laços com a geração de revolucionários russos, da qual emergiria a liderança das revoluções de 1917. É ilustrativo observar que os exilados de Genebra queriam que Marx os representasse porque “o caráter prático do movimento era muito parecido na Rússia e na Alemanha, [e] os escritos de Marx eram geralmente conhecidos e apreciados pela juventude russa” (GENERAL COUNCILS, p. 220). Embora a acusação padrão seja de que a perspectiva de Marx e Engels não tivesse em conta a realidade de lugares subdesenvolvidos como a Rússia, a juventude russa, em processo de radicalização na década de 1870, pensava diferente. Eles acompanhavam as interpretações de Marx e Engels sobre o sentido e as perspectivas da revolução socialista em sua terra natal. Falando especificamente, deveria a Rússia ter de percorrer uma fase prolongada de desenvolvimento capitalista ou poderia avançar diretamente rumo às transformações socialistas sobre as bases das relações de propriedade comunais que prevaleciam naquele momento em boa parte do campo russo?

Justamente em razão das transformações socioeconômicas então em curso na Rússia, Marx se mostrou relutante em fazer qualquer julgamento categórico. Foi em uma carta enviada para um grupo de revolucionários russos em 1877 que ele elaborou sua advertência, frequentemente citada, contra a conversão de seu “resumo histórico da gênese do capitalismo na Europa Ocidental [apresentado n’ O *CAPITAL*] em uma teoria histórico-filosófica do desenvolvimento geral, imposta fatalmente a todos os povos, independentemente das circunstâncias históricas com as quais fossem confrontados” (24, p. 200). O que ele pretendia dizer a respeito da Rússia naquele momento era que caso ela “continuasse trilhando a senda que vinha seguindo desde 1861, perderia a melhor chance já oferecida pela história à uma nação, apenas para experimentar todas as vicissitudes fatais do sistema capitalista” (24, p. 200).

Quando Vera Zasulitch, uma das fundadoras do partido marxista na Rússia, lhe perguntou, em 1881, se a comuna camponesa russa seria capaz de sobreviver em face da expansão do modo de produção capitalista, Marx foi mais uma vez cauteloso. Para que aquela pudesse resistir e se tornar a base para as relações de propriedade socialistas “primeiro seria necessário eliminar as influências deletérias que a acossam por todos os lados” (24, p. 359), em outras palavras, como aparecia em um dos rascunhos desta carta, “para salvar a comuna russa é necessária uma revolução russa” (24, p. 371). O esboço no

qual esta resposta se baseou penetrava com bastante detalhes na questão camponesa, revelando o quão atentamente Marx vinha acompanhando os acontecimentos na Rússia, em particular as relações sociais no campo.

Assim como em relação à política e a estratégia socialista da revolução na Rússia, coube a Engels prever as forças que poderiam estar envolvidas. Rejeitando a visão blanquista de que o camponês russo seria “instintivamente revolucionário”, ele advertia contra a “tentativa prematura de insurreição”, uma vez que “A Rússia se encontra, indubitavelmente, às vésperas da revolução”. Engels proporcionou um esboço de antecipação extremamente acurado sobre o que viria de fato a ocorrer, ainda que significativamente mais tarde do que ele esperava:

...um crescente reconhecimento no seio dos extratos esclarecidos da nação concentrada na capital de que... uma revolução está a caminho, e a ilusão de que será possível conduzir esta revolução através de um suave processo constitucional. Aqui todas as condições necessárias para uma revolução estão combinadas, para uma revolução que, iniciada pelas classes elevadas da capital, senão pelo próprio governo, deve ser rapidamente conduzida adiante, para além da primeira fase constitucional, pelos camponeses, uma revolução que será da maior importância para o conjunto da Europa. (24, p. 50).

Marx vislumbrou um cenário semelhante e quando a Guerra Russo-Turca eclodiu, em 1877, tanto ele quanto Engels imaginaram que ela poderia precipitar a revolução social na Rússia. Eles possuíam a fórmula, se não o próprio resultado da equação. De fato, foi uma guerra, a Russo-Japonesa de 1905 que desencadearia os eventos que conduziram a 1917. Tanto Marx quanto Engels também sustentaram que a abertura da revolução social na Rússia deveria se disseminar em direção ao ocidente, conduzindo a “uma mudança radical através da Europa” (45, p.296). De fato, a “derrubada da Rússia Tzarista ...é ...uma das primeiras condições para o triunfo final do proletariado alemão” (24, p. 103). Em 1882, Engels orientava um amigo, membro do partido alemão, no sentido de que a próxima Internacional só deveria ser formada quando chegasse o momento:

Estes acontecimentos já estão tomando forma na Rússia, onde a vanguarda da revolução avança para o combate. Vocês deveriam – ao menos pensamos assim – esperar que isto ocorra e por suas imprevisíveis repercussões na Alemanha, então haverá chegado o momento para um grande manifesto e a

instalação de uma Internacional formal, oficial, que não deverá, no entanto, ser uma organização de propaganda, mas simplesmente uma organização de ação. (46, p. 198)

Isto foi tão mais profético na medida em que, efetivamente, a Revolução Russa de 1917 levaria à formação em 1919 da Terceira Internacional ou Internacional Comunista, a qual, orgulhosamente, proclamou sua adesão ao programa de Marx.

Por fim, no “Prefácio” à segunda edição do *Manifesto*, em 1882, Marx e Engels escreveram que “A Rússia está na vanguarda das ações revolucionárias na Europa”. No final de sua vida, que ocorreu apenas quinze meses depois, Marx continuava a devotar sua atenção à questão camponesa na Rússia – o mesmo objeto ao qual o jovem Lenin dedicou sua investigação inicial<sup>[17]</sup>. Após a morte de Marx, Engels continuou a acreditar que estavam dadas as condições para que a Rússia desempenhasse um papel de vanguarda no processo revolucionário. Data de então o início da correspondência regular com Zasulich, Plekhanov e outros líderes do recém-formado Grupo pela Emancipação do Trabalho, a primeira organização russa explicitamente marxista. Como ele e Marx haviam notado anteriormente, a seriedade com a qual os russos consideravam seus escritos era excepcional. Eles iam ao encontro de suas formulações nas questões fundamentais acerca dos quais Marx havia sido incitados a se manifestar – se a Rússia poderia evitar o desenvolvimento capitalista e avançar diretamente ao socialismo sobre a base da propriedade comum da terra praticada na comuna camponesa tradicional. Havia, evidentemente, sérias implicações políticas sobre esta questão vital.

Engels voltou a se ocupar da Rússia em 1894, quase uma década e meia desde que ele e Marx haviam discutido demoradamente sobre ela. Ele assinalou na ocasião que o desenvolvimento conhecido pela Rússia, ao longo daqueles anos, tivera um caráter inegavelmente capitalista, provocando a “proletarização de amplas massas camponesas e conduzindo à decadência da antiga comuna primitiva com uma velocidade vertiginosa.” Se haviam sobrevivido suficientes vestígios das comunas tradicionais capazes de servir como um “ponto de partida para a transição ao comunismo”, Engels não sabia dizer:

Mas, uma coisa é certa; para que algum vestígio desta comuna possa ser preservado, a primeira condição é a derrubada do despotismo tzarista, ou seja, uma revolução na Rússia. Este ato não apenas retiraria as grandes massas da nação, os camponeses, do isolamento das aldeias...e os conduziria a um estágio bem avançado...isto também infundiria um ímpeto novo no movimento

[17] Também digno de nota é o fato de que Marx passou seus últimos anos lendo e tomando notas sobre sociedades pré-capitalistas das Américas à Europa e Ásia – desmentindo, mais uma vez, a acusação de “eurocentrismo”. Para mais detalhes, ver Krader (1972).

dos trabalhadores do ocidente, criando condições novas e melhores para o desenvolvimento de suas lutas, acelerando a vitória do moderno proletariado industrial, sem o qual a Rússia atual jamais experimentaria uma transformação socialista, seja a partir da comuna ou do capitalismo. (27, p. 433)

Logo, de forma inquestionável e contrariamente a todas as futuras distorções stalinistas das posições de Marx e Engels, a Rússia “jamais poderia experimentar uma transformação socialista”, sem a derrubada da burguesia na Europa Ocidental pelo próprio operariado desta região. A Rússia poderia ser não somente a fonte do “ímpeto” da revolução socialista no ocidente, como sua própria revolução encontrava-se indissolivelmente vinculada a este processo. Esta previsão seria profunda e tragicamente confirmada pela história subsequente.

O caso da Rússia revela inequivocamente, portanto, que Marx e Engels podiam pensar programaticamente tanto para o caso de um país esmagadoramente camponês, caracterizado por um desenvolvimento extremamente desigual e combinado, em processo de transição de um modo de produção para outro, quanto em relação as mais industrializadas formações econômico-sociais da Europa Ocidental, realizando tudo aquilo que o “marxismo clássico” é incapaz de fazer na opinião dos críticos pós-modernos e pós-coloniais. Tais fabulações só podem persistir na medida em que o conjunto daquilo que Marx e Engels efetivamente escreveram, seus pronunciamentos e ações são ignorados, abrindo assim espaço para que certos acadêmicos e outras pessoas possam falar em seus nomes, designando o que seria “clássico” ou canônico em suas obras<sup>[18]</sup>.

## Conclusão

A bastante presciente observação engelsiana, realizada em 1894, no sentido de que uma transformação socialista não poderia ser realizada na Rússia sem a derrubada da burguesia nos países da Europa Ocidental precisa ser revisitada. Ela é consistente com tudo o que ele e seu parceiro tinham argumentado desde o início de sua produção comum: a revolução socialista é um processo histórico-mundial. A Revolução Russa de 1917, que pode ser apontada como o evento mais influente do século XX, parecer ter corporificado em sua glória e em sua agonia exatamente aquilo que Engels logrou afirmar. Embora

---

[18] Os 48 volumes (no momento da redação deste artigo) das *Collected Works* é o registro mais acessível. Para os mais ambiciosos, a projetada publicação dos 114 volumes da Marx-Engels Gesamtausgabe (nova edição), que está parcialmente concluído, será o registro definitivo.

tenha sido possível reverter as relações capitalistas de produção em um único país, o avanço para além daquele ponto em direção às transformações socialistas demandava transformações revolucionárias nos países capitalistas mais avançados. No fato disto não haver acontecido repousa a explicação dos retrocessos crescentes que se seguiram aos desfechos da revolução de 1917 (NIMTZ, 1993).

O problema irlandês encerra lições semelhantes. Ao revisarem suas posições sobre a direção do processo revolucionário, quer dizer, ao cifrarem suas expectativas mais nos nacionalistas irlandeses do que na classe trabalhadora inglesa, Marx e Engels não pensavam que o que acontecia na Inglaterra era irrelevante. Inversamente, o sucesso da luta dos irlandeses dependia, em última análise, do fato de exercerem uma influência positiva sobre as classes trabalhadoras da Inglaterra, porquanto era lá onde se localizavam os pré-requisitos materiais para a construção de uma sociedade igualitária, onde existiam os fundamentos de uma efetiva autodeterminação. Porém, os irlandeses não precisavam esperar pela classe operária inglesa para entrar em ação, a sua iniciativa é que poderia induzir as classes trabalhadoras inglesas a ingressarem no movimento revolucionário. Foi também sob esta perspectiva que Marx e Engels interpretaram as insurreições na Argélia e na Índia.

Se o século XX legou algum ensinamento foi o de que, embora uma iniciativa revolucionária possa ser desencadeada mais facilmente em uma formação subdesenvolvida do que em uma formação social avançada, é menos provável que ela se desenvolva até o fim na primeira formação. Quando declararam em 1882 que “A Rússia se encontra na vanguarda das ações revolucionárias na Europa”, Marx e Engels não pretendiam dizer que uma transformação socialista imediata estivesse na ordem do dia em um país subdesenvolvido como a Rússia, pelo contrário, a transição poderia se iniciar lá sob a forma de uma revolução democrática, mas somente se concluiria sob a forma de uma revolução socialista se se expandisse em direção a um país capitalista mais avançado, nomeadamente a Alemanha. Uma Alemanha socialista poderia então auxiliar a Rússia em sua transição. No período situado entre a Revolução Russa de Outubro de 1917 e o fracasso da tentativa de conquista do poder pelos socialistas alemães em 1923 – culminando um ciclo iniciado por duas tentativas anteriormente fracassadas – esta possibilidade parecia próxima a se concretizar.

A conclusão à que Marx chegou no final de 1848, acerca da interdependência global dos processos revolucionários, soa ainda mais verdadeira agora do que naqueles dias. Vale a pena rememorar sua afirmação no sentido de que somente com o “desenvolvimento universal das forças produtivas” seria possível “o estabelecimento de um intercâmbio

universal entre os homens...tornando cada nação dependente da revolução das outras.” A coisa mais impactante do mundo em que vivemos é exatamente o “desenvolvimento universal das forças produtivas, que o batido termo “globalização” tenta em parte capturar. Se era verdadeiro em 1858 que o sucesso da revolução socialista no “cantinho do mundo” no qual Marx e Engels viviam encontrava-se indissolivelmente vinculado ao processo revolucionário em outros lugares, isto é ainda mais verdadeiro nos dias de hoje. Mais do que isto, sua proclamação de que a transformação socialista poderia começar no mundo subdesenvolvido, mas para ser bem-sucedida deveria se estender aos países capitalistas avançados é mais relevante do que nunca. Continuam se acumulando evidências de que os processos revolucionários do Terceiro Mundo após a II Guerra Mundial, realizados frequentemente em nome do “marxismo”, acabaram enredados em um impasse que só poderá ser solucionado no mundo capitalista avançado, onde existem os pré-requisitos materiais. Os trabalhadores do mundo têm hoje mais coisas em comum do que em qualquer outro momento da história, podendo como nunca antes se engajar em um “intercâmbio universal”, capaz de conferir às últimas linhas do *Manifesto* uma atualidade que jamais tiveram: “Os proletários nada têm a perder senão suas correntes. Têm um mundo inteiro a ganhar.”

### Referências bibliográficas:

COLLINS, Henry; CHIMEN Abramsky. **Karl Marx and the British Labour Movement: Years of the First International**. London: Macmillan, 1965.

DOCUMENTS of the First International: The Hague Congress of the First International, 2–7 September, 1872, Minutes and Documents 1978. Moscow: Progress, 1978.

DRAPER, Hal. **The Annotated Communist Manifesto**. Berkeley: Center for Socialist History, 1984.

GENERAL COUNCIL of the First International, 1864–1871: Minutes 1962–1974, 5 vols. Moscow: Progress, 1974.

HALL, Stuart. Gramsci’s Relevance for the Study of Race and Ethnicity. **Journal of Communication Inquiry**, 10.2: 5–27, 1986.

HARRISON, Royden. **Before the Socialists: Studies in Labour and Politics, 1861–1881**. London: RKP, 1965.



KRADER, Lawrence. **The Ethnological Notebooks of Karl Marx**. Assen: Van Gorcum, 1972.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Collected Works**. New York: International Publishers, 1975a. \_\_\_\_\_. **Gesamtausgabe (MEGA)**. Berlin: Dietz, 1975b.

NIMTZ, August. Marxism In: **The Oxford Companion to Politics of the World**. New York: Oxford University Press, 1993.

\_\_\_\_\_. **Marx and Engels: Their Contribution to the Democratic Breakthrough**. Albany: SUNY, 2000.

RUBEL, Maximilien. **Marx without Myth**. New York: Harper and Row, 1972.

SAID, Edward W. **Orientalism**. New York: Vintage, 1979.

TERRY, Les. 'Not A Postmodern Nomad': a Conversation with Stuart Hall on Race, Ethnicity and Identity. **Arena Journal**, 5: 51–70, 1995.

VOGEL, Jeffrey. The Tragedy of History. **New Left Review**, 220: 36–61, 1996.

# Karl Marx e a questão colonial: luta antirracista e método dialético

*Diogo Valença de Azevedo Costa*<sup>[1]</sup>

*Márcia da Silva Clemente*<sup>[2]</sup>

O presente texto foi escrito originalmente para o **VII Colóquio Internacional Marx Engels**, organizado pelo CEMARX e realizado em Campinas no ano de 2012. A versão que ora apresentamos foi ampliada e aprofundada teoricamente em termos de uma tentativa de aproximação entre método dialético e luta antirracista. Se, por um lado, setores dos movimentos negros percebem no marxismo uma concepção de mundo irremediavelmente eurocêntrica e, por isso, incapaz de superar a postura colonialista. Por outro, algumas vertentes dogmáticas do marxismo teimam em engessar a teoria revolucionária a partir de uma visão metafísica das classes sociais como a única categoria universal explicativa. A nosso ver, não há incompatibilidade entre marxismo e luta antirracista. Na verdade, aquelas duas posições unilaterais são contrárias à dialética e impedem que o real concreto seja compreendido nas suas múltiplas determinações e riqueza histórica. Se há ambiguidades no pensamento de Marx em relação à questão colonial, como apontaremos adiante, não se pode desconsiderar que, durante o processo de escrita de *O Capital* até o final de sua vida, várias dessas ambiguidades foram substituídas por posições anticolonialistas, antiescravagistas e anti-imperialistas cada vez mais consequentes, pois alinhadas a seu internacionalismo proletário.

As tradições marxistas da III e IV Internacionais, por terem sido forjadas no processo de uma revolução socialista num dos elos débeis do capitalismo, se depararam com o problema político e teórico de como caracterizar as formações sociais de origem colonial e submetidas à dominação imperialista da era do capital financeiro e monopolista. Não se tratava de uma pura questão de teoria, pois do modo correto de encarar tais formações sociais dependiam justamente as decisões sobre quais os caminhos de aprofundamento das revoluções democrática, ainda dentro dos marcos da ordem, e socialista, já num estágio mais avançado de destruição da sociedade capitalista e de construção do comunismo.

A revolução nos países de origem colonial e imperializados seria democrático-burguesa, nacional-democrática ou socialista? Não poderia haver uma resposta única para

---

[1] Doutor em Sociologia e professor da UFRB.

[2] Doutora em Serviço Social e professora da UFRB.

a pergunta, pois cada realidade demandava, numa frase lapidar de Lênin, uma “análise concreta da situação concreta”. O certo, contudo, é que o problema assim posto exigia o exame particular da existência simultânea de diferentes realidades históricas, ou de como o próprio capitalismo se servia de outras formas de exploração e dominação não capitalistas, a fim de expropriar e se apropriar de uma massa cada vez maior de mais-valia. As formações pré-capitalistas traçadas em linhas muito gerais por Marx não teriam ficado no passado, mas foram absorvidas e selecionadas pelo modo de produção capitalista agora hegemônico.

Nesse sentido, partindo-se do pressuposto que as primeiras formulações teóricas a esse respeito podem ser buscadas nos escritos de Marx e Engels sobre o colonialismo, procurou-se realizar um esforço de recuperar suas orientações políticas diante da necessidade de incorporar os dinamismos das formações sociais não-ocidentais e colonizadas na compreensão dos movimentos de expansão do mercado mundial e, conseqüentemente, do próprio desenvolvimento do modo de produção capitalista. A própria gênese de *O Capital* (1867), em especial as passagens sobre a acumulação primitiva, seria inconcebível sem que Marx tivesse se debruçado sobre a questão colonial.

As investigações de Marx e Engels sobre o colonialismo detinham o propósito mais amplo de apontar caminhos para a construção conjugada das táticas e estratégias da revolução socialista na Europa ocidental e das revoluções anticoloniais nas regiões submetidas ao poderio político, militar e econômico das nações imperialistas.

Uma das teses centrais aqui sustentadas é a de que a *magnum opus* do marxismo – uma obra por excelência inacabada devido à persistência de Marx em revisar seus passos teóricos e metodológicos toda vez que novas determinações históricas eram impostas pela dinâmica própria dos movimentos revolucionários, sendo essa, talvez, uma das razões para a não conclusão dos livros segundo e terceiro de *O Capital* – não pode ser apreendida em suas múltiplas e ricas dimensões sem que se leve em conta as mudanças de orientação dos dois pensadores quanto à questão colonial. Marx e Engels mudaram de posições quanto à maneira de considerar o colonialismo e tais reviravoltas se devem à necessidade de enriquecer a reconstrução do concreto com a incorporação de novas determinações históricas.

O presente tema, por si só, revela um caráter altamente complexo e inesgotável. Por isso a discussão terá como foco a maneira como Marx e Engels desenvolveram uma concepção multilinear de história e enriqueceram a dialética marxista, a partir de suas preocupações constantes – na qualidade de teóricos e dirigentes revolucionários da Associação Internacional dos Trabalhadores – com os problemas postos para a estratégia

da revolução socialista nas nações de maior desenvolvimento capitalista pela emergência cada vez mais premente (e, portanto, de solução inadiável em se tratando da luta internacionalista dos trabalhadores) da questão política do colonialismo nos países da Ásia, África, América Latina e nas demais regiões periféricas da Europa. Na concepção de ambos, o capitalismo e o colonialismo estavam inextricavelmente imbricados, não se podendo derrotar um sem atacar o outro. Ao abrir margem para se refletir teórica e politicamente sobre a incorporação pelo processo de valorização do capital de outras formas políticas de exploração, não especificamente capitalistas, a exemplo da servidão e do escravismo, a dialética marxista poderá da mesma maneira se enriquecer pela assimilação de perspectivas revolucionárias que não possuem a *classe* como eixo exclusivo de radicalização, como nos casos das lutas antirracistas e das diversas expressões do movimento negro. A categoria sociológica de raça – tal como a entendemos hoje, com o nível de refinamento político e teórico que permite elucidar sua dimensão estrutural, específica e autônoma, embora articulada à classe – não se encontra em Marx, porém o método dialético foi incorporado por intelectuais e pensadores marxistas no combate ao racismo e outras formas de opressão colonialistas. A própria questão racial não foi estranha a Marx, como bem demonstra o cientista político Kevin B. Anderson (2019). Dentre os marxistas antirracistas, talvez o nome mais conhecido seja o de Frantz Fanon e, no caso brasileiro, o de Florestan Fernandes (2017) se caracteriza pela perspectiva socialista de combinar luta de raças e de classes.

O presente capítulo está dividido em três partes. Na primeira delas, será abordado o modo como Marx e Engels se aproximaram da questão colonial a partir do ano de 1850 até inícios da década posterior. Trata-se de um contexto de crescentes invasões da Índia motivadas pelos interesses imperialistas da Inglaterra. O objetivo desta parte será indicar as primeiras formulações de Marx e Engels sobre o colonialismo. Apesar de tais escritos denunciarem as mazelas causadas pela invasão colonial e, ao mesmo tempo, enfatizarem as lutas dos povos colonizados para revolucionarem suas próprias sociedades, os dois pensadores enxergavam um caráter positivo na incorporação das formações sociais e econômicas pré-capitalistas agora colonizadas ao mercado capitalista mundial e à civilização burguesa nascida da expansão imperialista das nações europeias ocidentais. Um dos exemplos disso seriam os elementos de progresso apontados por Marx no caso da colonização inglesa da Índia. Essa posição ambígua daria margem a reiteradas acusações de “eurocentrismo” contra Marx e Engels. Em que pese a pertinência de tais críticas, muitas vezes expressas com objetivos ideológicos de des caracterização do materialismo histórico, em termos teóricos e metodológicos elas não foram capazes de invalidar a possibilidade de interação entre dialética marxista, reconstrução concreta das formações coloniais e as lutas políticas dos povos colonizados.

Na segunda parte, será abordado o modo como Marx e Engels romperam com suas formulações anteriores sobre o colonialismo à luz de reflexões mais aprofundadas sobre as características de formações sociais não especificamente capitalistas (ou pré-capitalistas) e de tipo oriental, a exemplo dos casos da Irlanda e da Rússia. No momento de redação dos manuscritos que ficaram conhecidos como os *Grundrisse* em fins da década de 1850, ao se debruçar mais detidamente sobre as formações não capitalistas, Marx irá transformar, de maneira a enriquecê-la, a concepção altamente original de evolução histórica multilinear já antes esboçada em *A ideologia alemã* (1845-46). Essa representa a fase mais rica dos escritos de Marx sobre o colonialismo, rompendo inclusive com a visão positiva anterior da incorporação das formações não capitalistas aos dinamismos do mercado mundial.

Por fim, a terceira parte irá tratar da questão do método como uma tentativa de amarrar as considerações teóricas anteriores com a proposta marxista de análise e transformação revolucionária dos países capitalistas dependentes e de origem colonial, em combinação com a revolução socialista dos países capitalistas mais desenvolvidos. Trata-se, na verdade, de evitar as dualidades entre centro e periferia tão comuns aos enfoques da sociologia funcionalista sobre o processo de modernização de nações eufemisticamente tidas como emergentes ou em desenvolvimento, a fim de contribuir para o debate da perspectiva marxista nas ciências sociais contemporâneas sobre a recomposição atual da dominação capitalista em escala mundial sob formas renovadas de imperialismo e de nexos coloniais de dependência. Nesta parte do trabalho as questões da dialética marxista serão desenvolvidas em torno de suas possibilidades de aproximação com a luta antirracista. Aqui serão sinalizadas as contribuições de Florestan Fernandes referentes à necessária articulação entre lutas de raças e de classes.

### **Marx e a questão colonial: anos 1850**

Os escritos de Marx e Engels sobre o colonialismo não podem ser vistos como uma tentativa teórica, tal qual foi realizada em *O Capital* no que concerne ao modo de produção capitalista, de reconstrução concreta das feições particulares e específicas das formações sociais não-ocidentais e colonizadas. Na sua maioria, são artigos redigidos em épocas distintas e com objetivos políticos imediatos os mais variados possíveis. Apesar disso, eles constituem fontes importantes para a elaboração das ideias de Marx sobre a expansão do mercado mundial e o desenvolvimento do capitalismo. Esses textos, portanto, não podem ser tomados de maneira uniforme, pois eles apresentam sensíveis

mudanças de perspectiva no próprio transcorrer das observações de Marx sobre as lutas e movimentos sociais na Europa e em outras regiões continentais. Não será propósito deste artigo apontar qual seria esse conjunto de alterações nas análises de Marx e Engels sobre o colonialismo, tarefa que demandaria um esforço de investigação mais detalhado e sistemático que por ora não estamos em condições de empreender<sup>[3]</sup>, mas simplesmente de evidenciar uma ruptura política e teórica na maneira mesma de abordar e interpretar o processo da colonização europeia de outros povos. Essa ruptura pode ser compreendida com maior propriedade quando são contrapostas as primeiras considerações de Marx, avançadas no começo da década de 1850, sobre a colonização inglesa da Índia, de um lado, com as suas reflexões bastante posteriores sobre a comuna camponesa na Rússia, produzidas entre fins da década de 1870 e o ano de sua morte em 1883<sup>[4]</sup>, de outro. O objetivo do presente tópico será, enfim, o de relacionar tais considerações sobre o colonialismo na Índia com a concepção de evolução histórica em Marx, acusada de eurocêntrica e, inclusive, de racismo quando a ela se associa acriticamente a ideia do caráter positivo e civilizatório da expansão capitalista em direção a outros povos<sup>[5]</sup>. Não se considera, a esse respeito, que a ideia de civilização em Marx não é necessariamente positiva, pois ela pode implicar, no caso do modo de produção capitalista, a reprodução da barbárie.

A atenção de Marx se voltou com maior força para a questão colonial após a vitória da contrarrevolução no continente europeu entre os anos de 1848 e 51. Como aponta Alberto Díaz na introdução à coletânea de escritos de Marx e Engels sobre o colonialismo, “depois do fracasso das revoluções europeias de 1848-49, o teatro principal das lutas internacionais se traslada para a Ásia, continente que assistia a mudanças históricas de grande importância” (DÍAZ, 1973, p. I). Isso explica em parte porque existe maior abundância de material sobre a Ásia em comparação com a África e América Latina. Em face de sociedades tão distintas das nações europeias em suas formas de organização da política, do Estado, da economia e da vida cultural, como reagiram inicialmente Marx e

[3] Um dos passos da nossa pesquisa ainda em andamento será analisar o conjunto de escritos contidos em Karl Marx e Friedrich Engels (1973). Por ora serão apresentadas apenas algumas hipóteses provisórias de trabalho.

[4] Aqui se está seguindo, como ponto de partida, as indicações de análise aproveitadas da leitura do artigo de Pedro Leão da Costa Neto, “A ideia de história e de Oriente no último Marx” (COSTA NETO, 2008).

[5] O livro de Carlos Moore, *O marxismo e a questão racial: Karl Marx e Friedrich Engels frente ao racismo e à escravidão* (2010), tece as críticas mais duras e ácidas contra os supostos eurocentrismo e racismo de Marx e Engels. O autor sugere, ainda, aproximações entre a ideia de supremacia da raça branca, ariana, o fascismo e o marxismo, como se Marx e Engels fossem, de algum modo, precursores do nazismo na Alemanha! Na verdade, as concepções de história, de teoria e método em Marx não são trabalhadas pelo autor, reduzindo-se o argumento à acusação fácil de que os fundadores do materialismo histórico absorveram as opiniões racistas e eurocêntricas da Europa do século XIX. Para uma relativização da presença de uma perspectiva eurocêntrica em Marx, ver José Aricó (1982).

Engels diante da colonização de outros continentes? Para eles, já no *Manifesto comunista* (1848) a colonização era um dos fatores que impulsionava o desenvolvimento capitalista, em especial pela expansão do mercado mundial. Em outros termos, as nações bárbaras seriam meramente arrastadas pelo progresso do capitalismo. “[...] a burguesia arrasta na torrente da **civilização** a todas as nações, até as mais **bárbaras**” (MARX E ENGELS, 1973 [1848], p. 4; *grifos nossos*). No caso da Índia, por exemplo, e referências semelhantes podem ser encontradas em relação à China, México, Argélia etc., apesar de reconhecerem e muitas vezes condenarem a violência da exploração colonial, o próprio colonialismo era visto como um fator de progresso da civilização. Muitos críticos utilizam justamente tais passagens para acusar o marxismo de ser evolucionista e de, em certo sentido, ter dado algum suporte à expansão imperialista europeia. Dado que essa visão parece reproduzir, à primeira vista, a noção evolucionista de que as nações mais adiantadas serviriam de modelo e iriam arrastar os povos mais atrasados para seu mesmo patamar civilizatório, ao sustentar tal concepção, Marx e Engels, bem como outros marxistas posteriores, teriam supostamente contribuído para alimentar as justificativas ideológicas do imperialismo europeu para a subjugação de outros povos. No caso de Marx, contudo, o que estava em jogo não era exatamente a negação ou aprovação moral do colonialismo, o qual chegou a condenar moralmente em diversas ocasiões, pois se tratava de um processo histórico já em curso de graves repercussões na história mundial. Sua preocupação, ao contrário, era perceber como tais transformações do modo de vida dos povos colonizados, e aqui a Ásia está sendo tomada como um exemplo da visão de Marx no início da década de 1850, iriam alterar os quadros gerais da compreensão do mundo capitalista moderno ou de como as transformações num dos rincões do planeta iriam produzir mudanças políticas em outro. Apesar do caráter concreto de sua reconstrução histórica da expansão internacional do capitalismo, Marx apela a uma imagem de inspiração hegeliana quando se refere a um “instrumento inconsciente da história”:

Bem é verdade que, ao realizar uma revolução social na Índia, a Inglaterra atuava sob o impulso dos interesses os mais mesquinhos, dando provas de verdadeira estupidez na forma de impor esses interesses. Porém não se trata disso. Do que se trata é saber se a humanidade pode cumprir sua missão histórica sem uma revolução profunda do estado social da Ásia. Se não pode, então, e apesar de todos os seus crimes, a Inglaterra foi o instrumento inconsciente da história ao realizar tal revolução (MARX, 1973 [1853], p. 30).

Soa estranho Marx falar da humanidade em termos tão gerais, principalmente quando estamos acostumados com seu poder de alcançar a concretude histórica, valendo-se sempre de sua rigorosa dialética materialista. O fato, contudo, é que o próprio Marx recorreu à dualidade hegeliana, de teor etnocêntrico, entre “povos sem história” e “povos históricos”, isto é, entre povos que permaneciam estacionários em suas formações sociais – cujos modos de produção seriam mais resistentes à separação entre o produtor direto, de um lado, e seus meios de produção, de outro, uma das premissas necessárias para a constituição histórica das categorias capital e trabalho, como no caso do modo de produção asiático – e povos que desenvolviam suas potencialidades históricas por terem liberado o trabalho das relações sociais (a exemplo do apego à terra como *locus* de relações comunitárias ou da subordinação ao senhor feudal) que impediam seu pleno desenvolvimento, como seria o caso dos países capitalistas. 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. Nessas passagens Marx não foi completamente consequente com seu próprio método. Isso talvez tenha conduzido muitos críticos apressados a classificarem a concepção de história de Marx e Engels de maneira unilateralmente evolucionista, cujo único modelo de sociedade seria a europeia ocidental, que passaria a ser tomado então como um parâmetro universal para medir o grau de civilização e progresso de todas as demais nações da Ásia, África e América Latina.

Não se costuma considerar, nas críticas às posições de Marx sobre o colonialismo, a sua sensibilidade para apanhar as possibilidades de revolução dos povos colonizados. Nesse sentido, o que haveria de mais fundamental nas considerações de Marx sobre o colonialismo nesse momento particular seria o vínculo estabelecido entre colonização e desenvolvimento capitalista, o qual se faz necessário para aprofundar o conhecimento das condições históricas em que se processou de forma violenta a acumulação primitiva de capital. Haveria, portanto, desde o início da era capitalista uma simbiose entre colonização e capitalismo, sendo o corolário político disso que a luta anticapitalista/socialista deveria também incorporar as lutas dos povos colonizados. Essa é a razão do entusiasmo do próprio Marx pelos germes de uma revolução social na China. Escrevendo sobre a China em 1850, iria dizer:



O país estava na iminência de uma catástrofe e ainda se encontra sob a ameaça de uma revolução violenta. Porém, o que é pior, tem aparecido no seio do povo pessoas que assinalam a miséria de uns e a riqueza de outros, que exigem uma distribuição diferente da propriedade privada. [...] resulta alentador que em oito anos os tecidos ingleses tenham empurrado o mais antigo e imperturbável Império da terra aos umbrais de um cataclismo social que, seja como for, terá importantíssimas consequências para a civilização. Quando em sua iminente fuga através da Ásia nossos reacionários europeus chegarem por fim à muralha da China, às portas que conduzem à fortaleza da arquirreação e do ultraconservadorismo, quem sabe se não encontrarão ali a inscrição: *Republique Chinoise/Liberté, Egalité, Fraternité* (MARX, 1973, p. 6).

Além disso, desde *A ideologia alemã* (1845-46) Marx e Engels assumem uma concepção de evolução histórica que não seria unilinear, mas multilinear e aberta a alternativas, com avanços e possibilidades de retrocessos. Em outras palavras, não se trata de uma abordagem fatalista ou inexorável da história. Nesse sentido, não seria razoável afirmar que a presença de certa perspectiva eurocêntrica em Karl Marx seja capaz de invalidar sua concepção de história ou mesmo de torná-la pouco propícia, teórica e politicamente, à compreensão das particularidades e especificidades dos objetivos das lutas históricas dos povos de outras formações sociais, não ocidentais capitalistas, de tipo oriental, pré-capitalistas ou colonizadas. A tese aqui defendida pode ser assim resumida: embora haja problemas na visão de Marx sobre o colonialismo com a presença de elementos eurocêntricos, isso não se constitui como uma parte essencial e indissociável das conquistas teóricas do materialismo histórico ou dos horizontes revolucionários da dialética marxista. A ideia de progresso assumida em sua concepção de história dificilmente poderia deter uma total afinidade com a noção de um progresso unilinear como a dos evolucionistas do século XIX, pois uma de suas críticas aos economistas clássicos eram de que estes últimos, em especial Adam Smith e David Ricardo, julgavam as sociedades não capitalistas pelas leis eternas do mercado. Para Marx, cada formação social deveria ser analisada concretamente em conformidade com suas particularidades. No entanto, ao reconsiderar a questão colonial em termos de suas vinculações com a revolução socialista nas nações europeias de desenvolvimento capitalista acelerado e aproximar tal reflexão de suas investigações mais específicas sobre as formações que antecedem o modo de produção capitalista nos *Grundrisse* (1857-58), não apenas sua perspectiva de evolução histórica multilinear se tornará mais evidente, como também os horizontes metodológicos de uma análise mundial entre colonialismo e capitalismo começam a ser esboçados. Em traços gerais, a próxima parte do trabalho indicará alguns elementos da contribuição original de Marx para se pensar as relações entre o desenvolvimento capitalista e as lutas anticoloniais.

## Marx e as revoluções anticoloniais

O estudo da situação colonial foi fundamental para que Marx desvendasse aspectos fundamentais do modo de produção capitalista. Sem considerar o mundo colonizado, Marx não teria compreendido os mecanismos de acumulação primitiva de capital, de expansão e desenvolvimento do mercado capitalista em escala mundial. Mas não foi apenas em termos teóricos de investigação do capitalismo que a focalização da questão colonial teve importância para Marx. Na verdade, esse tema se relacionava com a definição da estratégia da revolução socialista na Europa. Após a vitória da contrarrevolução, representada pelo golpe de Estado de Luís Napoleão em 1851, e consequente refluxo dos movimentos democráticos radicais agora acompanhados da novidade de uma participação histórica significativa do proletariado em processo político de constituição como classe, Marx passaria então a se dedicar a examinar as causas que barraram a ascensão revolucionária das camadas populares, apontando a expansão colonial como um de seus prováveis motivos. A violência colonialista seria parte constitutiva do próprio modo de produção capitalista e, caso o colonialismo venha a sufocar definitivamente a liberdade de outros povos, a própria revolução socialista nos países de desenvolvimento capitalista mais avançado da Europa também estaria ameaçada. Em carta a Friedrich Engels escrita em outubro de 1858, ele iria dizer:

A missão particular da sociedade burguesa é o estabelecimento de um mercado mundial, ao menos em esboço, e da produção baseada em dito mercado. Como o mundo é redondo, isto parece ter sido completado com a colonização da Califórnia e Austrália, e com a abertura da China e Japão. O difícil para nós é isto: no continente, a revolução é iminente e assumirá imediatamente um caráter socialista. *Não estaria destinada a ser sufocada neste pequeno rincão, tendo em conta que num território muito maior o movimento da sociedade burguesa está, todavia, em ascensão?* (MARX, 1973, p. 297; grifos nossos).

O pequeno rincão do mundo, a Europa Ocidental, poderia ser sufocado caso revoluções socialistas vitoriosas não estivessem acompanhadas, simultaneamente, de mudanças democráticas entre as nações e povos colonizados. Marx começa a perceber, ao mesmo tempo, um fenômeno dos mais recorrentes na disseminação do capitalismo em escala mundial, que é o desenvolvimento desigual e combinado entre as colônias e as metrópoles, entre os centros e as periferias. Isso deslocava, em parte, o foco da revolução para os povos colonizados ou de estrutura social pré-capitalista, cujas potencialidades revolucionárias não estariam mais subordinadas às lutas socialistas dos centros capitalistas mais avançados. Como argumenta um dos importantes estudiosos das relações entre Marx e a América Latina:

Da análise das consequências da dominação inglesa na Índia, e da sua penetração econômica e política na China, Marx aventava a possibilidade, gerada pela colonização, de uma revolução no mundo colonial que, diferentemente do que se preconizava até 1848, já não depende da ação política revolucionária das classes populares metropolitanas e que, por outro lado, condiciona de maneira decisiva tanto o desenvolvimento do capitalismo nos países centrais como o desencadeamento, na Europa, da revolução proletária (ARICÓ, 1982, p. 52-53).

Isso torna compreensível o crescente interesse de Marx, ao longo das décadas de 1860 e 70, pela questão colonial irlandesa e pelas lutas de libertação nacional de povos subjugados pelas nações imperialistas do Ocidente. A esse interesse, por seu turno, correspondem mudanças na orientação dos caminhos da revolução:

[...] 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).

Tais convicções estiveram certamente na base da reviravolta do pensamento de Marx em direção ao estudo das sociedades pré-capitalistas ou de tipo oriental, com especial ênfase na Rússia, pois tais sociedades deveriam ser estudadas em suas especificidades e particularidades históricas, a fim de desvendar suas próprias leis de desenvolvimento, as quais não poderiam ser reduzidas às leis de desenvolvimento do modo de produção capitalista, tais como foram investigadas a partir da situação particular da Inglaterra. Em relação ao caso russo, inclusive, Marx chega a perceber o potencial revolucionário do campesinato e das estruturas comunitárias de compartilhamento da terra numa provável transformação socialista da Rússia czarista. A história não teria um caminho único e, diante de determinadas circunstâncias nacionais e mundiais, poderia queimar a própria etapa capitalista via modelos de desenvolvimento não capitalistas, como chegou a sugerir em seu debate com os populistas russos<sup>[6]</sup>. A concepção de história em Marx alcança toda sua riqueza como uma perspectiva multilateral, em que as diversas formações sociais assumem suas próprias leis de desenvolvimento, as quais devem ser analisadas

---

[6] Ver o elucidativo artigo de Andrzej Walicki (1984).

em suas características concretas e específicas<sup>[7]</sup>. Os estágios históricos anteriores ao capitalismo legaram múltiplas possibilidades à evolução histórica e os próprios caminhos do modo de produção capitalista se mesclam com os dinamismos e estruturas de outras relações sociais de produção. A negação do fatalismo histórico sob a forma de uma filosofia da história supra-histórica por Marx o teria conduzido, nesse sentido, a não reproduzir mecanicamente as descobertas teóricas e políticas contida em *O Capital* de forma indiscriminada para todo e qualquer tipo de sociedade. O seu método dialético, por tais razões, procurava apanhar o concreto em suas múltiplas dimensões e nas suas especificidades históricas. A validade geral de suas categorias como *valor*, *mais-valia* etc., depende justamente do esforço, pela reconstrução das necessárias mediações, alcançar o real concreto.

É fato, porém, que Marx leu e anotou os grandes nomes da *antropologia evolucionista* de sua época, dentre os quais Lewis Henry Morgan, John Budd Phear, Sir Henry Sumner Maine e Sir John Lubbock. Tais leituras foram realizadas abundantemente nos anos de 1880, 1881 e 1882, tendo continuado com os estudos etnológicos até o ano de sua morte, em 1883, como explica Lawrence Krader em sua minuciosa e erudita introdução a *Los apuntes etnológicos de Karl Marx* (KRADER, 1988, p. 1). Para os críticos mais apressados, isso seria um sinal de aceitação acrítica do evolucionismo cultural. Nada menos exato. Além dos manuscritos etnológicos de Marx estarem diretamente vinculados a seu interesse pelo colonialismo, seu processo de trabalho intelectual correspondia sempre a uma apropriação original das ideias e livros que julgava importantes. “Os livros mudavam realmente no processo a que os submetia o trabalho de Marx e já não podemos ler aqueles autores como o teríamos feito sem conhecer os trabalhos de Marx” (KRADER, 1988, p. 2). Isso porque Marx costumeiramente se servia da crítica de autores que considerava fundamentais para desenvolver suas próprias ideias. Nesse caso em particular, o essencial de sua concepção de história já teria sido construído em todo o conjunto de seus escritos anteriores. Marx não leu os autores evolucionistas a partir de uma perspectiva evolucionista, mas de seu próprio ponto de vista, ou seja, de sua concepção materialista da história embasada na inversão da dialética hegeliana.

Embora exista uma perspectiva de evolução histórica em Marx, ela não pode ser tomada em termos evolucionistas. Em primeiro lugar, porque eram sempre situados os movimentos de idas e vindas das lutas de classes, as continuidades e descontinuidades. Ao ler os clássicos da antropologia de sua época, Marx estava mais interessado nos

---

[7] Para um aprofundamento da concepção de história em Marx na linha aqui apontada, ver: a introdução de Eric Hobsbawm (1991). A referida introdução constitui uma das melhores explicações da concepção multilinear de história.

exemplos da variabilidade e diversidade humanas da vida em sociedade, a fim de provar que nada permanece eterno e tudo se transforma historicamente. Em outras palavras, esse diálogo com o evolucionismo envolve elementos simultâneos de aceitação e recusa. “Marx aceitou ideias evolucionistas, mas também se opôs energeticamente a elas” (KRADER, 1988, p. 6). Em segundo, além de não considerar a civilização como algo necessariamente positivo, mas violento e contraditório, as ideias de fatalidade ou determinismo histórico e a de um progresso teleológico eram totalmente estranhas ao pensamento de Marx. Isso o afasta dos evolucionistas. A própria *práxis* revolucionária lhe servia para se distanciar de tais abstrações históricas. As lutas de classes poderiam conduzir a caminhos alternativos, a depender das derrotas e rearranjos das forças sociais. O socialismo não seria, nesse sentido, fruto da evolução humana, mas da possibilidade política de se organizar as classes trabalhadoras e camadas populares contra a exploração capitalista.

### **Luta antirracista e método dialético**

A questão política central que nos motivou a escrever o presente trabalho diz respeito aos choques entre setores do movimento negro e as tradições marxistas brasileiras. Se, de um lado, aqueles setores acusam com razão as vertentes historicamente hegemônicas das esquerdas comunista e socialista no Brasil de considerarem o racismo como mero epifenômeno das relações de classe e, por isso, secundarizarem a luta antirracista ou muitas vezes a negligenciarem completamente e, de outro, o fato de tais tradições marxistas terem se demonstrado reducionistas quanto à compreensão do racismo como uma realidade estrutural do capitalismo, isso não significa que, dentro do marxismo e do próprio pensamento de Marx, a questão racial não tenha sido problematizada e motivado reflexões originais. O objetivo desta seção será realizar um balanço geral de como a questão foi enfrentada pelo marxismo, levando em conta seus diálogos com os movimentos negros e as lutas anticoloniais. Nossa tese é a de que não há qualquer incompatibilidade entre a luta antirracista e o método dialético. Ao contrário, se a dimensão racial não for seriamente incorporada nos estudos das formas de dominação imperialistas contemporâneas, a reconstrução da totalidade histórico-concreta se torna incompleta e essa análise política não merece ser chamada de marxista. Os prejuízos para uma luta política anticapitalista, socialista, com base num amplo movimento de massas seriam gritantes, por exemplo, numa sociedade como a brasileira, em que o racismo se manifesta como realidade estrutural. Na própria interpretação da história do capitalismo em nível mundial, o racismo se apresenta como uma determinação fundante e necessária para se compreender as formas de exploração e dominação colonialistas e capitalistas.

Seria uma grave falha de anacronismo histórico atribuir a Marx a noção de raça tal como foi desenvolvida nas batalhas dos movimentos negros e como a entendemos hoje. Isso não quer dizer, contudo, que a questão negra estivesse ausente de seus escritos. Nas análises de Marx sobre a Guerra de Secessão nos Estados Unidos (1861-1865), como bem demonstrou Kevin B. Anderson (2019) por meio de exame minucioso de uma vasta documentação, Marx assumiu uma posição abolicionista radical, inclusive criticando as hesitações de Abraham Lincoln e percebendo as conexões entre a escravidão e a própria expansão do capitalismo. Seria impossível reconstruir toda a argumentação de Anderson contida no terceiro capítulo de seu livro *Marx nas margens*, intitulado “Raça, classe e escravidão: a Guerra Civil como Segunda Revolução Americana”, por isso recorreremos a duas citações de Marx recolhidas pelo autor apenas como uma breve ilustração. Revelando compreensão da relação entre o modo de produção escravista nos Estados Unidos e o capitalismo inglês, dirá Marx num artigo escrito para o jornal *Tribune* em 14 de outubro de 1861:

Enquanto as manufaturas inglesas de algodão dependerem de algodão produzido por escravos, pode-se afirmar com razão que elas se baseiam em uma dupla escravidão, a escravidão indireta do homem branco na Inglaterra e a escravidão direta do homem negro do outro lado do Atlântico (MARX *apud* ANDERSON, 2019, p. 154)

A exploração de tipo especificamente capitalista, baseada na extração de mais-valia, a que Marx chama de “escravidão indireta do homem branco na Inglaterra” possui vínculos de determinação dialética com a “escravidão direta do homem negro” nos estados sulistas. Em outras palavras, para Marx a análise concreta das formações sociais revelava que o capitalismo mais avançado da época, o da Inglaterra, se servia de outras formas de exploração não especificamente capitalistas, como a escravidão. Trata-se de um sinal evidente de que Marx estava atento às particularidades históricas e de que um capitalismo em estado puro, baseado na relação exclusiva entre capital e trabalho, só existe no campo da ficção teórica e representa mais uma postura idealista e metafísica do que propriamente materialista. O próprio Marx considerou a escravidão uma “categoria econômica de importância fundamental” (MARX *apud* ANDERSON, 2019, p. 143) e, por isso, dentre outras razões, passou a aventar a possibilidade de uma “revolução escrava” no Sul dos Estados Unidos (ANDERSON, 2019, p. 146). Por outro lado, Marx também irá perceber as linhas de divisão racial em situações históricas concretas como no caso dos Estados Unidos, afetando todo o país e não apenas os estados sulistas. Num artigo escrito para *Die Presse*, “A Guerra Civil nos Estados Unidos”, irá revelar como o racismo se erigia como um dos fundamentos do capitalismo norte-americano:

O sistema escravista infectaria toda a União. Nos estados do norte, onde a escravidão dos negros era impraticável, a classe trabalhadora branca seria rebaixada ao nível da servidão. Isso estaria de acordo com o princípio, proclamado aos quatro ventos, segundo o qual somente certas raças eram capazes de serem livres, e que, como no Sul o verdadeiro trabalho é a parte que cabe ao negro, então no Norte é a parte que cabe ao alemão e ao irlandês, ou seus descendentes diretos (MARX *apud* ANDERSON, 2019, p. 152).

Os refinamentos teóricos da categoria política e sociológica de raça viriam historicamente muito mais tarde e, nisso, podemos dizer que os movimentos negros foram decisivos para influenciar os trabalhos nas ciências sociais contemporâneas. Apesar de considerarmos que em Marx a questão negra está presente, não se pode realizar uma leitura buscando nele a nossa compreensão atual do racismo como um fenômeno estrutural e, por isso, o marxismo deve se valer de um diálogo autêntico, solidário e de via de mão dupla com os movimentos negros, respeitando sua autonomia e aderindo a suas lutas. As categorias históricas de Marx presentes em *O Capital* – como *valor*, *mais-valia*, *trabalho*, *capital* etc. – continuarão a ser fundamentais enquanto persistir o modo de produção capitalista, mas o que interessa para a luta política seriam as formas concretas como tais categorias se manifestam nos contextos particulares e como nos ajudam a reconstruir as formações socioeconômicas específicas, com o objetivo de apontar os caminhos para a organização popular das forças sociais potencialmente revolucionárias, anticapitalistas e socialistas. De um ponto de vista marxista, não há qualquer problema em considerar raça como um dos eixos fundantes das formas de exploração/dominação capitalista, a não ser que estejamos mais interessados em defender um purismo metafísico da relação entre capital e trabalho. No esforço de reconstrução do concreto no pensamento, como diria Marx, as várias dimensões do real devem ser mobilizadas, sendo a relação capital/trabalho uma abstração que, por seu caráter fundamental, deve ser articulada com determinações cada vez mais concretas e, no próprio exame do capitalismo em escala mundial, a divisão racial do trabalho seria um elemento crucial para se entender a imbricação entre o colonialismo e a exploração assalariada moderna. A atitude de considerar como ecléticos, pós-modernos, fragmentários ou como subordinados a pautas de luta por meras questões identitárias, os esforços marxistas de incorporar categorias como raça e gênero é que seria uma postura antimarxista. Como forma de dominação e exploração, o racismo está imbricado nas relações de exploração capitalista e, nesse sentido, o exame minucioso das formas de dominação e exploração racistas seriam essenciais para a construção de uma perspectiva socialista consequente, capaz de sintetizar em sua estratégia de longo prazo as lutas contra distintos tipos de opressão e violência política.

Não sendo incompatível com a luta antirracista, o método dialético nos permite incorporar a categoria raça como fundamental. A perspectiva de história que procuramos associar a Marx antes esboçada, por seu caráter aberto e flexível, possibilita essa aproximação entre luta de raças e de classes – tarefa essa que já vem sendo realizada por pensadoras e pensadores revolucionários, marxistas ou não, ligados diretamente às lutas anticoloniais ou a situações de existência específicas do capitalismo dependente. O balanço que ora passamos a apresentar não pretende ser exaustivo e os limites de nossos conhecimentos podem nos levar a deixar de fora nomes imprescindíveis para o presente debate. Ao mesmo tempo, focalizaremos principalmente as autoras e autores que mais têm contribuído para desvelar a complexa teia da dominação racista na sociedade capitalista, restringindo em grande medida a exposição ao terreno nacional brasileiro. As referências clássicas aqui servem como identificação das principais obras de reflexão política, filosófica e sociológica que influenciaram as visões de mundo dos militantes dos movimentos negros. O Brasil conta, entretanto, com intelectuais negras e negros que possuem grande influência nos debates teóricos sobre o racismo, a exemplo de Lélia González, Abdias Nascimento, Kabengele Munanga, dentre outros. Duas obras fundamentais, que se caracterizam pelo diálogo entre marxismo, anticolonialismo e revolução negra, são as de Frantz Fanon, *Os condenados da terra* (2005), publicada pela primeira vez em 1961, e a de C. L. R. James, *Os jacobinos negros: Toussaint L'Overture e a revolução de São Domingos* (2000 [1938]), livro escrito originalmente nos anos 30 do século passado. Elaborando suas ideias no contexto da luta de libertação nacional argelina, Fanon dialoga nitidamente com as tradições revolucionárias do marxismo para traçar o papel do campesinato do Terceiro Mundo no combate ao imperialismo. O epicentro da revolução se desloca para os povos colonizados, mas já antes dele Lênin teria apontado as potencialidades de rupturas revolucionárias nos elos débeis do sistema capitalista internacional.

No caso de Cyril Lionel Robert James, nascido na antiga colônia inglesa de Trinidad e Tobago, a análise da primeira revolução negra, ocorrida em São Domingos (hoje Haiti) logo após a Revolução Francesa, se mescla com suas inclinações marxistas. C. L. R. James foi membro do Comitê Executivo da IV Internacional, trotskista, do *World Party of Socialist Revolution*. Ao mesmo tempo, foi um defensor do nacionalismo pan-africano e escreveu, dentre outros, um livro intitulado *Nkrumah and the Ghana Revolution* (1977). Seus horizontes políticos estavam voltados, em meados do século XX, para as lutas de libertação nacional nos países do continente africano. São inegáveis as influências e o diálogo original com o marxismo em sua obra clássica, *Os jacobinos negros*. O colonialismo e o racismo não foram combatidos pela Revolução Francesa, mesmo em seus setores mais



radicais. A *liberdade, igualdade e fraternidade* só foram estendidas a uma parcela muito diminuta da humanidade, a que tirava proveito da violência e espolição colonialistas. Ou seja, isso quer dizer que não foi contra o marxismo, mas em diálogo crítico com as ideias dessa corrente internacionalista do movimento proletário, que ideias anticolonialistas, pan-africanistas e antirracistas foram forjadas a partir das experiências concretas de luta dos povos do Terceiro Mundo.

Alguns nomes e exemplos poderiam ser citados, como os de Ho Chi Minh no Vietnã e o de Amílcar Cabral em Guiné Bissau, dentre vários outros<sup>[8]</sup>. A lista seria muito extensa para que possamos discutir em profundidade. Por isso nos limitaremos a apresentar algumas referências importantes do pensamento antirracista brasileiro que ajudariam o marxismo em fortalecer a proposta política de combinar luta de raças e de classes. Em seguida, discutiremos brevemente algumas contribuições dentro do marxismo brasileiro que procuram incorporar a questão racial e a perspectiva da luta de classes. Autora e autor de interpretações do Brasil, dissidentes das visões consagradas e canonizadas pelo universo acadêmico, são respectivamente Lélia González e Abdias Nascimento. Nos marcos do feminismo negro, a filósofa Lélia González pode ser considerada, no conjunto de sua produção intelectual e atuação política, autora de uma nova interpretação do Brasil em que as marcas do racismo e do sexismo seriam os marcos de referência para a reconstrução das teias complexas da opressão que combinam a um só tempo gênero, raça e classe. Fundamentais a esse respeito seriam dois de seus escritos, dentre outros: *Racismo e sexismo na cultura brasileira* (GONZÁLEZ, 1981) e *A mulher negra na sociedade brasileira* (GONZÁLEZ, 1982)<sup>[9]</sup>. No avesso das visões oficiais sobre o Brasil, que mascaram a realidade, um sintoma da “neurose cultural brasileira”, tal como a caracteriza a própria Lélia González, ocultando na fala o racismo e o sexismo, a nossa história foi reescrita pela autora a partir da condição da “mulher negra”. Na identificação da “mulata” como “doméstica” que se reatualiza sob diversas formas na cultura brasileira, com toda sorte de estereótipos negativos recalcados na linguagem, González nos ensina como as opressões de raça e gênero se reforçam mutuamente e, ao mesmo tempo, a dimensão de classe não lhe seria indiferente: a dupla e a tripla jornada da mulher negra seriam fatores de reforço nessa lógica perversa de tentativa de domesticar o outro, no caso a

[8] Para uma visão mais geral das ideias pan-africanistas, ver José Rivair Macedo (2016). Em termos de uma visão mais crítica ao marxismo, ver Cedric J. Robinson (2000 [1983]).

[9] Para uma visão mais ampla de Lélia González, ver sua biografia intelectual e política em Alex Ratts e Flávia Rios (2010). Dentro da perspectiva do feminismo negro, cabe mencionar as recentes traduções dos livros de Angela Davis (2016; 2017) pela editora Boitempo, que se caracterizam como uma das contribuições mais consistentes no marxismo de fundir o debate de gênero, raça e classe. Não aprofundaremos aqui as ideias da autora, pois resolvemos circunscrever a exposição do presente tópico a pensadoras e pensadores brasileiros.

outra. A contribuição da autora revela uma dimensão essencial para o desmascaramento da exploração capitalista, mostrando como o trabalho não pode ser compreendido sem as categorias da raça e gênero.

Personalidade histórica que vivenciou e participou de diversas etapas do movimento negro brasileiro, Abdias Nascimento também nos legou uma nova interpretação do Brasil a partir de um ponto de vista que nega a versão oficial, a qual se caracteriza por omitir o racismo das relações coloniais, neocoloniais e capitalistas<sup>[10]</sup><sup>8</sup>. Talvez uma das contribuições mais atuais de Abdias Nascimento para a compreensão e o combate ao racismo no Brasil e no mundo seja a categoria política e sociológica de genocídio negro (NASCIMENTO, 2016). Essa categoria desvenda as raízes históricas brasileiras desde o colonialismo e que hoje se metamorfoseia numa espécie de violência racista institucionalizada e estrutural. Para os que se apegam à hipocrisia conservadora, tal categoria não teria sentido. No entanto, as pesquisas históricas e sociológicas mais sérias documentam amplamente esse genocídio na sua dimensão de dominação cultural e de extermínio físico propriamente dito. Abdias Nascimento possui uma inserção no debate internacional, dialogando com os principais nomes do *Pan-africanismo*. Ele mesmo pode ser considerado como um dos grandes intelectuais desse movimento de reconstrução da imagem de uma unidade política africana, fundamental para as lutas políticas de libertação nacional e anticolonial. Em relação às esquerdas brasileiras, Nascimento aponta as dificuldades em reconhecer a existência do racismo e do caráter específico da luta do povo negro brasileiro. Referindo-se a seu período de exílio, pois a ditadura brasileira perseguiu o movimento negro, iria dizer:

No exílio, a convivência com esquerdistas também exilados demonstrava que, embora se julgassem esclarecidos quanto à questão racial, em muitos casos continuavam contaminados com a ideia do racismo às avessas, sobretudo quando se tratava da necessidade dos negros conduzirem sua própria luta, organizando para alcançar objetivos específicos. A linha ideológica esquerdista ainda impunha os referenciais teóricos da negação de nossa luta específica (NASCIMENTO, 2016, p. 219).

Em nota explicativa nesta mesma citação, Abdias Nascimento aponta algumas exceções do campo das esquerdas: “Alguns, como por exemplo Florestan Fernandes, Leonel Brizola, Paulo Freire, Clóvis Brigagão, Betinho, Fernando Gabeira e Arthur Poerner,

[10] Para um conhecimento mais amplo da história de vida de Abdias Nascimento, ver Abdias do Nascimento e Elisa Larkin Nascimento (2000, p. 203-235) e Sandra Almada (2009).

conseguiram superar tais fantasmas ideológicos” (NASCIMENTO, 2016, p. 233). Essa passagem sintetiza as críticas dos movimentos negros a setores da esquerda que, historicamente, consideraram a questão social como meramente econômica ou de classe. Embora não se possa dizer que a totalidade das vertentes comunistas e socialistas, marxistas ou não, tenham considerado a questão racial como mero epifenômeno da situação de classe, é preciso reconhecer que hegemonicamente esse parece ter sido o caso e os movimentos negros possuem razão ao criticarem certas vertentes do marxismo. Ou seja, a reivindicação de que a especificidade da questão racial, mesmo que imbricada com a luta de classes, muitas vezes não foi devidamente levada em conta e isso provocou afastamentos entre potenciais aliados políticos. Apenas para permanecer num exemplo histórico e insuspeito, um dos mais originais intérpretes marxistas da questão indígena peruana e latino-americana, José Carlos Mariátegui, ao reproduzir um informe do Partido Comunista do Brasil (PCB), afirma categoricamente que aqui não haveria problema racial em relação ao negro. Escrevendo em 1929 para a *Primeira Conferência Comunista Latino-Americana*, iria transcrever do camarada brasileiro:

Grande parte da população do litoral brasileiro está composta por mulatos; o tipo do negro puro é, hoje, muito raro. O cruzamento se faz cada dia mais intensamente, produzindo tipos cada vez mais claros, já que não ingressam no país há cerca de meio século imigrantes negros.

O preconceito contra o negro assume reduzidas proporções. No seio do proletariado, este não existe. Na burguesia, em certas camadas da pequena burguesia, este mal se deixa perceber. [...] É comum, entretanto, ver a esse mesmo pequeno-burguês, nas festas nacionais, exaltar o valor de seus ascendentes africanos.

Deve-se notar, ainda, que há inumeráveis negros e mulatos ocupando cargos de relevo no seio da burguesia nacional.

Deduz-se disso que não se pode falar a rigor, no Brasil, de preconceitos de raças. [...]

A situação dos negros, no Brasil, não é de natureza tal a exigir que nosso Partido [PCB] organize campanhas reivindicatórias para os negros, com palavras de ordem especiais. (*apud* MARIÁTEGUI, 1995, p. 233).

Há nessa passagem não apenas a aceitação explícita do mito da mestiçagem, como também a incorporação acrítica da ideologia do branqueamento. É certo que o *Amauta* peruano não foi responsável por essas palavras, porém, confiando na avaliação do PCB

da época, estaria completamente desinformado. Não só havia então uma imprensa negra atuante, reivindicando a luta contra o preconceito de cor, como mais comumente se dizia naquele momento, como também dois anos depois seria fundada a Frente Negra Brasileira (1931-1937), talvez o maior movimento de massas, de caráter urbano, objetivando organizar a coletividade negra e alcançando forte expressão em São Paulo, mas com ramificações nas principais capitais brasileiras. Isso revelava o distanciamento, ou melhor, o desconhecimento dos dirigentes *pecebistas* de parte substancial dos problemas das classes trabalhadoras, expressivamente negras no Brasil. Mesmo militantes da Frente Negra de inspiração socialista, como José Correia Leite, teriam se afastado de setores da esquerda por conta da dificuldade de se levar em conta, nas suas várias dimensões, as questões específicas da luta antirracista. É certo que a luta racial não pode ser isolada, numa perspectiva marxista, da luta de classes, e vice-versa. Uma se alimenta da outra e estariam, nesse sentido, em interação dialética. Porém, reconhecer o caráter específico da questão racial também seria um passo nessa direção, de modo a se respeitar a independência e autonomia dos movimentos negros. A perspectiva de autoemancipação do protesto negro, como a descreve Florestan Fernandes (2017), transforma as companheiras e companheiros brancos da esquerda socialista em irmãs e irmãos de luta, mas não possíveis dirigentes que possam, eventualmente, hegemonizar um movimento que nasce autônomo e só possui seu significado revolucionário em função mesma de sua autonomia política.

No contexto brasileiro, graças à militância dos movimentos negros e à atuação de pesquisadoras/es e acadêmicas/os negras/os, o debate sobre ações afirmativas e cotas raciais no ensino superior e órgãos públicos ajudou a disseminar a ideia de que o racismo possuía suas próprias especificidades e, por isso, exigia ações particulares voltadas para a tentativa de diminuir as desigualdades estruturais entre negros e brancos no Brasil. Até meados da década de 1990, o debate sobre ações afirmativas quase não se fazia presente na agenda pública do debate político nacional, como bem nos informa Kabengele Munanga<sup>[11]</sup> (2013, p. 538). As esquerdas brasileiras, em sua grande maioria, incorporaram essa bandeira de luta e tal circunstância reforçou uma aproximação das reflexões marxistas com a problemática do racismo e sua adesão mais consistente à luta antirracista. É nesse sentido que perspectivas marxistas mais recentes no Brasil procuram enfatizar também o caráter constitutivo de diferentes tipos de opressão na forma política do Estado capitalista. É o caso de Alysson Leandro Mascaro, que vem se dedicando

---

[11] O antropólogo Kabengele Munanga foi um dos grandes intelectuais acadêmicos, dentre vários outros, que primeiro se lançou à defesa das cotas e ações afirmativas em meados da década de 1996. Antes dele Abdias Nascimento e Florestan Fernandes, em seus respectivos mandatos parlamentares, defenderam medidas que em muito se assemelham ou seria em alguns aspectos até mais radicais do que as atuais ações afirmativas.

a uma análise marxista das formas políticas do direito e do Estado. Em suas palavras, “o Estado também está mergulhado em diversas outras redes de poder social, como no caso das relações de patriarcado, raça, crença etc.” (MASCARO, 2013, p. 64). Mais adiante, o autor irá especificar, uma a uma, essas diferentes formas de opressão, argumentando pelos seus “nexos estruturais” com a exploração capitalista e a estruturação do Estado burguês. Em suas próprias palavras, as quais reproduzimos integralmente, por conta da importância mesma da citação, irá dizer:

Nos povos da América, os negros e os índios foram e são alvo de preconceito social e estatal. Não se trata apenas de um acaso, mas, sim, do fato de que as classes burguesas são descendentes dos povos colonizadores europeus, que são brancos, e os índios e os negros foram por séculos escravos. Os aparatos ideológicos dos Estados americanos se instalaram justamente para a proteção do capital do branco e a perseguição e subjugação das massas escravas e trabalhadoras. A empresa capitalista no novo mundo – separando e distinguindo o capital branco do trabalho negro e índio – é responsável pela instalação dos seus específicos dispositivos políticos de preconceito e racismo.

No mais íntimo do tecido social, também o Estado não é mero continuador de preconceitos e distinções naturais ou biológicas. A noção de homem e mulher é retrabalhada no capitalismo. O patriarcalismo adquire contextos específicos na dinâmica entre capital e trabalho. [...] O machismo vai de par com o capitalismo. Há um liame necessário entre a forma mercantil e a forma da família monogâmica heterossexual reprodutora. [...] Os padrões sociais que sejam distintos do casamento monogâmico heterossexual são tanto repudiados socialmente quanto juridicamente. Com base também num emparelhamento com a repressão política, as religiões estabelecem a noção “divina” de família e a sociedade circula a noção “natural” do que espera de seus vínculos. A política contemporânea quanto à própria identidade de gênero, no caso de transexuais, por exemplo, revela uma constante operacionalidade estatal na qualificação da identificação do que se considera, falsamente, apenas biológico-estatal.

A sorte das minorias, nas sociedades capitalistas, deve ser tida não apenas como replique, no mundo atual, das velhas operações de preconceito e identidade, mas como política estatal deliberada de instituição de relações estruturais e funcionais da dinâmica do capital. Por isso o capitalismo é machista, homofóbico, racista e discriminador dos deficientes e dos indesejáveis. O capital

é historicamente concentrado nas mãos dos homens, cabendo à mulher o papel estrutural de guardadora do núcleo familiar responsável pelas mínimas condições de existência do trabalhador e de reprodução da mão de obra. A homofobia é uma técnica de contenção, controle e direcionamento dos prazeres e de apoderamento relativo de grupos, alimentando ainda o patriarcado. A noção de raça superior está em conexão direta com a posse do capital ou com a depreciação do concorrente. A deficiência é considerada disfuncional e a feiura é indesejada no mercado que permeia os corpos. (MASCARO, 2013, p. 66-67).

A passagem anterior evidencia o esforço do marxismo em incorporar antigas e novas bandeiras de luta política, muitas das quais historicamente ignoradas por movimentos e partidos de esquerda, socialistas e comunistas. O esforço é bastante válido, pois aglutina numa unidade aberta e plural a diversidade dos combates a diferentes formas de opressão. Um grande cuidado a se tomar, porém, seria o de não se reduzir os distintos tipos de dominação de grupos, classes e categorias sociais sobre outros ao denominador comum da exploração capitalista. A derrota do capitalismo não conduziria, por um passe de mágica, à eliminação do racismo, dos colonialismos de toda espécie, do machismo, do patriarcado e da homofobia, os quais não constituem meros epifenômenos da luta e exploração entre as classes sociais. Nesse sentido, os escritos políticos e teóricos de Florestan Fernandes da década de 1980 já evidenciam um enorme avanço na maneira de considerar a questão. Sem procurar confundir as categorias de raça e classe, Fernandes sinaliza para a possibilidade de a *práxis* revolucionária, construída a partir de baixo, das classes trabalhadoras e das massas despossuídas, combinar antirracismo com a crítica socialista da sociedade capitalista.

O método dialético não trabalha com sistemas fechados, à maneira de certas tradições mais conservadoras do funcionalismo. Em outros termos, a dialética marxista está ou deveria estar aberta à incorporação de novas categorias a fim de ser capaz de apreender a “unidade do diverso” e realizar a reconstrução do concreto pensado como uma “síntese de múltiplas determinações”. Embora possam ser criticadas algumas posturas de Marx na década de 1850 quando de suas considerações sobre a Índia, não há dúvidas que na sua época ele procurou fazer isso em relação ao colonialismo, à questão negra na guerra civil nos Estados Unidos e a outros tipos de formações sociais não capitalistas. No caso de Florestan Fernandes, suas interpretações sobre os vínculos estruturais e históricos entre capitalismo dependente, subdesenvolvimento e imperialismo em escala mundial não teriam sido possíveis sem que tivesse aprofundado suas investigações sobre

a situação do negro brasileiro na moderna sociedade de classes. Inclusive, suas reflexões sobre a revolução burguesa no Brasil em meados da década de 1970 são tributárias de seus trabalhos anteriores sobre discriminação racial, nos quais se apoiou intensivamente nas posições de setores importantes do movimento negro. Será, contudo, no livro *O significado do protesto negro* (FERNANDES, 2017), publicado originalmente em 1989, que uma reflexão mais densa sobre a interconexão entre luta de raças e de classes receberá um aprofundamento maior de sua perspectiva socialista e da dialética marxista. Junto com o movimento negro vinculado ao Partido dos Trabalhadores (PT), Fernandes estava ajudando a desenvolver as teses do partido sobre a questão racial no Brasil. No tocante ao método, suas palavras sinalizam para um enriquecimento da dialética marxista:

[...] existem duas polaridades, que não se contrapõem mas se interpenetram como elementos explosivos – a classe e raça.

Se a classe tem de ser forçosamente o componente hegemônico, nem por isso a raça atua como um dinamismo coletivo secundário. A lógica política que resulta de tal solo histórico é complexa. A fórmula “proletários de todo o mundo, uni-vos” não exclui ninguém, nem em termos de nacionalidades nem em termos de etnias ou de raças. Contudo, uma é a dinâmica de uma estratégia fundada estritamente na situação de interesses exclusivamente de classes; outra é a dinâmica na qual o horizonte mais largo estabelece uma síntese que comporte todos os interesses, valores e aspirações que compo-nham o concreto como uma “unidade do diverso”. Classe e raça se fortalecem reciprocamente e combinam forças centrífugas à ordem existente, que só podem se recompor em uma unidade mais complexa, uma *sociedade nova*, por exemplo. Aí está o busílis da questão no plano político revolucionário. Se além da classe existem elementos diferenciais revolucionários, que são essenciais para a negação e a transformação da ordem vigente, há distintas radicalidades que precisam ser compreendidas (e utilizadas na prática revolucionária) como uma unidade, uma síntese no diverso (FERNANDES, 2017, p. 84-85).

Tais considerações de Florestan Fernandes se alinham com a perspectiva de outros importantes intelectuais brasileiros, que não separaram a ideologia comunista e o método marxista de análise e síntese do real concreto da necessidade da luta antirracista, dentre os quais se cabe mencionar Clóvis Moura<sup>[12]</sup> (1988a; 1988b) e Jacob Gorender

[12] Para uma visão mais geral da trajetória e obra intelectual de Clóvis Moura, ver Fábio Nogueira de Oliveira (2016).

(1991; 1992). De igual modo, contribuições mais recentes vinculam a luta anticapitalista à luta antirracista, combinando uma perspectiva radical de esquerda, socialista, marxista, com a compreensão do caráter estrutural do racismo e suas relações com a exploração capitalista. Sintetizam os principais aportes políticos, teóricos e metodológicos a esse respeito o dossiê *Marxismo e questão racial*, organizado por Silvio Luiz de Almeida (2016) e o livro coletivo *A luta contra o racismo no Brasil* (OLIVEIRA, 2017)<sup>[13]</sup>. O essencial a reter do conjunto dessas contribuições é que a luta antirracista não está em contradição com os objetivos políticos da luta de classes, mas se complementam. Antirracismo e anticapitalismo devem caminhar juntos numa perspectiva socialista revolucionária. No caso das realidades brasileira, latino-americana, asiática, africana, das periferias da Europa e mesmo nos países centrais e hegemônicos do capitalismo, que se valem da exploração do trabalho dos imigrantes e chegaram a constituir suas próprias periferias internas, a perspectiva política e teórica do marxismo não pode ignorar as diferentes formas de opressão que se combinam de forma contraditória e violenta à exploração capitalista e à dominação de classes. Como se pode observar nos argumentos acima esboçados, o esforço do marxismo em dar conta política e teórica das questões do colonialismo e do racismo não seria tão recente. Algumas de suas vertentes aprofundaram tais debates, revelando-se atualmente como uma herança crítica para investigações atuais nas universidades brasileiras e nos movimentos sociais de contestação da ordem capitalista.

### Breves palavras de conclusão

As teorias pós-coloniais e decoloniais contemporâneas procuram refutar os elementos de eurocentrismo presentes no marxismo. É preciso relativizar muitas dessas críticas, pois elas parecem tomar as ideias de Marx e o próprio marxismo como um bloco monolítico sem considerar suas rupturas e continuidades. Em especial, as correntes marxistas que se vincularam às lutas anticoloniais e antirracistas avançaram ricas observações teóricas sobre a simbiose entre distintas formas de opressão e os mecanismos mundiais da exploração capitalista. Os tempos históricos se confundem e o capitalismo combina, a fim de alcançar seus objetivos de valorização e acumulação de capital, a extração de mais-valia relativa com formas não especificamente capitalistas ou subcapitalistas de

[13] Silvio Luiz de Almeida nos apresenta em termos muito precisos e teoricamente consistentes a noção de racismo estrutural (ALMEIDA, 2018). Já Dennis de Oliveira afirma uma perspectiva antirracista e simultaneamente anticapitalista nos seguintes termos: “O grande desafio do movimento negro atual é lutar para que o combate ao racismo ocupe o centro de uma agenda política anticapitalista. Pois o racismo não é uma deformação do comportamento e sim um mecanismo processual do capitalismo” (OLIVEIRA, 2017). Essa visão política resulta de uma análise consistente da lógica de exploração capitalista neoliberal no Brasil, dadas as características de um capitalismo dependente que combinou historicamente dominação racial e de classes.



exploração do trabalho. Trata-se de um modo de produção hegemônico, mas que nem por isso deixa de reproduzir mecanismos perversos de espoliação e opressão semelhantes aos processos de acumulação primitiva. Isso não se faz sem uma forte presença do racismo na estruturação das relações de exploração capitalista. O objetivo deste trabalho foi apresentar um pouco do legado de Marx e dos marxismos para o debate político sobre as formações sociais não capitalistas, as lutas anticoloniais e antirracistas. De outro lado, foi igualmente nossa intenção demonstrar que, no debate marxista brasileiro, a compreensão da necessidade de vincular os horizontes antirracistas a uma perspectiva anticapitalista e socialista da luta de classes já se apresenta com bastante convicção, restando ainda batalhar para que tal compreensão se consolide como senso comum político do conjunto das organizações de esquerda, dos movimentos sociais, aos sindicatos e partidos. Seria um retrocesso, para a construção da consciência política de negação da ordem capitalista vigente na realidade brasileira, que as lutas de raça e de classe fossem dissociadas. Se, antes, as frações hegemônicas das esquerdas brasileiras desconsideraram quase inteiramente a questão do racismo e, ainda hoje, há dificuldades de se levar adiante essa luta específica, vista por muitos como uma mera pauta identitária, sem conexões estruturais com a exploração capitalista, é preciso reconhecer que agora haveria menos espaço para se defender um marxismo purista, voltado para uma análise exclusiva das relações entre capital e trabalho, pois avançamos, graças às críticas dos movimentos negros, para uma compreensão do racismo como um processo constitutivo do próprio sistema capitalista. O marxismo só será capaz de realizar a análise concreta da situação concreta se incluir a questão racial entre suas preocupações, como uma das dimensões decisivas da luta de classes contra o capitalismo.

### Referências bibliográficas:

ALMADA, Sandra. **Abdias Nascimento**. São Paulo: Selo Negro, 2009.

ALMEIDA, Silvio Luiz de. Dossiê: marxismo e questão racial. **Margem Esquerda**, n. 27, p. 23-51, 2016.

\_\_\_\_\_ **O que é racismo estrutural?** Belo Horizonte: Letramento, 2018.

ANDERSON, Kevin B. **Marx nas margens**: nacionalismo, etnia e sociedades não ocidentais. São Paulo: Boitempo, 2019.

ARICÓ, José. **Marx e a América Latina**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

COSTA NETO, Pedro Leão. da. A ideia de história e de Oriente no último Marx. In: DEL ROIO, Marcos (org.). **Marxismo e Oriente**: quando as periferias tornam-se os centros. São Paulo/Marília: Ícone/Unesp, 2008.

DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. São Paulo: Boitempo, 2016.

\_\_\_\_\_ **Mulheres, cultura e política**. São Paulo: Boitempo, 2017.

DÍAZ, A. Introduccion. In: MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. **Sobre el colonialismo**. Córdoba: Cuadernos de Pasado y Presente, 1973.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Juiz de Fora: Editora da UFJF, 2005.

FERNANDES, Florestan. **O significado do protesto negro**. São Paulo: Expressão Popular/Fundação Perseu Abramo, 2017.

GONZÁLEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: KEMPER, Anna Katrin (coord.). **Psicanálise e política**. Rio de Janeiro: Editora Clínica Social de Psicanálise, 1981, p. 155-80.

\_\_\_\_\_ A mulher negra na sociedade brasileira. In: LUZ, Madel (org.). **Lugar da mulher**: estudos sobre a condição feminina na sociedade atual. Rio de Janeiro: Graal, 1982, p. 87-106.

GORENDER, Jacob. **A escravidão reabilitada**. 2. ed. São Paulo: Ática, 1991.

\_\_\_\_\_ **O escravismo colonial**. 6. ed. São Paulo: Ática, 1992.

HOBSBAWM, Eric. Introdução. In: MARX, Karl. **Formações econômicas pré-capitalistas**. 6. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

JAMES, Cyril Lionel Robert. **Os jacobinos negros**: Toussaint L'Ouverture e a revolução de São Domingos. São Paulo: Boitempo, 2000.

\_\_\_\_\_ **Nkrumah and the Ghana Revolution**. London: Allison & Busby, 1977.

KRADER, L. Introducción. In: MARX, K. **Los apuntes etnológicos de Karl Marx**. Madrid: Siglo XXI, 1988.

MACEDO, J. R. (org.). **O pensamento africano no século XX**. São Paulo: Outras Expressões, 2016.

MARIÁTEGUI, José Carlos. El problema de las razas en la América Latina. In: QUIJANO, Aníbal (org.). **José Carlos Mariátegui: textos básicos**. México: Fondo de Cultura Económico, 1995.

MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. **Sobre el colonialismo**. Córdoba: Cuadernos de Pasado y Presente, 1973.

MASCARO, Alysson Leandro. **Estado e forma política**. São Paulo: Boitempo, 2013.

MUNANGA, Kabengele. Da África ao Brasil. Entrevista com o Prof. Kabengele Munanga. **Revista de Antropologia**. São Paulo, USP, v. 56, p. 507-551, 2013.

MOORE, Carlos. **O marxismo e a questão racial: Karl Marx e Friedrich Engels frente ao racismo e à escravidão**. Belo Horizonte/Uberlândia: Nandyala/Cenafro, 2010.

MOURA, Clóvis. **Rebeliões da senzala**. 4. ed. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1988a.

\_\_\_\_\_ **Sociologia do negro brasileiro**. São Paulo: Ática, 1988b.

NASCIMENTO, Abdias. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**. 3. ed. São Paulo: Perspectivas, 2016.

NASCIMENTO, Abdias, NASCIMENTO, Elisa Larkin. Reflexões sobre o movimento negro no Brasil, 1938-1997. In: GUIMARÃES, Antonio Sérgio ALFREDO, HUNTLEY, Lynn (org.). **Tirando a máscara: ensaios sobre o racismo no Brasil**. São Paulo: Paz e Terra, 2000, p. 203-235.

OLIVEIRA, Dennis de (org.) **A luta contra o racismo no Brasil**. São Paulo: Edições Fórum, 2017.

OLIVEIRA, Fábio Nogueira de. **Clóvis Moura: trajetória intelectual, práxis e resistência negra**. Salvador: EDUNEB, 2016.

RATTS, Alex, RIOS, Flávia. **Lélia González**. São Paulo: Selo Negro, 2010.

ROBINSON, Cedric J. **Black marxism: the making of black radical tradition**. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2000.

WALICKI, Andrzej. Socialismo russo e populismo. In: HOBBSAWM, Eric J. (org.). **História do marxismo**. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

# Muito além do discurso: a relação entre colonialismo, capitalismo e racismo no pensamento de Frantz Fanon

Deivison Mendes Faustino <sup>[1]</sup>

## As dimensões materiais do colonialismo

O que é o colonialismo para o psiquiatra martinicano e intelectual orgânico da Frente de Libertação Nacional da Argélia Frantz Omar Fanon (1925-1961)? A resposta para essa pergunta tem recebido diferentes respostas, a depender dos pressupostos teóricos e políticos de cada leitor ou tradutor de Fanon (FAUSTINO, 2020). No entanto, a análise exegética de seus escritos permite afirmar que para ele o “hábito de considerar o racismo como uma disposição do espírito, (ou) como uma tara psicológica, deve ser abandonado” (FANON, 1980, p. 42) para dar lugar a uma análise que considere a “medida em que as coisas, no sentido o mais materialista, tenham tomado os seus devidos lugares” (FANON, 2008, p. 29). Isto significa, que ele analisa o racismo e a racialização, bem como os seus efeitos subjetivos, como parte do complexo colonial capitalista. É neste sentido que argumenta em *Pele Negra, máscaras brancas (Peau noire, masques blancs)*, no qual faz a seguinte afirmação: “A análise que empreendemos é psicológica. No entanto, permanece evidente que a verdadeira desalienação do negro implica uma súbita tomada de consciência das realidades econômicas e sociais” (FANON, 2008, p. 28).

O empreendimento colonial não se resume a um confronto de culturas, ao contrário, materializa-se a partir da asfixia, desmantelamento, e substituição violenta dos modos e relações de produção pré-existentes em determinado território em função dos interesses metropolitanos de acumulação de capitais. O colonialismo, é para Fanon, tal como em Marx, uma forma exploração econômica particular baseada, essencialmente, no “emprego das forças armadas”:

O sistema colonial amadureceu o comércio e a navegação como plantas num hibernáculo [...] Às manufaturas em ascensão, as colônias garantiram um mercado de escoamento e uma acumulação potenciada pelo monopólio do mercado. Os tesouros espoliados fora da Europa diretamente mediante o saqueio, a escravização e o latrocínio refluíram à metrópole e lá

---

[1] Doutor em Sociologia; Professor do Programa de Pós-Graduação em Serviço Social e Políticas Sociais da UNIFESP-BS e integrante do Instituto Amma Psique e Negritude. [deivison.faustino@unifesp.br](mailto:deivison.faustino@unifesp.br)

se transformaram em capital. [...] Hoje em dia, a supremacia industrial traz consigo a supremacia comercial. No período manufatureiro propriamente dito, ao contrário, é a supremacia comercial que gera o predomínio industrial. Daí o papel preponderante que o sistema colonial desempenhava nessa época. [...] Tal sistema proclamou a produção de mais-valor como finalidade última e única da humanidade” (MARX, 2013; Livro I, Capital, p. 823-824).

No entanto, alerta Fanon (1980, p. 44), “não é possível subjugar homens sem logicamente os inferiorizar de um lado a outro”. Este “negócio comercial gigantesco” cria nas colônias um mundo violentamente “cindido em dois” (FANON, 2010, p. 55) onde a fronteira entre quem *domina* e quem é *dominado* é de tal forma demarcada que o sistema não se sustentaria sem a existência de poderosos mecanismos de coerção e legitimação. Apontando embrionariamente para esse estranhamento, Marx (1982, p. 25) afirmou que “um negro é um negro. Só em determinadas relações é que se torna escravo”. Fanon, porém, vai mais longe e sugere que é apenas em determinadas circunstâncias que uma pessoa se torna negra, aliás, como afirmou, “é o branco que cria o negro (*nègre*)” (FANON, 1968 p. 32) no exato momento em que não reconhece a sua humanidade (FAUSTINO, 2013).

Diante desse processo de desumanização, o racismo é fundamental, ao provocar e fundamental representações (*Weltanschauung*) fetichizadas à respeito das pessoas, culturas e povos colonizados. “A expropriação, o despojamento, a razia, o assassinio objetivo, desdobram-se numa pilhagem dos esquemas culturais ou, pelo menos, condicionam essa pilhagem” (FANON, 1980, p. 38). O racismo em Fanon é, portanto, tanto um produto quanto um processo pelo qual o grupo dominante lança mão de recursos representacionais para desarticular as possíveis linhas de força do dominado, destruindo “os seus sistemas de referência” e desestruturando o seu “panorama social” a partir da ridicularização, esmagamento e esvaziamento dos valores próprios a estes grupos. De acordo com o psiquiatra martinicano “uma vez desmoronadas as linhas de força que ordenavam a vida dos povos colonizados já não as ordenam mais” (FANON, 1980, p. 38). Isto posto, um novo conjunto de proposições é imposto aos colonizados o que implica a criação de um mundo entendido como radicalmente oposto à civilização, a ética e à história, inimigo dos valores:

elemento corrosivo (...), deformante, desfigurando tudo o que se refere à estética ou à moral; depositário de forças maléficas; instrumento inconsciente e irrecuperável de forças cegas (FANON, 2010, p. 59).

Num trecho enigmático em que Fanon toma a cultura como “o conjunto dos comportamentos motores e mentais nascido do encontro do homem com a natureza e com o seu semelhante”, o autor afirma que “o racismo é sem sombra de dúvida um elemento cultural” (FANON, 1980, p. 36). Isto significa que o racismo encontra-se por um lado em “todos os níveis de sociabilidade” (IBIDEM, p. 40) e por outro lado assume roupagens distintas no tempo e no espaço, renovando e se atualizando em função de novas necessidades de exploração e dominação (FAUSTINO, 2018).

Sendo assim, o racismo não pode envelhecer diante dos novos contextos sociais. Para exemplificar essa afirmação, Fanon retorna ao pensamento de Aimé Césaire quando este afirma que o problema do nazismo não foi efetivar e subjugar um conjunto de homens a outros homens como há séculos os europeus fizeram nas Américas, África, Oceania e Ásia, mas tentar implementar dentro da própria Europa esse modelo de desumanização.<sup>[2]</sup> O repúdio internacional ao racismo nazista, associado às resistências de todo tipo na metrópole ou na colônia, fez abalar as convicções científicas da desigualdade biológica entre brancos e negros, levando o racismo para outros terrenos, “não menos pantanosos”. Acrescenta-se a isso o desenvolvimento dos meios de produção nas metrópoles e nas colônias e os novos arranjos da divisão racial do trabalho que ele possibilitou. Entretanto, assevera Fanon, esse conjunto de fatores não levou a uma “evolução do espírito”, mas a camuflagem das formas de exploração e racismo. E ainda complementa: “O racismo não pôde esclerosar-se. Teve de se renovar, de se matizar, de mudar de fisionomia. Teve de sofrer a sorte do conjunto cultural que o informava” (FANON, 1980, p. 36).

Para ele, portanto, o racismo, que ao início da colonização mercantilista das Américas fundamentava-se na religião, avança no século XIX para a constatação “científica” da inferioridade biológica do Negro. Posteriormente, com o fim da segunda guerra europeia, quando esta inferioridade biológica torna-se racionalmente insustentável, a *negação essencial da humanidade do “outro”* passa a encontrar arrimo na afirmação de

---

[2] Em seu famoso texto intitulado *Discours sur le colonialisme*, publicado em 1950 na revista *Presence Africaine*, Aimé Césaire coloca essa questão da seguinte maneira: “As pessoas espantam-se, indignam-se. Dizem ‘como é curioso! Ora! É o nazismo! Isso passa!’. E aguardam, e esperam, e calam em si próprias a verdade – que é uma barbárie suprema, a que coroa, a que resume a quotidianidade das barbáries; que é o nazismo, sim, mas antes de serem suas vítimas foram suas cúmplices; que o toleraram, esse mesmo nazismo antes de o sofrer, absolveram-no, fecharam-lhe os olhos, legitimaram-no, porque até aí só se tinha aplicado aos povos não-europeus; que o cultivaram, são responsáveis por ele, e que ele brota, rompe, goteja, antes de submergir nas suas águas avermelhadas de todas as fissuras da civilização ocidental e cristã. (...) Sim, valeria a pena (...) revelar ao burguês muito distinto, muito humanista, muito cristão do século XX que traz em si um Hitler que ignora, que Hitler vive nele, que Hitler é o seu demônio, que se o vitupera é por falta de lógica, que, no fundo, o que não perdoa em Hitler não é o crime em si, o crime contra o homem, não é a humilhação do homem em si, é o crime contra o homem branco, a humilhação do homem branco, e o ter aplicado a Europa processos colonialistas aqui até aqui só os árabes da Argélia, os ‘coolies’ da Índia e os negros da África estavam subordinados” (CÉSAIRE, 1971, p. 18, grifos do autor)

sua *inferioridade cultural*, a partir da catalogação, hierarquização e estigmatização de suas formas de existir. Esta aparente transformação levou à crença no desaparecimento do racismo quando na verdade tratava-se de sua sofisticação (IBIDEM, p. 41).

Esta reflexão sugere por um lado, que para Fanon o racismo é um elemento dinâmico que se transfigura ao longo do tempo e do espaço, moldando-se às novas realidades e roupagens próprias de cada contexto social. Por outro lado, que esta ideologia não é uma entidade ou esfera autônoma do conjunto de determinações sociopolíticas que o compõe. Esta constatação leva o autor a afirmar que os esforços direcionados à superação do colonialismo dependem necessariamente de uma tomada de consciência, por parte dos movimentos anticoloniais, da realidade política e social que envolve a sociedade colonial (FAUSTINO, 2013).

Seguindo esse itinerário, analisaremos a seguir alguns aspectos presentes nos textos fanonianos que evidenciam a necessidade de levar em conta os diferentes interesses em conflito na colônia, a saber: a) o modo pelo qual o capitalismo se estrutura nestes territórios; b) o conjunto de interesses, nem sempre homogêneos, no interior da colônia a partir da posição de classe que cada segmento ocupa em seu interior.

### **Capital monopolista**

Antes de ser uma representação racializada do ser humano, o colonialismo se configura como forma de organização social imperialista de territórios militarmente ocupados, em benefício dos grandes capitais europeus. O colonialismo estudado por Fanon (2010, p. 82-83) em África difere do colonialismo no continente americano não apenas pelo tempo e o espaço em que se deu, mas principalmente pelas configurações específicas que assumiu ao final do século XIX até o final da Segunda Guerra Mundial. De todos os territórios invadidos pelo imperialismo europeu desta época, nenhuma região foi tão devastada quanto o continente africano que passou de 10,8% de seu território ocupado em 1876 para mais de 90% do seu território ocupado em 1914, momento em que estoura a Primeira Guerra Mundial, justamente pela disputa de territórios, mãos de obra e matéria prima oriunda das colônias africanas e asiáticas (LENIN, 1987).

Neste período monopolista a escravidão já não é economicamente interessante às elites industriais e financeiras da metrópole, que agora ocupam o território com a intenção de expandir relações capitalistas de produção precarizadas e desiguais, de forma que seja possível, transferir para a colônia, o máximo de contradições sociais geradas nas metrópoles, impossibilitando, assim, qualquer concessão ou mediação própria de uma democracia liberal.

O mundo colonizado é um mundo cindido em dois (FANON, 2010, p. 54), e não poderia ser diferente dada à natureza das operações econômicas ali exercidas. Como no esquema clássico que configura uma colônia, a população dominada é mão de obra barata, vitimada às situações mais precárias de trabalho e, ao mesmo tempo, parte do mercado consumidor europeu. E por isso, uma série de mecanismos de desarticulação cultural precisa ser criada com o objetivo de forjar no colonizado a ferro, fogo e sonhos o jeito de ser adequado ao novo *modus operandi* (FANON, 1980, p. 44-52). Para Fanon, essas particularidades deveriam ser encaradas com seriedade pela intelectualidade anticolonial, sob o risco de ver surgir no interior de si das independências, o fenômeno descrito por Fanon (2010, p. 180) como *Neocolonialismo*. Esse ponto será amplamente discutido por Kwame Nkrumah, em seu *Neo-colonialism: the last stage of imperialism*, escrito em 1965, quando revela uma sintonia muito grande com as preocupações levantadas por Fanon em *Les damnés de la terre*, de 1961. Interessante notar que um ano após a publicação de seu livro, como quase que em tom profético, Nkrumah sofre um golpe de estado que interrompe suas pretensões pan-africanistas.

A natureza econômica atrofiada da colônia está intimamente relacionada à posição que assume na divisão internacional do trabalho e essa particularidade coloca desafios bastante distintos às elites criadas na situação colonial, quando comparadas às burguesias do centro capitalista. No momento de sua consolidação, já no início da era moderna, as burguesias clássicas representavam o elo mais dinâmico da sociedade europeia e, num primeiro momento, a concretização dos seus interesses de classe gerou avanços importantes para as nações que representavam. O caso das burguesias nacionais das colônias foi bastante diferente, na medida em que estas já nasceram subordinadas ao capital monopolista, de forma que a sua relativa autonomia só era justificada e autorizada quando viabilizava a sangria sistêmica do território dominado (FANON, 2010, p. 116).

Para Fanon (2010, p. 116-117), o desenvolvimento econômico, bem como o Estado de Bem-Estar Social europeu só foram viáveis a partir de um mecanismo integrado de manutenção da superexploração da força de trabalho e dos recursos naturais e simbólicos nas colônias. Essa sangria humana, acompanhada pelo desmonte das infraestruturas tradicionais nos territórios ocupados colocou as nações do terceiro mundo em uma desvantagem estrutural diante da força do Capital monopolista. Este problema persiste mesmo após as lutas independentistas: O baixo desenvolvimento das forças produtivas nas ex-colônias resulta de um lado na existência de uma intensa pobreza, ineficiência do capital acumulado; na ausência de técnicos e burocratas; e de outro lado, na existência de uma fragilidade das classes dirigentes diante das pressões das ex-metrópoles para



manter seus privilégios. Alguns países recém-independentes não suportaram a tensão e cederam às pressões neocoloniais enquanto outros, responderam apelando ao sobre-trabalho do seu povo. Assiste-se, assim, nestes casos “à mobilização de um povo que, então, se extenua, se esgota diante da Europa saciada e desnuda” (FANON, 2010, p. 118). Mas esse esforço não resistiu durante muito tempo nesse ritmo infernal, configurou-se, por vezes, em um descontentamento massivo com a independência. Descontentamento este que foi frequentemente utilizado pelas forças colonialistas de forma a canalizar o descontentamento popular para rebeliões que desestabilizaram os governos nacionais e favoreceram a consolidação do neocolonialismo.

Diante deste cenário, para Fanon (2010, p. 120) não bastava exigir mais esforços do povo, mas pelo contrário reorientar a economia: “Se as condições de trabalho não se modificam serão necessários séculos para humanizar esse mundo, animalizado pelas forças imperialistas”. Mas como fazer essa transição se o que marca estas jovens nações é justamente a ausência de capital acumulado? Para responder a essa pergunta, Fanon recorre à noção de Reparações. Para ele, as metrópoles imperialistas cometeram um novo saque quando se retiravam das coloniais levando consigo os aparatos materiais de produção e reprodução. Depois de terem sangrado o continente em todos os aspectos possíveis, fazia-se necessário para o continente africano pós-colonial a implementação de ações de reparações semelhantes ao que foi observado na Alemanha com os Judeus em 1945 (FANON, 2010, p. 116). Neste caso, nem a independência política, nem os pedidos de desculpas morais seriam suficientes, mas sim o estabelecimento de mecanismos econômicos de incentivo ao desenvolvimento das jovens nações, uma vez que a riqueza dos países imperialistas também pertenceria ao chamado terceiro mundo:

América Latina, China, África. De todos esses continentes, diante dos quais a Europa ergue hoje a sua torre opulenta, partem a séculos, rumo à essa mesma Europa, os diamantes e o petróleo, a seda e o algodão, as madeiras e os produtos exóticos. A Europa é, literalmente a criação do Terceiro Mundo. As riquezas que a sufocam são as que foram roubadas aos povos subdesenvolvidos (FANON, 2010, p. 122).

Para Fanon (2010, p. 122-123), a Europa estava em débito com aqueles a quem historicamente saqueou, explorou e humilhou e, portanto, essa ajuda deveria ser a “consagração de uma dupla tomada de consciência, tomada de consciência pelos colonizados, de que isso lhes é devido, e pelas potências capitalistas, de que efetivamente devem pagar”. Isto significaria apelar para as forças progressistas da Europa, esperando que estes estejam

do lado da “felicidade humana”, de forma que seja possível “reintroduzir o homem no mundo, o homem total”. Processo que só seria possível consolidar-se com “a ajuda decisiva das massas europeias” (IBIDEM, p. 126). Em síntese, como resulta a análise de Fanon, as especificidades econômicas da colônia são observadas cuidadosamente de forma a possibilitar a reorientação da economia em função das necessidades nacionais. Essa reorientação, entretanto, depende de bases concretas para se efetivar, do qual o autor destaca a pressão social em função das reparações econômicas pelos danos do colonialismo e a necessária aliança com o proletariado europeu, como elemento que consolidaria essa pressão. Olhando agora, 50 anos depois, fica fácil constatar que o otimismo de Fanon neste aspecto não foi correspondido.

### **A luta de classes e os interesses em conflito no interior da colônia**

Outro ponto importante a ser considerado é a existência de diferentes sujeitos e interesses em conflito durante a independência. Esta análise nos desautorizaria a afirmar que a questão de classe não é adequada para entender os problemas africanos. Pelo contrário, Fanon aposta que a observação deste aspecto é fundamental para o sucesso da luta anticolonial. O primeiro grupo analisado por Fanon é a burguesia nacional. Embora essa burguesia tenha sido criada, na maioria dos casos como débil intermediária dos interesses metropolitanos nas coloniais, é ela, na maioria dos países africanos, o principal sujeito interessado na independência. Entretanto, sua atrofia congênita provocada pelo colonialismo a impede de levar a luta anticolonial até as últimas consequências, levando distorções mortais ao processo de libertação. Aliás, segundo Fanon (2010, p. 234), “a direção burguesa dos países subdesenvolvidos encerra a consciência nacional num formalismo esterilizante”.

Como vimos na sessão anterior, “o aspecto dinâmico e pioneiro, o aspecto inventor e descobridor de mundos que se encontra em toda burguesia nacional está aqui lamentavelmente ausente” (FANON, 2010, p. 180). Na verdade, “no seio da burguesia nacional dos países coloniais, o espírito hedonista domina. É que no plano psicológico ela se identifica com a burguesia ocidental, da qual sugou todos os seus ensinamentos”. A burguesia nacional é, pois, um monstro aberrante que não consegue acompanhar as burguesias clássicas em seu caráter dinâmico e inovador, mas a supera em seus aspectos mais baixos:

Ela (a burguesia nacional das colônias) segue a burguesia ocidental no seu lado negativo e decadente, sem ter superado as primeiras etapas de exploração e de invenção que são, de qualquer modo, uma aquisição desta burguesia ocidental. Não se deve acreditar, que ela queime etapas. Na verdade, ela começa pelo fim. Já está envelhecida quando não conheceu nem a petulância nem a intrepidez, nem o voluntarismo da juventude e da adolescência (FANON, 2010, p. 180)

A burguesia nacional pretende, em seu narcisismo voluntarista, substituir a burguesia metropolitana, mas não o consegue efetivamente, pois esta presa às atividades econômicas intermediárias. Percebe-se com o tempo que é uma classe dominante impossibilitada de acumular capital. Além disso, seu distanciamento diante dos reais problemas da nação a posiciona alheia à economia do seu próprio país, conduzindo, na maioria das vezes a economia à estagnação (Fanon, 2010:178). Trata-se de uma classe dominante – ao contrário da burguesia europeia que precisava derrubar a velha ordem – que nasce destituída de aspirações universais.

O aspecto dinâmico e pioneiro, o aspecto inventor e descobridor de mundos que se encontra em toda burguesia nacional esta aqui lamentavelmente ausente. No seio da burguesia nacional dos países coloniais, o espírito hedonista domina. É que no plano psicológico ela se identifica com a burguesia ocidental, da qual sugou todos os seus ensinamentos. Quando a bomba social explode, a burguesia colonial que, até então, estava quieta, manifesta-se: tenta atuar como cabresto da luta de forma a se apresentar como interlocutora, mas o faz freando os potenciais de transformação (FANON, 2010, p. 79). Aquilo que a burguesia autóctone nomeia, é frequentemente um efetivo acordo entre burguesia metropolitana e ela. Trata-se de uma burguesia que não está acostumada a acumular e, por isso, depois da independência esbanja os recursos da nação (ou os investe privadamente em bancos europeus) sem reinvesti-lo produtivamente:

Os lucros que embolsa, enormes em relação à renda nacional, não são reinvestidos(...). Em contrapartida, somas importantes são utilizadas em despesas ostentatórias, carros, mansões, coisas que os economistas descrevem bem como características da burguesia subdesenvolvida (IBIDEM, p. 182).

Com essa burguesia nacional no comando, “continua-se a expedir as matérias primas, continua-se a ser os pequenos agricultores da Europa, os especialistas em produtos brutos” (FANON, 2010, p. 178-179). Nacionalizar a economia nestes termos, não implicaria a mudança nas relações de produções, mas transferir o poder da metrópole para suas

mãos e é aqui que reside a raiz do neocolonialismo. A burguesia nacional satisfar-se-á, sem complexos com toda a dignidade, com o papel de agente de negócios da burguesia ocidental. Para sair deste labirinto ela (a burguesia nacional), de acordo com Fanon (2010, p. 177), deveria se negar, enquanto classe (e instrumento do capital metropolitano), para se submeter ao capital revolucionário que constitui o povo, ou se tornará inevitavelmente em antinacional.

Do contrário, a *unidade africana* ruiria em interesses particularistas de ordem tribal (FANON, 2010, p. 187), religiosa (p. 188-189) e regionalista (p. 181) dentro de uma mesma realidade nacional favorecendo os interesses colonialistas. O “despreparo das elites, a ausência de ligação orgânica entre elas e as massas, sua preguiça e, vamos dizê-lo, a covardia no momento decisivo da luta estão na origem de desventuras trágicas” (IBIDEM, p. 175). Sedenta por ocupar os postos antes dominados pelos europeus, a burguesia nacional vai disseminar um nacionalismo ultrarradical que desemboca catastroficamente em novas formas de racismo. Num primeiro momento, declara guerra aos não africanos, em seguida aos africanos de outras nacionalidades em uma busca desesperada por lançar mão de um poder outrora inteiramente tutelado pela metrópole. Na maioria dos casos, é essa burguesia a principal responsável pela fragmentação da nação (IBIDEM, p. 183-185).

Em suas mãos débeis e opulentas, a *unidade africana* correria o risco de ruir em interesses particularistas (regionais) dentro de uma mesma realidade nacional abortando a luta de libertação e favorecendo a retomada do colonialismo por outras vias ainda mais eficazes, pois dotadas da representatividade “nacional”. Nos países subdesenvolvidos, a fase burguesa é impossível (FANON, 2010, p. 202) e por esta razão, o líder que escolhe a burguesia, contribui para abortar a possibilidade de uma verdadeira emancipação. O segundo grupo analisado refere-se aos sujeitos nomeados por Fanon como intelectuais colonizados. Estes homens, na maioria das vezes, formados em universidades localizadas nas metrópoles europeias costumam ser constantemente cooptados pelas forças coloniais (FANON, 2014, p. 60-61). Com essas elites intelectuais, no exato momento em que se inicia a luta anticolonial, empreende-se, na maioria das vezes, um diálogo sobre os valores ocidentais com vistas a convencê-las das vantagens civilizatórias da colonização. Muitos intelectuais perdem-se nessa conversa, convertendo-se como opositores ou mesmo elementos de freio para a luta de libertação nacional.

Outros, depois de se decepcionarem com os limites da assimilação colonial, voltam-se apaixonadamente ao povo e passam a buscar nele a verdade. E apenas nesse encontro, que se vê o desmoronamento das verdades ditas pela burguesia colonial, isto é, o seu monólogo narcisista e a sua ideia de uma essência eterna. A entrega deste intelectual

à luta promove a dissolução em si de alguns ídolos inculcados pelo colonialismo, como o individualismo (FANON, 2010, p. 64). Em outros lugares, onde a descolonização não está tão madura, os intelectuais colonizados fazem o jogo da burguesia colonial, mesmo quando estão no contato com o povo e não conseguem, portanto, dialogar com ele. Seu contato neste caso se resume ao oportunismo populista (IBIDEM, p. 67).

No caso dos partidos nacionais, o mesmo dilema se repete. Os partidos que não conseguiam identificar as particularidades sociais e econômicas das colônias e ao mesmo tempo não estabeleceriam com o povo uma relação autêntica, contribuíram para o aborto da libertação nacional, mesmo nos casos em que a independência política é alcançada. Há que se atentar para as particularidades da colônia o que implica reconhecer que nessa formação social os proletários urbanos, artistas, artesãos, burocratas não compõem o *sujeito revolucionário* por excelência, como definem os manuais políticos criados pela esquerda europeia. Essas frações de classe, além de numericamente pequenas, são na verdade o contingente entre os colonizados que mais privilégios acumulam e, em última instância, aqueles que têm muito a perder com o avanço da luta anticolonial:

O grande erro, o vício congênito da maioria dos partidos políticos nas regiões subdesenvolvidas foi, segundo o esquema clássico, dirigir-se prioritariamente aos elementos mais conscientes: o proletariado das cidades, os artesãos e os funcionários, isto é, uma parte ínfima da população, que não representa mais de um por cento (...) Muitas vezes já se observou que nos territórios coloniais, o proletariado é o núcleo do povo colonizado mais adulado pelo regime colonial. O proletariado embrionário das cidades é relativamente privilegiado. Nos países capitalistas o proletariado não tem nada a perder, ele é aquele que eventualmente, teria tudo a ganhar. Nos países colonizados, o proletariado tem tudo a perder. Efetivamente, ele representa a fração do povo colonizado necessária e insubstituível para a boa marcha da máquina colonial: condutores de transporte público, taxistas, mineiros, estivadores, intérpretes, enfermeiros, etc. São esses elementos que constituem a clientela mais fiel dos partidos nacionalistas e que, pelo lugar privilegiado que ocupam no sistema colonial, constituem a fração “burguesa” do povo colonizado (FANON, 2010, p. 130-131).

Fanon (2010, p. 138) afirma que na colônia, aqueles que “não têm nada a perder, a não ser os seus grilhões” são em primeiro lugar as massas rurais, ou seja, aqueles que mais sofrem com a exploração colonial e conseqüentemente os que mais se inflamam.

Entretanto, dada a adoção por parte dos partidos nacionais de cartilhas políticas baseadas na realidade europeia, essa força política é constantemente ignorada, estando na maioria das vezes entregue ao espontaneísmo e à contrarrevolução. Compõe também esta lista de sujeitos subversivos os retirantes emigrados do campo que formam nas cidades o lumpemproletariado, mas estes, apesar de seu potencial explosivo, são constantemente absorvidos como mercenários nos momentos de contenda, necessitando ser acompanhados de perto pelos partidos nacionalistas que almejam o fim da colonização (IBIDEM, p. 134).

Essa exposição é necessária para mostrar que para Fanon, o confronto ao colonialismo não pode se resumir a uma negação simbólica do mesmo, mas é possível quando se encontra à verdade dos principais prejudicados pela situação colonial:

Se alguém pensa que se pode perfeitamente dirigir um país sem que o povo meta o nariz, se alguém pensa que o povo, com sua presença, atrapalha o jogo, seja porque o atrase, seja porque, pela sua natural inconsciência, ele o sabote, então não pode haver nenhuma hesitação: é preciso afastar o povo. Ora, acontece que o povo, quando é convidado para a direção do país, atrasa, mas acelera o movimento (FANON, 2010, p. 218).

Os partidos nacionalistas desconfiam e estão distantes dos verdadeiros *condenados* e acabam por construir julgamentos semelhantes aos ajuizados pelos colonos. Não veem, ao julgar negativamente as massas rurais, que o colonialismo as mantém presas a uma estrutura feudal (FANON, 2010, p. 132). Assim, em sua cegueira diante da situação local, a elite autóctone entra em contradição com os chefes tribais, curandeiros e outros elementos presentes no mundo rural. Se esses quadros partidários houvessem realizado uma leitura precisa da particularidade colonial, poderiam perceber que na colônia (diferente dos países capitalistas clássicos) não é o meio rural o mais reacionário, mas o proletariado urbano (IBIDEM, p. 133).

Os dois principais interessados numa transformação na colônia são, portanto, o *lumpemproletariado* composto por traços rurais que emigraram forçosamente para os grandes centros e os camponeses que permanecem firme às tradições coletivas e à disciplina (FANON, 2010, p. 134). Se esse potencial não for apropriado pelos partidos nacionais, pode ser futuramente apropriado pelas forças de reação colonial, opondo esse poder tradicional às forças anticoloniais. Por esses motivos, a ação dessa massa rural é decisiva nos acontecimentos antes e depois da independência. O caminho esta, pois, no encontro com os *condenados da terra*.

## Considerações preliminares

Em Frantz Fanon, o colonialismo é uma estrutura de dominação e exploração com dimensões tanto subjetivas quanto objetivas. Sua objetividade repousa em uma articulação material particular – tanto econômica como extraeconômica – junto ao complexo sócio-metabólico do capital. O capitalismo, colonialismo e racismo, portanto, adquirem expressão de um complexo de complexos. Isso significa, por outro lado, que a descolonização, tão comentada hoje em dia, seria bem-sucedida se articulasse, ao mesmo tempo, a luta pela afirmação e posterior superação das identidades subalternizadas em direção ao reconhecimento de si, enquanto ser humano-genérico, e a luta pelo desmantelamento revolucionário do complexo social colonial capitalista. Como dizia, a *desalienação* é possível mediante a “reestruturação do mundo”:

Eu, homem de cor, só quero uma coisa: Que jamais o instrumento domine o homem. Que cesse para sempre a servidão do homem pelo homem. Ou seja, de mim por um outro. Que me seja permitido descobrir e querer bem ao homem, onde quer que ele se encontre. (FANON, 2008, p. 190)

## Referências bibliográficas:

CÉSAIRE, A. **Discurso sobre o colonialismo**. Porto. Cadernos para o diálogo/2 – 1971.

FANON, Frantz. **Pour la révolution africaine (écrits politiques)**. Cahiers libres. N<sup>os</sup> 53-54. François Maspero. 1964

\_\_\_\_\_. FANON, F. **Sociologia d'une révolution** : L'an V de la Révolution Algérienne. Paris: François Maspero, 1968. (Petite collection maspero).

\_\_\_\_\_. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador, EDUFBA, 2008.

\_\_\_\_\_. **Os condenados da terra**. Juiz de fora: Ed. UFJF, 2010. (coleção cultura, v.2)

\_\_\_\_\_. **Pour la révolution africaine**. – Paris : Maspéro, 1969

\_\_\_\_\_. **Em defesa da revolução africana**. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1980.

FAUSTINO, Deivison. **A disputa em torno de Frantz Fanon: a teoria e a política dos fanonismos contemporâneos**. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2020.

\_\_\_\_\_. A emoção é negra e a razão é helênica? Considerações fanonianas sobre a (des)universalização do. **Revista Tecnologia e Sociedade** (Online), v. 1, p. 121-136, 2013.

\_\_\_\_\_. A práxis e a consciência política e social em Frantz Fanon. **Lutas Sociais** (PUCSP), v. 19, p. 158-173, 2015.

\_\_\_\_\_. Frantz Fanon: capitalismo, racismo e a sociogênese do colonialismo. **Ser Social** (Online), v. 20, p. 148-163, 2018.

LÊNIN, V. I. **O imperialismo**: fase superior do capitalismo. 4a ed. São Paulo: Global, 1987.

MARX, K. **O Capital** - Livro I - crítica da economia política: O processo de produção do capital. Tradução Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.

\_\_\_\_\_. **Trabalho assalariado e Capital**. [escrito em abril de 1849]. Publicado na Neue Rheinische Zeitung. Presente tradução na versão das Obras Escolhidas de Marx e Engels Edição em Português da Editorial Avante, 1982

Nkrumah, K. **Neocolonialism**: The last stage of imperialism. London, UK: Thomas Nelson & Sons. 1965.



# **Movimento comunista, questão negra e luta de classes**



# Pan-africanismo e comunismo: o Comintern, a “Questão do Negro” e a Primeira Conferência Internacional de Trabalhadores Negros, Hamburgo 1930<sup>[1]</sup>

Hakim Adi<sup>[2]</sup>

Os esforços da Terceira Internacional Comunista (Comintern ou IC) para convocar uma conferência internacional de negros começaram já em 1920, na época do segundo congresso da IC. Desde a sua fundação, a IC preocupou-se com a “Questão do Negro”, visto que as questões políticas relacionadas à África e à Diáspora Africana eram por ela discutidas à época. O *Manifesto da Internacional Comunista ao Proletariado do Mundo Inteiro*, lançado em 1919, incluía, nesse sentido, um apelo aos “Escravos Coloniais da África e da Ásia” para se rebelarem contra o domínio colonial e concluiu: “A emancipação das colônias só é possível se conjugada com a emancipação da classe trabalhadora metropolitana”<sup>[3]</sup>. O apelo da IC imediatamente ecoou junto aos negros, tanto nos Estados Unidos, quanto na África. Nos Estados Unidos, o primeiro país em que surgiu um número significativo de comunistas negros, a Revolução Russa, a fundação da IC e a publicação de seu *Manifesto* tiveram impacto em várias figuras-chave incluindo Hubert Harrison, o “Pai do Radicalismo do Harlem”, como por vezes foi chamado, e um dos primeiros no século XX a clamar por um “internacionalismo com cor”.<sup>[4]</sup> Vários outros migrantes caribenhos nos Estados Unidos, incluindo os membros do 21º Clube Socialista do Harlem, como Otto Huiswood, Richard B. Moore, Wilfred Domingo e Grace Campbell, foram inspirados da mesma forma e, junto com Cyril Briggs, passaram a organizar a revolucionária Irmandade de Sangue Africana para a Libertação e Redenção Africanas, que posteriormente estabeleceu conexões estreitas com o Partido Comunista Americano.<sup>[5]</sup>

[1] Artigo originalmente publicado em inglês, ver: Hakim Adi. Pan-Africanism and communism: the Comintern, the “Negro Question” and the First International Conference of Negro Workers, Hamburg 1930, *African and Black Diaspora: An International Journal*, vol.1, n. 2, p. 237-254, 2008. Tradução de Alexandre Marinho Pimenta. Revisão técnica de Luiz Felipe L. M. Brandão. Agradecemos ao autor pela autorização para republicar este artigo.

[2] Middlesex University. E-mail: H.Adi@mdx.ac.uk

[3] Daniels, *A Documentary History of Communism* Vol. 2: 89.

[4] Harrison nasceu em St Croix in the Caribbean. Ver Perry (2001); James (1998, 26). See also Edwards (2003, p. 244) and Rogers (1996, pp. 432-443).

[5] Sobre a African Blood Brotherhood, ver: Solomon (1998, pp. 3-22).

A discussão sobre a “Questão do Negro” foi amplamente iniciada por Lenin no segundo congresso da IC, e incluiu uma longa intervenção do comunista americano John Reed, que também tinha apresentado suas opiniões a Gregori Zinoviev, o primeiro presidente da IC, no início de fevereiro de 1919, algumas semanas antes da fundação desta organização.<sup>[6]</sup> Após o segundo congresso da IC, em 1920, foi anunciado que um “Congresso dos Povos Negros do Mundo” seria “convocado em um futuro próximo”<sup>[7]</sup>. Na verdade, tal reunião não só ocorreria dez anos depois, com a histórica Primeira Conferência de Trabalhadores Negros realizada em Hamburgo, em julho de 1930.

O destino do congresso proposto nesse ínterim diz-nos muito não apenas sobre a preocupação da IC e de vários comunistas ao realizarem tal evento, mas também sobre as dificuldades, tanto políticas quanto logísticas, envolvidas em sua realização. Um dos primeiros a reivindicar a concretização de tal congresso foi D. Ivon Jones, um delegado da África do Sul designado para o terceiro congresso da IC no verão de 1921. Jones propôs que a IC deveria estabelecer um Bureau Colonial que se preocuparia não somente com questões relacionadas à África, mas que também deveria abordar a “questão dos negros à medida em que esta eclodia com maior furor na América”<sup>[8]</sup>. Após o congresso, Jones escreveu à IC, explicando porque apoiava a convocação de um Congresso de Negros em Moscou e, em seguida, alguns meses depois, porque ele tinha reservas sobre o assunto.<sup>[9]</sup> É claro que outros dentro da IC também tinham reservas e houve longos debates sobre exatamente que tipo de questão era a “Questão do Negro”. De forma evidente, não era simplesmente uma “questão nacional” ou uma questão de autodeterminação de uma nação, mas muitas vezes parecia ser uma questão racial. Jones, por exemplo, questionou em que base “negros” de diferentes países e nações poderiam ser reunidos e se perguntou se um “Congresso de Raça Negra” não seria contraproducente. Ele concluiu: “Eu penso que como uma questão de cor divide a classe trabalhadora, esta exige a atenção imediata do Comintern. Mas não como uma questão racial que une os negros.”<sup>[10]</sup> As discussões continuaram dentro da IC sobre o assunto, mas internamente foi admitido que “a questão dos negros foi repetidamente apresentada e discutida nos círculos do

[6] Ler Zinoviev, 19 February 1919, Comintern Archives held at the Russian State Archive of Social-Political History (RGASPI) 495/155/1/3.

[7] Do Pequeno Bureau do ECCI [Comitê Executivo da IC] aos camaradas Reed, Fraina, Gurvitch, e Jansen Scott n.d., RGASPI 495/155/1/2. Esses nomes foram solicitados para “redigir um plano preliminar de organização para esse Congresso e apresentá-lo ao Bureau”.

[8] Ver A. Davidson et al, *South African and the Communist International*: p.78. Bureau do ECCI dos Países Coloniais e Semicoloniais, subsequentemente, resolveu criar um “Departamento de Países dominados e povos negros e nomear Jones como seu chefe”. Idem. Nota de rodapé 1.

[9] Ver “Remarks on proposal to call a Negro congress at Moscow”, RGASPI 495/155/3/1 e “Further note on the proposed Negro congress”, 23 March 1922, RGASPI 495/155/3/4.

[10] Discussão na reunião do grupo anglo-saxão, 10 May 1922, RGASPI 495/155/3/5.

Comintern e não deu em nada”.[11] A IC também discutiu se o tal “Congresso Negro” deveria incluir também norte-africanos, “mouros e egípcios”, uma consideração que acrescentou ainda mais complexidades.[12]

Foi no quarto congresso da IC, em 1922, que a “Questão do Negro” foi discutida em detalhes. Pela primeira vez, dois delegados negros compareceram ao congresso e claramente tiveram um grande impacto em seu andamento. Claude McKay, o conhecido escritor de origem jamaicana e representante da Irmandade de Sangue Africana, foi altamente crítico do que caracterizou como a falta de esforço dedicado à atividade comunista entre os afro-americanos. Ele argumentou que a “Questão do Negro” era um problema central da luta de classes e afirmou com segurança que “a Terceira Internacional ficará maravilhada com o excelente material para o trabalho comunista que existe na Raça Negra”.[13] Consequentemente, ele considerou que era hora da IC convocar o “Congresso Negro”. O outro delegado negro era Otto Huiswood, originário da Guiana holandesa, representante oficial do Partido Comunista dos EUA (*Communist Party of the United States of America* – CPUSA) e também uma liderança da Irmandade de Sangue Africana.[14] Huiswood pediu que fosse dada atenção séria à “Questão do Negro” e posteriormente foi nomeado presidente da Comissão Negra, estabelecida pelo congresso. Ele foi um dos primeiros a argumentar que os afro-americanos poderiam desempenhar um papel de vanguarda na libertação de todos os afrodescendentes.[15]

As consequências mais importantes das deliberações do quarto congresso da IC não consistiram apenas no fato de que uma Comissão Negra foi estabelecida e uma “Tese sobre a Questão do Negro” foi aprovada, mas também no estabelecimento de uma política da IC em relação a todos os “Negros” em todo o mundo, tanto para a África quanto para a Diáspora. A “Tese sobre a Questão do Negro”, aprovada no quarto congresso da IC, declarou que “a penetração e colonização intensiva de regiões habitadas por raças negras está se tornando o último grande problema pendente de solução de que o desenvolvimento do próprio capitalismo depende”. Argumentou que “o problema do negro se tornou uma questão vital da revolução mundial” e, por conseguinte, concluiu que “a cooperação

[11] Ibid.

[12] Ver “Remarks on proposal to call a Negro congress at Moscow”, RGASPI 495/155/3/3.

[13] Solomon, *The Cry was Unity*: 41.

[14] Otto Eduard Huiswoud (1893–1961) foi um membro fundador do Partido Comunista Trabalhista que mais tarde se tornou o CPUSA. Para uma biografia recente, ver J. Moore Turner, *Caribbean Crusaders and the Harlem Renaissance*.

[15] A Comissão incluiu representantes dos Estados Unidos, Egito, Túnis, Java, Inglaterra, Holanda, Bélgica, Rússia, Japão e África do Sul. Ver, “Report by S. P. Bunting on the 4th Congress of CI, 29 April 1923 (Extracts)” in A. Davidson et al., eds, *South Africa and the Communist International: A Documentary History*, Vol. 1: 130.

de nossos homens negros oprimidos é essencial para a Revolução Proletária e para a destruição do poder capitalista”.<sup>[16]</sup> O que foi essencialmente uma política pan-africana para a IC foi, pelo menos em parte, uma consequência da visão de que os afrodescendentes foram vítimas de uma forma particular de opressão racista. Foi também baseado no que parecia ser o surgimento de um novo despertar e um senso de luta comum, que se materializavam no rápido desenvolvimento do movimento liderado por Garvey, bem como na influência dos congressos pan-africanos de Du Bois no período pós-guerra. O quarto congresso da IC reconheceu implicitamente esse fato, prometendo organizar uma “conferência geral ou Congresso Negro em Moscou” e pedindo apoio para “toda forma de movimento negro que tende a minar ou enfraquecer o capitalismo ou imperialismo, ou impedir sua penetração posterior”.<sup>[17]</sup>

O papel dos dois delegados americanos de origem caribenha neste congresso não deve ser subestimado. Huiswood e McKay desempenharam um papel fundamental na redação da “tese sobre a Questão do Negro” e causaram grande impacto no Congresso, como fica claro na carta de “saudações fraternais e votos de felicidades”, enviada por Zinoviev aos “Trabalhadores Negros da América”, por meio de McKay.<sup>[18]</sup> McKay não apenas discursou no congresso, mas também escreveu vários artigos sobre vários aspectos da “Questão do Negro” enquanto estava em Moscou e após seu retorno aos Estados Unidos. Ele era um forte apoiador da convocação de uma “conferência geral de negros”, como também da visão de que a tarefa de organizar os delegados apropriados para tal evento não poderia ser deixada apenas para “os grupos comunistas”. Ele se opôs particularmente a que “os partidos americano e sul-africano tivessem total liberdade para organizar a conferência, pois não acho que eles sejam familiarizados ou conscientemente interessados o suficiente no negro como material revolucionário”.<sup>[19]</sup>

Após o quarto congresso da IC, um secretariado foi estabelecido para organizar o “Congresso Negro”, que curiosamente era agora referido como um “grande Congresso Pan-africano”, convocado para formar “uma grande Federação internacional para a

[16] Wilson, *Russia and Black Africa*:130.

[17] R. Kanet, “The Comintern and the ‘Negro Question’: Communist Policy in the United States and Africa, 1921-1941”: 86-122.

[18] Ver W. James, *Holding Aloft*: 181.

[19] C. McKay, “For a Negro Congress”, n.d., RGASPI 495/155/43/159. O delegado para a África do Sul, Sydney Bunting, tinha suas próprias reservas sobre a Tese, a comissão que a produziu e as providências práticas necessárias para convocar um congresso de negros. Na verdade, ele questionou a sensatez de se realizar tal congresso, tendo em mente as condições sul-africanas. Em particular, ele criticou o fato de que a tese parecia se estabelecer “como uma política universal aquilo que é essencialmente atribuível às condições nos Estados Unidos”. Letter from S. P. Bunting to General Secretary, CI, 1 January 1923, in A. Davidson, *South Africa and the Communist International*, 111-117. Ver também Report by S.P. Bunting on 4th Congress of Comintern, *Idem*. p. 130.

libertação dos Povos negros, na América e na África”.[20] Inicialmente, planejou-se que o congresso se reunisse em Moscou, embora Berlim também fosse mencionada como um possível local, mas havia temores de que isso pudesse ser difícil. Foi levado em consideração o fato de que qualquer anúncio de que a reunião seria realizada em Moscou “enfrentaria a perseguição racial mais intensa e generalizada que, por sua vez, traria grandes dificuldades para alcançar as massas negras”.[21] Em 1923, foi decidido realizar tal conferência de “comunistas negros”, para coincidir com o quinto congresso da IC, no verão de 1924. Além desse encontro, também foi planejada a realização de uma “Conferência Internacional Negra” em Londres, Paris, Berlim ou Nova York. No final de 1923, Nova York foi estabelecida como o local, e os partidos comunistas foram instruídos a realizar conferências preparatórias locais “em todas as terras de negros”.[22]

O acordo sobre o local e a composição da conferência/congresso não foi, entretanto, o único problema enfrentado pela IC. A própria “Questão do Negro” era problemática para a IC e em seus documentos os “Negros” eram referidos como uma “raça” e uma nação e, às vezes, até como “a raça negra enquanto uma nação colonial oprimida”. Fazia-se menção ao movimento negro pela libertação nacional, enquanto ao mesmo tempo uma maior ênfase parecia ser colocada nas “massas trabalhadoras” e na necessidade de unidade dos trabalhadores negros.[23] As atas das reuniões da “Comissão Negra” da IC mostram confusão e desacordo semelhantes e o fato de que a Comissão não incluía ninguém de ascendência africana entre seus membros. Na verdade, a própria Comissão, que era presidida pelo russo Mikhail Borodin, havia sido nomeada tardiamente pelos *bureaus* de organização da IC e um de seus membros seniores, o veterano comunista japonês Sen Katayama, acusou abertamente o CPUSA de impedir continuamente o congresso de negros proposto.[24] Outro problema era que, embora as diretivas fossem emitidas pelo “Secretário Provisório para Convocar a Conferência dos Negros”, nenhum trabalho de preparação para o evento foi realizado por partidos comunistas individuais. O Partido

[20] Ver, e.g., RGASPI 495/155/44/27.

[21] RGASPI 495/155/44/28.

[22] Letter from the Provisional Secretary for Calling the Negro Conference to Executive Committee CPSA, 23 July and 15 November 1923, in A. Davidson, *South Africa and the Communist International: 131-133*. Ver também: ECCI, “Draft Manifesto on the Negro Question”, RGASPI 495/155/4/16-26.

[23] ECCI, “Draft Manifesto on the Negro Question”, RGASPI 495/155/4/16-26.

[24] Para as observações de Katayama, ver: “Action for the Negro Movement should not be Postponed”, 22 May 1923, RGASPI 495/155/17/9-12 e “Negro Race as a Factor in the coming World Revolution, 14 July 1923”, RGASPI 495/155/17/13-23. No entanto, Katayama parece ter visto toda a “Questão do Negro” em grande parte em relação aos Estados Unidos. Ver também: Minutes of the Meeting of the Negro Commission held on 30 May 1923, RGASPI 495/155/8/4 e Minute of meeting of Commission appointed by the Orgbureau to prepare and guide the work for the forthcoming World Negro Congress, n.d., RGASPI 495/155/8/1.

Francês aparentemente não deu atenção à “Questão do Negro”.<sup>[25]</sup> O Partido Comunista da Grã-Bretanha (*Communist Party of Great Britain* – CPGB), admitiu com pesar e certo eufemismo que “não há contato suficiente entre o Partido na Inglaterra e a população negra para, de nossa parte, justificar-se uma posição otimista com relação ao sucesso de uma conferência em Londres”, e prometeu “começar a propaganda entre a população negra”, provavelmente a primeira vez que a ideia foi considerada, embora dois de seus principais membros fizessem parte da Comissão Negra.<sup>[26]</sup>

Em uma carta ao CPGB, Israel Amter, o secretário americano da Comissão do Negro, reconheceu que duvidava de que haveria uma conferência de negros ao mesmo tempo que o quinto congresso da IC, uma vez que era improvável que houvesse qualquer delegado negro. Ele também admitiu que, até então, a “Questão do Negro” tinha sido tratada como “um problema americano” e que, portanto, “os partidos britânico e francês não se interessaram pela questão”.<sup>[27]</sup> Mais uma vez, nenhuma conferência/congresso de negros foi organizado antes do quinto congresso da IC. Amter renovou a convocação de uma “Conferência geral de negros” no congresso e, em seguida, uma nova Comissão de negros, que agora incluía um membro afro-americano, Lovett Fort-Whiteman,<sup>[28]</sup> foi nomeada para preparar o que foi referido como “Congresso de Trabalhadores Negros”, nos EUA, e depois como Congresso do Trabalho Negro Americano. Este congresso, a ser realizado em Chicago, seria organizado por Fort-Whiteman e o CPUSA e emitiria uma convocação para um “Congresso Mundial Negro”.<sup>[29]</sup>

O Congresso do Trabalho Negro Americano (*American Negro Labor Congress* – ANLC), realizado em Chicago em outubro de 1925, aprovou uma resolução instruindo seu comitê executivo nacional “a convocar um congresso mundial de nossa raça”, e instruiu os “delegados negros americanos” designados para este congresso mundial a “lançar as bases de uma organização mundial dos trabalhadores e camponeses de nossa raça e fazer dessa organização uma vanguarda combativa dos movimentos de libertação de

[25] Secretário da conferência negra para o Comitê Central do PCF, 20 February 1924, RGASPI 495/155/27/6.

[26] Thomas Bell to J. Amter, 17 August 1923, RGASPI 495/155/16/2-3. O CPGB foi mesmo incapaz de fornecer a Amter qualquer informação sobre o Congresso Pan-Africano organizado por Du Bois e realizado em Londres em 1923 e não publicou o seu artigo sobre o mesmo, “Congresso Pan-Africano – Um Congresso Fútil”. A. McManus to Amter, 15 March 1924, RGASPI 495/155/27/7.

[27] Amter to McManus, 31 March 1924, RGASPI 495/155/27/8.

[28] Fort-Whiteman considerou que o Congresso deveria ser realizado após o sexto congresso da IC e deveria ser denominado “Congresso Internacional de Raças Africanas”. “Some suggestions pertaining to the proposed Negro World Congress to be held in Moscow”, RGASPI 495/155/25/5-8.

[29] Decisions of the Negro Commission, 16 January 1925, RGASPI 495/155/30/1-3

todos os povos de pele escura, nas colônias do imperialismo em toda parte”.[30] É claro que o Fort-Whitman levava suas responsabilidades a sério. Ele fez contato com pelo menos um membro negro do Partido Comunista Francês e tentou entrar em contato com membros do movimento anticolonial na África, a fim de convidá-los para o que ele chamou de “Congresso Mundial de Líderes Negros a ser realizado na Europa em um futuro próximo”.[31] Mas, apesar dos esforços de Fort-Whitman e das diretrizes da IC, que foram consagradas nas resoluções do ANLC, nenhum congresso mundial foi organizado, embora houvesse pelo menos uma referência pública a um “Congresso Mundial de Trabalhadores de Cor”, a ser realizada na Bélgica, em março de 1926.[32]

### O Comitê Sindical Internacional de Trabalhadores Negros (ITUCNW)

A tarefa de organizar um “congresso internacional de trabalhadores negros” foi assumida pela Rede Internacional de Sindicatos (*Red International of Labor Unions* – RILU ou Profintern), após seu quarto congresso, em março de 1928, e após o nono plenário ampliado do Comitê Executivo da IC (*Executive Committee of the Communist International* – ECCI) realizado em fevereiro. A reunião do ECCI enfatizou a importância de organizar “Negros trabalhadores industriais e agrícolas do mundo”, uma formulação que incluía “Negros no Brasil, Colômbia, Venezuela e nas Índias Ocidentais”[33]. O congresso da RILU incluiu entre seus participantes James Ford, o primeiro afro-americano a participar de tal reunião, que foi posteriormente eleito para o Bureau Executivo da RILU.[34] Ele foi um dos que criticou as “muitas fraquezas” no trabalho dos partidos comunistas dos Estados Unidos, França, Grã-Bretanha e África do Sul, e conclamou veementemente por uma conferência de trabalhadores negros “para elaborar medidas práticas imediatas para concretizar a linha estabelecida pelo Congresso na questão da organização dos trabalhadores negros nos Estados Unidos e na África”.[35] Para facilitar este trabalho, o

[30] P.S. Foner and J.S. Allen (Eds.) *American Communism and Black Americans: A Documentary History, 1919-1929*: 123.

[31] Ver Ruthenberg to Secretariat, CI, 1 June 1925, RGASPI 495/155/33/6 and, e.g. L. Fort-Whitman to Central Executive Committee, Communist Party of France, 12 December 1925, RGASPI 495/155/33/34.

[32] Ver S. Johns, *Raising the Red Flag: the International Socialist League and the Communist Party of South Africa 1914-1932*: 213.

[33] RGASPI 495/155/53/2.

[34] James Ford (1893 a 1957) nasceu no Alabama e mais tarde se tornou o candidato do CPUSA a vice-presidente nas eleições de 1932, 1936 e 1940 nos Estados Unidos. Em 1935 foi eleito membro suplente do ECCI e em 1944, quando o CPUSA foi dissolvido, tornou-se vice-presidente da Associação Política Comunista. Nenhuma biografia existe sobre ele.

[35] Johns, *Raising the Red Flag*: 216-217. Ford was to repeat his criticisms at the sixth congress of the CI.



Congresso interpelou o Bureau Executivo da RILU para convocar uma conferência de delegados dos países com uma “população negra”, que estavam participando do sexto congresso da IC em julho de 1928.<sup>[36]</sup>

A reunião ampliada do Bureau Executivo da RILU foi realizada no final de julho de 1928 e contou com a presença de delegados dos partidos dos EUA e da África do Sul, que também participaram do congresso da IC, bem como de vários estudantes afro-americanos que estudavam em Moscou, incluindo William Patterson.<sup>[37]</sup> A reunião concentrou-se na questão de estabelecer um Comitê Sindical Internacional de Trabalhadores Negros (*International Trade Union Committee of Negro Workers* – ITUCNW) e, após acaloradas discussões sobre as propostas apresentadas por Lozovsky, secretário-geral da RILU, o Bureau Executivo decidiu estabelecer tal órgão, às vezes referido como “um Bureau Internacional de Trabalhadores Negros”.<sup>[38]</sup> Patterson e outros argumentaram que uma das principais razões para o estabelecimento do ITUCNW era a incapacidade dos “partidos comunistas do ocidente” de lidar adequadamente com a “Questão do Negro”. O ITUCNW, esperava-se, “manteria seus dedos no pulso da atividade nesses países, aconselhando-os em sobre como proceder e ajudando-os a formar slogans para atividades que trouxessem os negros para o Partido Comunista”.<sup>[39]</sup> O ITUCNW foi encarregado do “estabelecimento de conexões com os trabalhadores negros de todo o mundo e a unificação das grandes massas dos trabalhadores negros na base da luta de classe”, bem como, de “preparar e convocar uma conferência internacional de trabalhadores negros” no final de 1929.<sup>[40]</sup> Doravante, a “Questão do Negro” se concentraria nos trabalhadores e seria abordada principalmente por meio das atividades da RILU.

---

[36] Ver Ford (n.d., p. 24). O 6º Congresso da IC também foi a ocasião para muitas críticas dirigidas aos partidos comunistas da Grã-Bretanha, França, Estados Unidos e África do Sul em relação à “Questão do Negro”, e de muita discussão sobre o assunto no Congresso e sua Comissão Negra. Ford chegou a criticar o principal relatório de Bukharin ao Congresso, por este não haver tratado suficientemente do “trabalho do negro”. Veja *International Press Correspondence* (Inprecor), 8 (44), 3 August 1928, pp. 972–973. Uma consequência de tais críticas foi que em novembro de 1928 o Secretariado Leste do ECCI estabeleceu um Escritório Negro, parte do qual também funcionava como a Comissão Negra do Secretariado Anglo-Americano. RGASPI 495/155/54 / 6-7. Em agosto de 1928, um Bureau ou Comissão de Negro também foi estabelecido dentro do Kresintern (filiação ao Comintern). RGASPI 495/155/56 / 42-3.

[37] Ver: RGASPI 534/3/306/58–59.

[38] O Bureau Internacional de Trabalhadores Negros da RILU era originalmente composto por Ford, La Guma (África do Sul), Ducados (Guadalupe) e um membro cubano não identificado. O ITUCNW inicialmente tinha cerca de oito membros, incluindo dois afro-americanos, William Paterson e Harry Hayword.

[39] RGASPI 534/3/306/25.

[40] RGASPI 495/155/53/1. O ITUCNW emitiu imediatamente um Programa de Ação Sindical para Trabalhadores Negros de 18 pontos. A primeira edição da publicação do ITUCNW, *The Negro Worker*, foi lançada em 16 de julho de 1928, ou seja, antes da reunião do Bureau Executivo.

A IC e a RILU deram especial importância à organização dos “trabalhadores negros”, neste momento, por várias razões. Em primeiro lugar, é claro, o marxismo apontou para a natureza revolucionária da própria classe trabalhadora, como o oponente mais decidido da exploração e o “coveiro” do capitalismo. Em segundo lugar, foi o tremendo crescimento de um “proletariado negro” nos Estados Unidos, em grande parte migrante dos estados do sul para o norte, seu potencial revolucionário e o trabalho já realizado pelo CPUSA. Terceiro, havia a importância da luta anticolonial, em geral, e o potencial que existia para desenvolver essa luta em muitas partes da África. Os acontecimentos na China, Índia, Indonésia e Egito sugeriam que as lutas anticoloniais e anti-imperialistas assumiriam ainda mais importância no período seguinte, à medida que a contenda econômica entre as grandes potências se intensificou e a oposição ao domínio estrangeiro cresceu. Em todas essas áreas, os trabalhadores assumiriam uma importância maior, ao lado dos camponeses, principalmente onde se organizassem por partidos comunistas ou, onde estes não existissem, até mesmo por sindicatos. Um fator adicional foi a ameaça de uma nova guerra das grandes potências contra a União Soviética, e o papel que os soldados recrutados das colônias africanas e de outros lugares poderiam ser forçados a desempenhar em tal guerra, se não organizados para se opor a ela e para lutar para sua própria libertação. As opiniões da IC sobre os desenvolvimentos nas colônias, nos Estados Unidos e em outros lugares pareciam corroboradas pelos efeitos da crise econômica global e pela oposição a ela que se desenvolveu ao longo do início dos anos 1930.

A fundação do ITUCNW foi uma decisão histórica da RILU, atuando sob a direção da IC. No entanto, também refletiu a pressão constante dos comunistas afro-americanos como Ford, Patterson e outros, que durante anos estiveram entre os mais críticos do lento progresso que estava sendo feito na “Questão do Negro”, em particular pelos partidos comunistas da Grã-Bretanha, França, Estados Unidos e África do Sul. Ford foi nomeado presidente do ITUCNW, que inicialmente contaria com dois representantes dos Estados Unidos e representantes da África do Sul, Guadalupe, Martinica e Cuba. Com o tempo, esperava-se incluir representantes do Haiti, das colônias africanas de Portugal, do Congo Belga, da Libéria e da África Equatorial Francesa, bem como do Brasil, Colômbia, Venezuela e de outros países da América Latina.<sup>[41]</sup>

É claro que havia originalmente vários locais diferentes sugeridos para a Primeira Conferência Internacional de Trabalhadores Negros. Inicialmente, o plano era que o evento fosse realizado em Moscou, entre julho e agosto de 1929, com duração não superior a uma semana e limitado a 15 delegados. Em seguida, Berlim foi sugerida para uma

[41] RGASPI 534/3/306/58. Minutes of the Meeting of Executive Bureau of RILU, 31 July 1928. The Russian, George Slavín, was elected Secretary of the ITUCNW.

conferência “o mais tardar em outubro de 1929”. Se não pudesse ser realizada em Berlim, previa-se que seria realizada em outro lugar da Alemanha ou em outra cidade da Europa Ocidental.<sup>[42]</sup> Os planos foram então elaborados para uma conferência de 25 delegados, com o maior número representando os EUA. Também foi inicialmente previsto que haveria dois “marinheiros negros”, bem como representantes de uma “organização de estudantes de Londres” não especificada e um “grupo negro de Paris” não especificado.<sup>[43]</sup>

Os planos para uma conferência em 1929 logo se mostraram impraticáveis, mas a realização do 2º Congresso da Liga Contra o Imperialismo (*League Against Imperialism* – LAI), em Frankfurt, em julho de 1929, proporcionou a oportunidade de discutir a conferência proposta. O congresso da LAI oportunizou cinco reuniões separadas de delegados de uma série de organizações-chave na África, América e Europa, que se formaram em uma “Delegação Negra” durante o congresso.<sup>[44]</sup> Essas reuniões, convocadas por Ford e pelo ITUCNW, elegeram um Comitê Provisório, com Ford como seu presidente, além de terem planejado a convocação da conferência, agora agendada para ser realizada em Londres em julho de 1930.<sup>[45]</sup> É interessante notar que um dos mais zelosos defensores da conferência proposta foi Sharpurji Saklatvala, o conhecido comunista de origem indiana com base na Grã-Bretanha, que compareceu a algumas das reuniões da “Delegação Negra”. Na verdade, foi Saklatvala quem sugeriu que a conferência fosse realizada em Londres. Sua proposta foi baseada no fato de que havia um “grande número de negros sob o Império Britânico”, mas também que ela poderia ser facilitada pelo governo trabalhista que estava então no poder na Grã-Bretanha. Saklatvala subsequentemente participou de algumas das reuniões de planejamento para a conferência de Londres, assim como alguns membros britânicos do Executivo da LAI, como o Membro do Parlamento Britânico James Maxton e Reginald Bridgman.<sup>[46]</sup>

[42] RGASPI 495/155/53/3.

[43] Ibid.

[44] As organizações representadas incluíam o Congresso do Trabalho Negro americano (Mary Burroughs / William Patterson), a Associação Nacional para o Avanço das Pessoas de Cor (William Pickens), a Liga Educacional Sindical (James Ford) e a Sociedade Haitiana dos Estados Unidos (Henry Rosemond); a Federação de Sindicatos Não Europeus e o Congresso Sindical, da África do Sul (DeKeersmeacker); a Liga de Defesa da Raça Negra, com sede em Paris (Garan Kouyaté); e a Associação Central Queniana Kikuyu (Kenyatta). Representantes de sindicatos britânicos e franceses, do Congresso Nacional Indiano e da Federação de Sindicatos de Toda a China também participaram dessa reunião.

[45] Ford, que era membro do Executivo da LAI, havia inicialmente argumentado naquele órgão que a LAI deveria adiar seu congresso para depois da conferência do ITUCNW. Discurso do Camarada Ford na reunião da Comissão Executiva da LAI, 16 de janeiro de 1929, RGASPI 534/3/450.

[46] Report on the Negro Question at the LAI Congress, 3 October 1929, RGASPI 534/3/450. Ver também Inprecor, 10 (29), 19 June 1930, p. 530.

Os preparativos para a conferência de Londres levaram a um aumento da atividade em relação à “Questão do Negro” tanto pela IC quanto pela RILU. James Ford, em particular, estava envolvido em uma série de reuniões com os partidos comunistas na França, Bélgica e Alemanha e todos os esforços foram feitos para desenvolver e fortalecer o “trabalho negro” nessas áreas. Esperava-se também que o partido britânico intensificasse seu trabalho, incluindo sua atividade entre os marinheiros, “grupos de negros na Inglaterra”, na África e em outras colônias.<sup>[47]</sup> William Paterson foi enviado a Paris para manter discussões com os líderes do partido francês sobre seu “trabalho negro muito insatisfatório”.<sup>[48]</sup> De fato, neste período, houve várias propostas de que quadros deveriam ser enviados à África e ao Caribe para realizar trabalhos de preparação para a conferência, e essas missões foram eventualmente realizadas por alguns dos líderes organizadores na primavera e no início do verão de 1930.<sup>[49]</sup>

Em março de 1930, uma “Resolução sobre a atual situação revolucionária entre os trabalhadores negros” foi emitida pela RILU. Ela destacou o fato de que a grave crise econômica global estava tendo um impacto particularmente forte nas colônias e levando ao aumento da exploração e opressão das “massas negras trabalhadoras” em todo o mundo. Isso, por sua vez, estava criando as condições para “revoltas e rebeliões generalizadas”. Nessas condições, a RILU convocou todos os seus “adeptos” a intensificarem seu trabalho tanto para a “Conferência do Negro” quanto para o 5º congresso da RILU, a ser realizado em Moscou em agosto de 1930. Em conexão com os preparativos para a Conferência Sindical Internacional de Trabalhadores Negros, atribuiu tarefas específicas para os vários países e regiões e, em particular, a RILU apelou aos “camaradas americanos, ingleses e franceses para fazerem tudo para garantir o sucesso da conferência, pois ela deve ser o início da unificação dos movimentos de libertação revolucionária dos trabalhadores negros com as lutas revolucionárias do proletariado mundial”. A Resolução concluiu que: “a ofensiva cada vez mais intensificada dos imperialistas contra o proletariado mundial e, em particular, contra a URSS torna imperativo sacudir a atual inércia e começar com um ritmo mais acelerado o trabalho organizacional entre os trabalhadores negros. Os Negros trabalhadores desempenharão um papel tremendo na futura guerra imperialista e nas guerras de classes do proletariado. Portanto, não devemos perder mais tempo e atuarmos no sentido de atraí-los para nossas fileiras e imbuí-los da ideologia revolucionária proletária”.<sup>[50]</sup>

[47] Report of Comrade Ford to the Negro Bureau, 14 November 1929, RGASPI 534/3/450.

[48] RGASPI 495/155/80/95-96.

[49] RGASPI 534/3/408/31

[50] RGASPI 534/3/499.

No entanto, os partidos comunistas, incluindo o CPGB, não foram capazes de se livrar da letargia e passividade que a Resolução caracterizou como “os piores sinais de desvios oportunistas à direita”. O CPGB e o Movimento Nacional das Minorias (*National Minority Movement* – NMM) (a organização sindical comunista) receberam a responsabilidade de fazer os preparativos para a conferência e de mobilizar as pessoas nas colônias britânicas para comparecer, mas não assumiram essas tarefas. Ainda em abril de 1930, William Patterson estava reclamando que quando conheceu Edward Small, o líder do movimento trabalhista gambiano em Berlim, onde Small estava participando do Congresso Kresintern, ele sabia pouco sobre a conferência porque nem o Secretário Geral do CPGB, nem a seção britânica da LAI, nem os círculos comunistas em Berlim, haviam fornecido a ele e a outros líderes sindicais nas colônias detalhes precisos sobre ela.<sup>[51]</sup> Naquele mesmo mês, Harry Politt e a liderança do partido britânico ainda estavam sendo questionados se haviam recebido qualquer informação sobre a “Conferência Negra”.<sup>[52]</sup>

Em outro lugar, os principais organizadores da Conferência, Ford, Patterson, George Padmore<sup>[53]</sup> e Otto Huiswood, intensificaram suas atividades na primavera de 1930. Patterson chegou a Berlim no início de abril e Padmore se juntou a ele. De acordo com Patterson, quase nenhum trabalho havia sido feito em Berlim ou no importante porto de Hamburgo, apesar das grandes possibilidades que existiam lá, e nem o Bureau da Europa Ocidental da IC, nem aqueles ligados à RILU e à LAI, sabiam muito sobre a conferência. Patterson relatou que mesmo *The Negro Worker*, publicação do ITUCNW, não foi distribuída entre os membros da Liga para a Defesa da Raça Negra (*League for the Defence of the Negro Race* – LDNR), com sede em Berlim. Quando perceberam que pouco estava sendo organizado em Londres, “nada sendo feito, e menos ainda contemplado”, como Paterson expressou, eles se reuniram com o Bureau da Europa Ocidental da IC e decidiram seguir para Londres, após um encontro com Joseph Bilé e a LDNR, deixando o Bureau para organizar a publicidade para a conferência.<sup>[54]</sup>

Em Londres, Patterson e Padmore encontraram-se com Small, que os havia precedido, e obtiveram dele endereços de contatos na África Ocidental. Foi decidido que tanto Small, que estava retornando à Gâmbia, quanto Padmore tentariam recrutar delegados

[51] Patterson também reclamou que o CPGB não encorajou Small a enviar africanos para treinamento. RGASPI 495/18/809/86.

[52] RGASPI 495/18/809/87.

[53] Georg Padmore (1902 a 1959) nasceu em Trinidad, mas cursou a faculdade nos Estados Unidos, onde ingressou no CPUSA. Ele acabou se tornando secretário do ITUCNW e editor do *Negro Worker*. Mais tarde, ele foi expulso do movimento comunista e tornou-se um importante pan-africanista. Para um relato biográfico, ver L.J. Hooker, 1967, *Black Revolutionary*. Londres: Pall Mall Press.

[54] RGASPI 534/4/330.

da África Ocidental, já que se temia que em algum momento Padmore enfrentaria a deportação ou algum outro problema imprevisto. Embora Padmore tenha partido para a África Ocidental, Patterson continuou a tentar se organizar na Grã-Bretanha, mantendo reuniões com representantes do NMM, PCGB e da LAI. Aqui, também, ele relatou uma “atividade extremamente escassa de qualquer tipo” e que o *Negro Worker* novamente não havia sido distribuído. Além disso, parece que nenhum vínculo direto havia sido estabelecido com o governo trabalhista até este momento, quando depois de uma reunião com Maxton, que sugeriu uma abordagem direta ao governo, Patterson escreveu diretamente ao Secretário do Partido Trabalhista, C. R. Clynes, perguntando “se o Governo britânico dará a sua sanção para a Conferência proposta”.<sup>[55]</sup>

No início de 1930, Patterson escreveu sobre algumas das “características significativas da vindoura conferência de trabalhadores negros” e destacou particularmente o fato de que estava sendo realizada em Londres, “mediante a permissão do governo trabalhista”. Patterson argumentou que tal conferência era particularmente importante naquela época, por causa da intensificação da opressão sofrida pelas “massas negras” em todo o mundo e a possibilidade de trazer a elas “uma apreciação da comunhão de interesses entre as suas lutas, as das massas trabalhadoras oprimidas de outras colônias e as do proletariado em luta dos ‘países-mãe’”. Ele pensava que não apenas a natureza da situação internacional, mas também o local da própria conferência seria “um fator extremamente significativo no despertar da consciência das massas negras”. Ele explicou:

Talvez não seja exagero dizer que mais da metade dos negros do mundo são subjugados pelo Império Britânico. Depois de quase um século de prática, a “missão civilizadora” do imperialismo britânico oferece a eles, enquanto eles contemplam a si próprios, uma imagem de ignorância, degradação e desmoralização quase inconcebível. Eles se voltam para esta conferência para examinar melhor essa degradante caricatura do povo que deveriam ser. Qual será a resposta do governo trabalhista a esses negros do Império que pedem licença para discutir em Londres essa fase de seu problema? Sabe-se que, para a massa esmagadora deles, o Império Britânico e, particularmente, o Partido Trabalhista posicionam-se firmes na defesa da justiça e do jogo limpo. Sua humilhação se daria apenas em termos de “mau governo” por parte dos funcionários coloniais [sic]. Eles não sabem nada sobre a base econômica do Império. Eles nada sabem sobre a posição em que este Partido Trabalhista os

[55] Ibid. Maxton concordou que levaria o assunto à Câmara dos Comuns se o governo recusasse o pedido. A carta de Patterson e as respostas do Colonial Office podem ser encontradas em The National Archives (TNA) CO 323/1096/10.

colocou na resolução colonial do Congresso de 1928 da Segunda Internacional. Mas os eventos recentes na Gâmbia, Nigéria e Quênia, deixam pouco espaço para especulação, após a natureza da resposta do governo “Trabalhista”. O efeito esclarecedor dessa resposta será realmente tremendo. Por esta razão, a escolha do local para a conferência foi particularmente feliz e a posição do Partido Trabalhista valoriza a escolha.<sup>[56]</sup>

Esta análise sugeriu que o governo trabalhista provavelmente não apoiaria a conferência de qualquer forma, mas enquanto esperava por uma resposta, Patterson também se esforçou para avançar o trabalho do ITUCNW, garantindo junto a George Allison do NMM um acordo sobre a “necessidade de um Negro... talvez dois” na delegação do NMM designada para o 5º Congresso da RILU. Patterson também se encontrou com Jomo Kenyatta, que esteve no Congresso da LAI em Frankfurt, viajou para Liverpool e Cardiff e se reuniu com um “grupo de cerca de 30 negros”, que ele descreveu como um “grupo muito pobre”, mas que incluía “muitos bons elementos em um ou dois casos.”<sup>[57]</sup>

O trabalho de organização na África Ocidental pareceu muito mais favorável, pelo menos de acordo com o relatório que Padmore enviou de Serra Leoa, no início de maio. Naquele momento, ele já havia visitado a Gâmbia, onde seus papéis foram examinados de perto por funcionários da imigração,<sup>[58]</sup> e Dakar, no Senegal, onde conseguiu recrutar dois delegados. Ele relatou que tinha planos de viajar para continuar a mobilizar delegados na África Ocidental, antes de retornar a Londres no final de junho. Padmore ficou evidentemente satisfeito com o fato de a imprensa da África Ocidental ter publicado alguns artigos provenientes do ITUCNW e ele pensou que “havia boas perspectivas para trabalhos futuros”, relatando “forte sentimento anti-imperialista em todos os lugares”. Em suma, ele estava entusiasmado e, em uma carta, concluiu que “se outros setores responderem como a C[onferência] da Á[frica] O[cidental] será um grande sucesso”. Em outra carta de Accra, capital da Costa do Ouro, ele estava igualmente otimista e relatou que estava viajando para Lagos, Nigéria, que havia recrutado outro delegado do Sindicato dos Mecânicos e que “as perspectivas parecem boas.”<sup>[59]</sup> Com base em sua viagem pela África Ocidental e nos contatos iniciais de Small, Padmore estabeleceu vínculos importantes na região que utilizaria nos próximos anos, tanto no seu trabalho junto a IC quanto nos seus esforços pan-africanistas posteriores.

---

[56] RGASPI 495/155/87/29.

[57] WW [W. Patterson] to Negro Bureau Profintern, 18 April 1930, RGASPI 534/4/330.

[58] Padmore já havia comunicado essas dificuldades a Patterson, que por sua vez escreveu àqueles nos Estados Unidos que haviam escrito recomendações para ele. Patterson to Lozovsky, Profintern Secretariat, 7 May 1930, RGASPI 534/4/330.

[59] G. Padmore to Dear Comrades, 2 and 12 May 1930, RGASPI 534/4/330. 58. RGASPI 495/155/87/117.

Também na África do Sul, houve relatos de que o trabalho preparatório para a conferência estava indo bem. A Federação Sul-Africana de Sindicatos Não-Europeus realizou uma conferência preparatória em Joanesburgo em maio, tanto para informar os trabalhadores quanto para selecionar delegados. Foi relatado que a conferência também iria discutir todos os outros problemas econômicos e políticos enfrentados pelos trabalhadores africanos na África do Sul, incluindo baixos salários, legislação repressiva e todas as formas de discriminação, que recentemente haviam levado a revoltas em Durban e em outras cidades.<sup>[60]</sup>

Os preparativos para a conferência nos Estados Unidos foram realizados principalmente por meio das atividades da Liga Sindical Unitária (*Trade Union Unity League* – TUUL) e do ANLC e a eleição dos delegados foi organizada por meio de sindicatos filiados. Um comitê organizador, sob a direção de Ford, foi estabelecido em Nova York e propaganda foi veiculada por publicações como o *Daily Worker* e *Labour Unity*, por meio de “comunicados à imprensa” especiais no *The Liberator and the Crusader News Service*<sup>[61]</sup> e até mesmo em alguns dos “jornais burgueses negros”.<sup>[62]</sup>

Enquanto isso, Otto Huiswood estava viajando pelo Caribe tentando recrutar delegados para a conferência no Haiti, Jamaica e Trinidad. Sua missão teve menos sucesso. “Esta tem sido uma tarefa bastante difícil”, escreveu ele a Padmore de Porto da Espanha, “devido aos péssimos contatos que temos e ao fato de que é muito difícil encontrar alguns indivíduos realmente dotados de consciência de classe. Ou eles estão ligados ao movimento Garvey, como é o caso na Jamaica, ou não têm a menor ideia do que é um movimento trabalhista.” Huiswood já havia atuado no âmbito organizativo na Jamaica no passado e, portanto, apesar da influência de Garvey e Garveyismo, estava confiante de que um bom delegado havia sido recrutado. No Haiti, ele foi ajudado por Henry Rosemond, um ativista haitiano do Partido Comunista dos Estados Unidos, e ele pensou que esse trabalho poderia ter garantido outro delegado para a conferência. Na verdade, Rosemond conseguiu ser eleito delegado da Liga Anti-imperialista Haitiana, embora tivesse sido instruído a encontrar um delegado entre os trabalhadores haitianos. Foram necessárias várias cartas de Ford, uma visita de retorno de Huiswood e uma visita de outro ativista para resolver o problema.<sup>[63]</sup> Trinidad, relatou Huiswood, “é o

[60] RGASPI 495/155/87/117

[61] Ford também escreveu um artigo, “*Negro Toilers Initiate International Conference*”, delineando alguns dos preparativos feitos em Frankfurt e a agenda da Conferência, que apareceu em *Inprecor*, 10 (29), 19 June 1930, p. 530.

[62] “*The International Conference of Negro Workers*”, 29 July 1930, RGASPI495/155/87/245.

[63] A situação foi complicada pelo fato de que Padmore escreveu uma carta aparentemente apoiando a eleição de Rosemond.



lugar mais difícil”. Isso se deu principalmente devido à influência de Cipriani, o líder da Associação dos Trabalhadores de Trinidad, e ao fato de que ele não tinha contatos lá. Então, embora achasse que o recrutamento de um delegado era improvável e que talvez tivesse que viajar para outro lugar, ele concluiu que, com alguma preparação, Trinidad, como as outras ilhas do Caribe, oferecia boas perspectivas de trabalho futuro.<sup>[64]</sup>

É evidente que o ITUCNW teve vários ativistas no Caribe durante este período, além de Huiswoud, no Haiti, Trinidad, Jamaica e em Guadalupe, de onde Ford e o ITUCNW esperavam ter um delegado para a Conferência. O partido comunista cubano e os sindicatos também prometeram enviar um delegado, assim como o partido comunista em Honduras. Na época, Ford era claramente de opinião que no Caribe “fizemos preparativos organizacionais bastante bons”, mas, ele acrescentou, “talvez não tenha havido preparação política suficiente no que diz respeito à popularização da Conferência de Londres”.<sup>[65]</sup>

Mas o que fica claro sobre toda essa atividade é quão pouca preparação foi feita para a Conferência no passado, e quanto do trabalho foi deixado para os poucos meses imediatamente anteriores. Na Europa quase nenhum trabalho foi feito, embora existissem partidos lá. Na África Ocidental e no Caribe, onde em geral não existiam partidos, o quadro era semelhante. Mesmo a comunicação entre os ativistas e o Bureau Negro da RILU foi difícil de manter. Tanto Padmore quanto Patterson enviaram solicitações organizacionais com seus relatórios, mas sem nenhuma certeza de que foram recebidos, ou mesmo enviados por marinheiros confiáveis ou outros mensageiros. Em junho de 1930, Patterson estava reclamando com Harry Haywood em Moscou que ele não tinha ouvido nada do Bureau Negro desde que ele começou sua viagem em abril.<sup>[66]</sup>

Da Grã-Bretanha, Patterson mudou-se para Paris, onde também descobriu que nenhum preparativo havia sido feito e nenhuma publicidade havia sido divulgada para a conferência. O partido francês também alegou que não tinha fundos para enviar ninguém à África Equatorial Francesa para recrutar delegados. Na verdade, o partido francês nem sabia que Patterson estava chegando à França, e ele relatou que não estava recebendo nenhum apoio do partido, ou da Conferência Geral do Trabalho Unitária (a organização sindical liderada pelos comunistas) e, portanto, não tinha fundos para viajar para a Bélgica e depois voltar para Londres.<sup>[67]</sup> Patterson reclamou amargamente do fato de ter descoberto mais evidências da inatividade do partido francês na “Questão do Negro” e

[64] O. Huiswoud to George, 14 April 1930, RGASPI 534/4/330.

[65] J. Ford, “Report,” op. cit.

[66] W. Patterson to Haywood, 24 June 1930, RGASPI 534/4/330.

[67] Patterson to Dear Comrades, 29 April 1930; Patterson to Lozovsky, Profintern Secretariat, 7 May 1930, RGASPI 534/4/330.

sua “subestimação do trabalho negro”. Em Paris, a Liga de Defesa da Raça Negra (*Ligue de Defense de la Race Noire* – LDRN) tinha vários anos, mas aparentemente existia em completo isolamento do partido francês, cujos funcionários nunca compareciam às suas reuniões. Como consequência, concluiu Patterson, a LDRN, em vez de ter uma orientação internacionalista, “agora tem uma abordagem mais confusa e racalista em seu trabalho”. Na Europa, em geral, os preparativos para a conferência foram muito prejudicados pelo que Patterson descreveu como uma “subestimação da importância do trabalho colonial”, que “geralmente se mostra no caso do trabalho com os negros por causa de seu atual estágio totalmente negligenciado de desenvolvimento”. Sua explicação para esta “negligência total” foi que “todas as resoluções da IC sobre a questão do negro são consideradas aqui como ‘cartas abertas’ ao Partido Americano, sem referência aos nossos partidos europeus”.<sup>[68]</sup>

O fato de que as resoluções e diretrizes da IC e da RILU permaneceram meros documentos políticos sugere que o movimento comunista internacional estava muito longe da máquina monolítica, por vezes descrita. No caso do “trabalho negro”, os partidos da Europa Ocidental fizeram muito pouco e pode-se dizer que ignoraram em grande parte as resoluções da IC e da RILU, enquanto os partidos na África do Sul e nos EUA foram geralmente lentos ou relutantes em implementá-las. Além disso, como Patterson e outros descobriram, muitas vezes havia uma comunicação muito ruim entre a IC / RILU, os partidos tomados isoladamente, e as outras organizações, bem como uma escassez crônica de fundos. Levou muitos anos de agitação por parte de alguns ativistas dedicados, a maioria deles afro-americanos, para se organizar a convocação de uma “Conferência Negra”, mas, mesmo na véspera dessa conferência, seu sucesso ou fracasso ainda dependia, em última análise, dos mesmos poucos indivíduos dedicados, que assumiram o fardo de todos os preparativos finais.

Em maio, o governo trabalhista de MacDonald anunciou que não permitiria que a conferência fosse realizada na Grã-Bretanha, o que causou ainda mais problemas de organização e, mesmo mediante sua perpétua falta de fundos, Patterson foi forçado a retornar a Londres.<sup>[69]</sup> Lá ele enviou mais reclamações para o Bureau Negro da RILU em Moscou, organizou protestos de parlamentares simpatizantes, incluindo James Maxton,

[68] Ibid.

[69] Funcionários do Escritório Colonial que foram convidados a comentar sobre a carta de Patterson ao Secretário do Interior, J.R. Clynes, observou que conseguiu combinar “um ataque às condições nas colônias britânicas e um pedido de reconhecimento oficial desta conferência.” Eles deixaram claro que se tratava de uma conferência organizada sob os auspícios do Comintern e, portanto, eram hostis a ela. Um funcionário do Colonial Office resumiu a abordagem geral argumentando que a conferência deve ser oposta porque “será prejudicial para as colônias... mas também porque causaria a ofensa mais grave possível à União da África do Sul se fosse ser autorizada a ocorrer em solo britânico”. G. Clauson memo, 2 May 1930, (TNA) CO 323/1069/10.

e preparou alguns artigos criticando o governo trabalhista para a imprensa.<sup>[70]</sup> Ele relatou que “estava pedindo empréstimos de todos os lados”, mas pretendia voltar a Paris e depois a Berlim para fazer os preparativos para a realização da conferência em Hamburgo. Em uma nota mais positiva, ele informou a seus camaradas que tinha trabalhado em estreita colaboração com o NMM, a LAI e o CPGB e havia estabelecido uma “sociedade de libertação negra”, presumivelmente o início do que mais tarde ficou conhecido como Associação do Bem-Estar Negro.<sup>[71]</sup>

Patterson voltou à Alemanha no final de maio, mas parece que ainda não tinha recebido ajuda do partido alemão nos preparativos para a conferência, e apenas alguns dias antes da conferência finalmente conseguiu obter assistência da seção alemã da LAI. Também houve pouca assistência direta dos Escritórios Negros da IC e da RILU. No dia 24 de junho, Padmore chegou à Alemanha, via Londres, com quatro delegados da África Ocidental, aos quais aparentemente foram negadas alimentação e assistência financeira, ou qualquer outro tipo de apoio, pelo representante do partido comunista alemão. Padmore e os outros delegados conseguiram sobreviver com alguma ajuda da LAI, mas no final de junho ele estava apelando para a RILU intervir e remediar a situação.<sup>[72]</sup> Os preparativos para a Primeira Conferência Negra de Trabalhadores Negros se deram de tal forma que levaram Patterson à observação: “esta é uma péssima maneira de fazer as coisas”.

## A Conferência de Hamburgo

O *Relatório de Procedimentos e Decisões da Primeira Conferência Internacional de Trabalhadores Negros* foi posteriormente publicado pelo ITUCNW, complementado por uma foto de 17 dos delegados que conseguiram comparecer.<sup>[73]</sup> Foi uma ocasião histórica e, pelo fato de ter enfrentado tantas circunstâncias, quase milagrosa. De toda forma, a

---

[70] Um desses artigos, escrito sob o pseudônimo de William Wilson, intitulava-se “As Massas Negras e o Império Britânico” e apareceu na *International Press Correspondence* (Inprecor) no início de junho de 1930. O artigo argumentava que a recusa do governo trabalhista expôs isso e a natureza opressora do Império Britânico ainda mais aos olhos das “Massas Negras”. Concluiu: “o governo trabalhista disse que a democracia britânica não abrange as massas negras do Império; que os trabalhadores brancos, cujo padrão de vida está sendo constantemente rebaixado pela implacável exploração e opressão das massas coloniais, não vejam a aliança com o mundo colonial como o único caminho para sua emancipação. O Partido Trabalhista, porta-estandarte do imperialismo britânico, diz que não haverá conferência de trabalhadores negros em Londres. Mas a resposta do Comitê Internacional de Trabalhadores Negros será fazer dessa resposta à base da exposição perante os trabalhadores negros e as massas trabalhadoras que – aconteça o que acontecer – terão a primeira conferência internacional de Trabalhadores Negros em julho de 1930.” *Inprecor*, 10 (27), 5 June 1930, p. 498.

[71] Patterson to Negro Bureau, Profintern, 24 May 1930, RGASPI 534/4/330.

[72] Padmore to Dear Comrades, 30 June 1930, RGASPI 534/3/546.

[73] Nove delegados foram impedidos de assistir e também havia três “delegados fraternos” de outras organizações comunistas.

conferência começou um dia depois do programado originalmente, em 7 de julho, por causa da chegada tardia de Ford e dos delegados dos Estados Unidos. Os delegados africanos da África do Sul foram impedidos de participar em virtude de ações tomadas pelo governo sul-africano, então Albert Green (E.S. Sachs) representou a Federação de Sindicatos Não Europeus. Em geral, a África, especialmente a África Ocidental, esteve bem representada, com dois delegados da Costa do Ouro e com Nigéria, Serra Leoa e Gâmbia tendo um delegado, cada. O delegado gambiano, Edward Small, representou o Sindicato dos Trabalhadores da Gâmbia, efetivamente o centro sindical da colônia, que possuía a adesão de cerca de 1.000 trabalhadores e 2.500 agricultores. O delegado nigeriano era Frank Macauley, filho de Herbert Macauley, e representante do Partido Democrático Nacional da Nigéria (NNDP), o primeiro grande partido político da Nigéria.<sup>[74]</sup> Outro africano, Joseph Bilé, de Camarões, representou a Liga de Defesa da Raça Negra em Berlim. Estavam presentes dois delegados do Caribe, Henry Rosemond e De Leon, do Sindicato dos Trabalhadores das Ferrovias da Jamaica. Os delegados restantes, incluindo uma mulher, Helen McClain do Sindicato Nacional das Trabalhadoras de Costura, representaram a organização do trabalho nos EUA e no ITUCNW.

Parece haver apenas um relato de testemunha ocular do evento de um representante alemão do Socorro Vermelho Internacional (organização também conhecida pelo acrônimo do seu nome russo Международная организация помощи борцам революции, MOPR), que relatou que mesmo em 7 de julho muitos dos delegados, incluindo James Ford, não haviam chegado e, portanto, uma “abertura provisória da conferência” ocorreu ao meio-dia no Seaman’s Club em Hamburgo, para que os presentes pudessem ouvir os relatos dos delegados da Costa do Ouro, que tiveram de sair quase tão logo a conferência foi aberta. A conferência foi então oficialmente reaberta na noite do mesmo dia, quando 14 delegados haviam chegado para o que foi, essencialmente, uma recepção.<sup>[75]</sup>

A Conferência começou para valer em 8 de julho com a eleição da Mesa Diretora, a apresentação dos relatos de Ford, Padmore, Patterson e Frank Macauley, e discursos da maioria dos delegados. À noite, quando uma reunião dos trabalhadores do porto ocorreu no Seaman’s Club, os delegados da Conferência juntaram-se aos trabalhos e foram feitos “discursos de confraternização”. Na manhã seguinte, a Conferência foi concluída

[74] Macauley declarou, mais tarde, que a visita de Padmore a Lagos havia contribuído para as tentativas dos membros mais jovens do NNDP de expulsar a liderança mais velha e pedir a ajuda de Padmore. Sua própria eleição como delegado contribuíra para essa luta para tornar o NNDP mais democraticamente responsável perante seus membros. Minutes of the meeting of the International Secretariat with the Negro friends, 14 October 1930, RGASPI 542/1/40.

[75] O representante do MOPR não pôde acompanhar todos os procedimentos devido a dificuldades de idioma. O relatório, originalmente escrito em alemão em julho de 1930, está contido no RGASPI 534/3/527.

após a aprovação de várias resoluções e a maioria dos delegados partiu de barco para Leningrado e para o quinto congresso de RILU.<sup>[76]</sup> No entanto, vários dos delegados da África Ocidental concordaram que parariam em Berlim em sua viagem de retorno para uma discussão mais detalhada com seus camaradas alemães.

A testemunha ocular alemã observou:

A preparação e o curso real da conferência me deixaram com a pior impressão possível. Os discursos e debates não foram nem taquigrafados, embora minha estenógrafa de Berlim estivesse presente. O camarada Ford foi o único que conduziu politicamente a conferência. Nem o representante da Liga Contra o Imperialismo, nem o representante do Profintern intervieram pessoalmente no debate. Considerando que a representação na conferência não foi ruim em termos regionais (Índias Ocidentais, Gâmbia, Costa do Ouro, África Britânica, América do Norte, África do Sul, Camarões, Serra Leoa etc.), é uma pena que a conferência tenha sido tão mal preparada e organizado. Ainda mais porque vários delegados fizeram sua jornada sob graves dificuldades e já estavam viajando há semanas. No entanto, ainda seria possível avaliar a conferência de uma maneira muito boa, se os encaminhamentos viessem a ser publicados.<sup>[77]</sup>

Um dos poucos relatos públicos da Conferência foi feito por Virendranath Chattopadhyayan, um membro indiano do Secretariado da Liga Contra o Imperialismo e do Partido Comunista da Alemanha.<sup>[78]</sup> Chatto, como era conhecido, participou da Conferência e também esteve envolvido em algumas das discussões preparatórias durante o congresso da Liga, em Frankfurt. Seu relatório inclui observações sobre alguns dos preparativos, bem como sobre as ações hostis do governo britânico e de outros governos e sobre o assédio a delegados africanos em Londres. Chatto expressou claramente a visão de muitos comunistas quando escreveu “apesar desses impedimentos, um esforço mais determinado deveria ter sido feito para realizar a conferência em Londres e, assim, desafiar o governo ‘Trabalhista’ a usar a força de sua repressão. Isto teria exposto ainda mais claramente o seu verdadeiro carácter”<sup>[79]</sup>. Chatto também se manifestou sobre a

[76] Além de participar do congresso RILU, também havia planos para realizar uma conferência especial de “delegados negros para discutir o problema especial do trabalho sindical entre os trabalhadores negros”. RGASPI 495/155/83/96.

[77] RGASPI 534/3/527.

[78] “The First International Conference of Negro Workers”, *Inprecor*, 10 (34), 25 July 1930, p. 635.

[79] *Ibid.*, p. 636.

composição da Conferência, argumentando que, “devido à ausência de representação das colônias francesas, da África Oriental, dos territórios belgas e portugueses, e dos países latino-americanos, era óbvio que este primeiro encontro de trabalhadores negros seria uma mera Conferência preparatória, cuja importância política é, no entanto, considerável. O próprio fato de que tal conferência foi realizada, e a linha clara de política e ação estabelecidas nas resoluções tende a influenciar o desenvolvimento da luta.” Ele concluiu seu artigo dizendo que havia uma “diferença marcante” entre aqueles delegados dos EUA “com uma psicologia e perspectiva completamente proletárias”, e aqueles da África que ele considerava “terem mais a mentalidade do pequeno agricultor.” Com base nessa diferença, Chatto fez uma observação que tinha implicações importantes para o trabalho futuro do ITUCNW, declarando: “a condição do problema na África necessita de métodos e táticas diferentes daqueles dos EUA e pode haver uma tendência para os trabalhadores negros dos EUA olharem demais para a questão do negro africano do ponto de vista americano.” Ele concluiu afirmando, “no entanto, é uma vantagem para o trabalhador africano entrar em contato com os representantes do proletariado negro muito mais avançado da América. Este contato foi alcançado pela Conferência”.[80]

As avaliações mais detalhadas da Conferência foram feitas por aqueles que estiveram diretamente envolvidos no trabalho para convocá-la, muitos dos quais se reuniram em Moscou pouco depois. Em uma reunião do Bureau Executivo da RILU, James Ford apontou para as fraquezas organizacionais nos Estados Unidos e para as fraquezas políticas mais significativas no Caribe, especialmente na Jamaica e no Haiti, “os centros sindicais mais desenvolvidos das Índias Ocidentais”, onde havia sido difícil encontrar o tipo necessário de delegado da classe trabalhadora. Também na África Ocidental, Ford deixou claro, que também houve dificuldades, “principalmente aquelas de enviar camaradas... e de se conseguir conexões com o Partido lá e de se organizar reuniões sob a pressão da vigilância imperialista britânica”. Talvez o maior “erro político”, na opinião de Ford, tenha sido fazer um pedido formal ao governo britânico para realizar a Conferência em Londres, até porque, quando esse pedido foi negado, “causou considerável confusão nos planos para a realização da Conferência”. A mudança de local para Hamburgo aumentou a confusão. A chegada tardia de Ford e da delegação norte-americana à Alemanha, causada pelo racismo da companhia marítima que se recusou a transportá-los, só aumentou os problemas de organização, assim como a incapacidade do “Comitê Negro” da RILU de assumir a responsabilidade pela organização da Conferência. Ford foi particularmente crítico do “Comitê Negro”, que ele alegou “não prestou assistência” nos preparativos para a Conferência e “não fez nada para manter contato com os preparativos para a

---

[80] Ibid.

Conferência no exterior”. Ele também fez críticas igualmente sérias ao “Bureau Negro da IC”, que “não reagiu ao significado político da Conferência”. Concluiu que: “apesar de o Secretariado do ECCI ter tomado uma decisão para a realização desta Conferência, não foram enviadas instruções definitivas, que eu saiba, às diferentes partes “[81]

Ford também criticou o fato de que, enquanto esteve na Alemanha, foi instruído a limitar a conferência a dois dias. Originalmente, foi planejado para durar uma semana, mas a origem dessas instruções não é clara. Ele concluiu que, apesar de todas as deficiências e fraquezas, pelo menos o ITUCNW tinha, pela primeira vez, feito contato “com grandes grupos de trabalhadores na África Ocidental e nas Índias Ocidentais, mesmo que em muitos casos estes fossem elementos atrasados dos trabalhadores negros que não têm experiência sindical”. Uma de suas principais conclusões foi que muito mais precisava ser feito pela IC e pela RILU para lidar adequadamente com a “Questão do Negro”, até porque “os Partidos Comunistas e as organizações sindicais revolucionárias ainda mantêm suas práticas oportunistas em relação ao trabalho negro. Eles ainda, na prática, subestimam a importância do trabalho do negro.” Argumentou ele: “isso foi manifestado pelo fato de que praticamente nenhuma assistência foi prestada por essas partes para nos ajudar a tornar esta Conferência um sucesso.”[82]

Outras avaliações internas da conferência foram variadas. O delegado sul-africano, Green, argumentou que a conferência exigiria muito mais tempo para ser preparada adequadamente e ele criticou o fato de que não houve nem mesmo tempo para discutir as resoluções que, ele acrescentou, foram “escritas de forma mecânica – até eu tive que ler muitas delas repetidamente para compreender o seu significado”. Ele também criticou a decisão de pedir ao governo trabalhista britânico permissão para realizar a Conferência em Londres. Ele argumentou que: “A Conferência deveria ter sido realizada em Londres e não deveria ter sido realizada em segredo, no último andar do Clube dos Marinheiros em Hamburgo. Assim, todos os delegados seriam presos para que pudessemos fazer uma boa propaganda disso”. Ele concluiu: “Eu pensei então que mesmo o Partido Comunista da África do Sul, com todos os seus erros, não poderia ter organizado uma Conferência pior do que essa.”[83]

Frank Macaulay, o delegado da Nigéria, estava preocupado com a forma como os africanos que viajaram para a Europa pela primeira vez seriam afetados por suas experiências. Ele relatou como eles foram imediatamente “cercados por detetives” exigindo ver seus passaportes quando pousaram em Liverpool e quando chegaram a Londres.

[81] RGASPI 534/3/490.

[82] Ibid.

[83] Ibid.

Tanto em Londres como em Berlim, ninguém tinha informações sobre a Conferência e em Berlim o delegado gambiano adoeceu e teve de regressar à África Ocidental. Foi somente através dos esforços de Padmore que eles encontraram seu caminho para Hamburgo. No entanto, Macaulay pensou que, apesar de tais problemas, a “Conferência Negra” poderia ser considerada como o primeiro passo para a formação de sindicatos na África Ocidental e instou o ITUCNW a aproveitar a oportunidade antes que o governo britânico tomasse novas medidas para suprimir a organização sindical.<sup>[84]</sup>

Ficou evidente, como esperado, que a conferência foi prejudicada pela hostilidade dos “capitalistas e imperialistas e seus agentes”, e o papel do governo trabalhista britânico foi o exemplo mais flagrante de tal hostilidade. As reuniões preparatórias para a conferência foram invadidas pela polícia em Chicago e o assédio policial intimidou muitas pessoas em outras partes dos Estados Unidos, bem como na África Ocidental e em Trinidad. A repressão estatal na França, Cuba, Panamá e África do Sul impediu os delegados de comparecer à conferência em Hamburgo. Três delegados da África do Sul teriam embarcado em um navio com destino à Europa, mas depois desapareceram sem que ninguém soubesse de seu paradeiro. Mas as avaliações internas também destacaram o fato de que “os preparativos da conferência tiveram muitas deficiências graves”, ou seja, que “os preparativos e a eleição de delegados não foram feitos em uma escala suficientemente ampla”, especialmente nos EUA, e que “não havia uma direção suficientemente centralizada” do trabalho da RILU e da IC.<sup>[85]</sup>

Também houve críticas consideráveis dirigidas aos partidos comunistas da Europa Ocidental pela falta de preocupação com a conferência e a “Questão do Negro” em geral. Em agosto de 1930, um “Relatório sobre o trabalho negro na França e na Inglaterra” começou declarando: “É impossível fazer um relatório sobre o trabalho negro de nossos partidos francês e britânico. Tentar isso seria inferir que um trabalho concreto nesta esfera de atividade do Partido foi realizado. No caso do Partido Britânico, tal afirmação não pode ser feita, enquanto com referência ao nosso Partido Francês apenas um pouco mais pode ser dito.”<sup>[86]</sup> O relatório foi particularmente crítico por causa do que chamou de “situação objetiva tremendamente favorável” provocada pela crise econômica mundial e a resposta a ela, especialmente nas colônias. Em relação à conferência, os partidos francês, alemão e britânico não realizaram nenhum trabalho nas colônias ou mesmo entre os “trabalhadores negros” em seus próprios países. Isso incluiu o fato de que pouco ou nada foi mencionado sobre a conferência na imprensa comunista. Críticas semelhantes foram feitas ao partido comunista dos Estados Unidos, à Liga Contra o Imperialismo, aos

[84] Ibid.

[85] “The International Conference of Negro Workers”, 29 July 1930, RGASPI 495/155/87/243.

[86] RGASPI 495/155/87/277.



Bureaus da Europa Ocidental da IC e RILU, ao Escritório Negro do Comitê Executivo da IC e ao próprio ITUCNW.<sup>[87]</sup>

É claro que a reunião do Bureau Executivo da RILU ficou acalorada às vezes e que havia diferentes pontos de vista sobre quais órgãos eram os mais responsáveis pelos problemas organizacionais e sobre como avaliar corretamente o significado da Conferência. Apesar dos problemas e deficiências, também houve alguns sucessos, principalmente o fato de as informações sobre a conferência terem se espalhado pelo mundo. A composição da conferência, embora limitada em termos de número, também foi solidamente baseada em delegados de trabalhadores, alguns dos quais, especialmente os da África Ocidental, representavam sindicatos importantes. Alguns sentiram que a conferência foi altamente significativa por suas resoluções militantes sobre as “lutas econômicas dos trabalhadores negros”, contra o “Trabalho Forçado”, o perigo da guerra, a barreira da cor, as Leis do Passe do Apartheid, a prática de linchamentos e denúncias contra o governo trabalhista britânico – “a primeira vez que princípios de classe tão importantes foram estabelecidos por e para as massas negras”.<sup>[88]</sup> A conferência claramente fez muito para aumentar a consciência dos jovens sindicatos da África Ocidental e trouxe tanto aqueles da África quanto do Caribe para o contato estreito com o movimento comunista internacional e com organizações como a Liga Contra o Imperialismo, cujos representantes também participaram da conferência. Em suma, a conferência foi vista como um bom lugar para desenvolver o “Trabalho Negro” e para consolidar e intensificar esse trabalho na IC e na RILU. Mais importante ainda, a conferência tomou a decisão de dar pleno impulso ao trabalho do ITUCNW e de estabelecer sua sede em Hamburgo. Houve até discussões sobre a convocação da 2ª Conferência Internacional de Trabalhadores Negros.

Esta histórica conferência pan-africana está agora em grande parte esquecida. Certamente contribuiu muito para relançar o trabalho do ITUCNW e projetar a carreira de um de seus principais ativistas, George Padmore. Era Padmore quem agora lideraria as tentativas de consolidar o trabalho do ITUCNW e construir seu principal comitê organizador, também com sede em Hamburgo. Em 1945, muitos anos depois e em circunstâncias muito diferentes, Padmore foi o principal organizador de um encontro pan-africano muito mais conhecido em Manchester, na Inglaterra. Não se deve esquecer que muitas das raízes do Congresso de Manchester podem ser encontradas em Hamburgo, que permanece a primeira conferência de representantes dos trabalhadores da África e da diáspora, e que refletiu a perspectiva pan-africanista do Comintern, naquela época. A conferência pressagiou o importante papel que os trabalhadores desempenhariam, particularmente nas lutas anticoloniais, que subsequentemente eclodiram na África e no Caribe.

[87] “The First International Conference of Negro Workers and Future Tasks”, 14 August 1930, RGASPI 495/155/87.

[88] Ibid.

**REFERÊNCIAS:**

- DANIELS, R.V. (org.). **A documentary history of communism**. Vol. 2. New York: Vintage Books, 1960.
- DAVIDSON, A., *et al.* **South Africa and the communist international: a documentary history**. Vol. 1. London: Frank Cass, 2003.
- EDWARDS, B.H., 2003. *The practice of diaspora – literature, translation, and the rise of black internationalism*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- FONER, P.S.; ALLEN, J. S. (orgs.). **American communism and black Americans: a documentary history, 1919–1929**. Philadelphia, PA: Temple University Press, 1987.
- FORD, J. **The communists and the struggle for negro liberation**. New York: Harlem Division of the Communist Party, n.d..
- \_\_\_\_\_. **Report on the Preparations for the London Conference**, 12 May 1930, RGASPI 534/3/ 546, 1930.
- JAMES, W. **Holding aloft the banner of Ethiopia – Caribbean radicalism in early twentieth century America**. London: Verso, 1998.
- JOHNS, S. **Raising the red flag: the International Socialist League and the Communist Party of South Africa, 1914–1932**. Bellville: Mayibuye Books, 1995.
- KANET, R. The Comintern and the “Negro Question”: Communist Policy in the United States and Africa, 1921–1941. **Survey**, 19 (4), p. 86–122, 1973.
- MOORE TURNER, J., 2005. **Caribbean crusaders and the Harlem renaissance**. Chicago, IL: University of Illinois Press, 2005.
- PERRY, J.B. (org.). **A Hubert Harrison reader**. Middletown, CT: Wesleyan University Press, 2001
- ROGERS, J.A. **World’s great men of color**, Vol. II. New York: Touchstone, 1996.
- SOLOMON, M.. **The cry was unity: Communists and African Americans, 1917–1936**. Jackson, MS: University Press of Mississippi, 1998.
- WILSON, E.T.. **Russia and black Africa before World War II**. London: Holmes and Meier, 1974.

# Tradição negra radical e marxismo: C. L. R. James e a Revolução de São Domingos

Iacy Maia Mata<sup>[1]</sup>  
Petrônio Domingues<sup>[2]</sup>

## Introdução

Apresentar a trajetória e obra de C. L. R. James em um breve ensaio não é uma tarefa fácil, devido à amplitude e diversidade de temáticas e questões enfrentadas por esse intelectual e sua intensa atividade como teórico e ativista marxista no Caribe, nos Estados Unidos, na Europa e na África.<sup>[3]</sup> Em sua trajetória como professor, jornalista, escritor, historiador e pensador marxista, James escreveu sobre múltiplos assuntos, dentre os quais críquete, história e política; arte e cultura popular; literatura clássica e moderna; revoluções no Caribe e na África; pan-africanismo; formação e crise das Internacionais Comunistas; dialética em Hegel, Marx e Lenin; nacionalismo e movimentos de libertação colonial; movimento operário, partidos e projetos revolucionários etc.

Como ativista e dirigente político, James se destacou pelo seu papel de liderança de organizações comunistas e pan-africanistas, de crítico do stalinismo, de cofundador da Quarta Internacional e, após a sua ruptura com o trotskismo, como teórico e animador de um projeto político que influenciou o *Autonomist Marxism*, antecipando pautas, temas e questões da chamada *New Left* e dos *cultural studies*, *postcolonial studies*, dos *black studies* e dos *atlantic studies* (ZANIN, 2020, p. 199).

Apesar da importância da redescoberta da obra de James por essas linhas de estudos, vale dizer que este autor sempre reivindicou sua fidelidade aos postulados marxistas, reafirmando a centralidade das relações de produção para a estratégia e táticas revolucionárias e reconhecendo a autonomia política das lutas de africanos e afro-americanos, sobretudo o papel ativo dos trabalhadores coloniais e ex-coloniais, tanto na reprodução

---

[1] Doutora em História (UNICAMP) e Professora da Universidade Federal da Bahia (UFBA).

[2] Doutor em História (USP), Professor da Universidade Federal de Sergipe (UFS) e Bolsista Produtividade em Pesquisa (CNPq).

[3] Este texto não pretende ser uma contribuição original sobre a vida, obra e pensamento de C.L.R. James; objetiva, ancorado na bibliografia, apresentar ao leitor brasileiro a trajetória de C.L.R. James e algumas discussões sobre a Revolução de São Domingos e o internacionalismo negro. Todas as traduções são de responsabilidade dos autores.

quanto na desestabilização do capitalismo em escala internacional. Em James, a avaliação das lutas sociais sempre foi acompanhada pelo reconhecimento do papel da classe trabalhadora, cujo protagonismo seria indispensável para o projeto revolucionário e transição ao socialismo.

A amplitude da agenda política e intelectual em que James trabalhou, quase sempre apresentando contribuições originais e sofisticadas, chama a atenção de quem tenta mensurar o legado, a importância e a atualidade de sua produção intelectual. Embora reconhecendo esse quadro abrangente de contribuições de James, com seus múltiplos campos de atividades intelectual e política, este escrito esboça uma análise em torno do seu livro – *Os jacobinos negros: Toussaint L'Ouverture e a revolução de São Domingos* –, procurando, a partir daí, não só discutir os impactos da Revolução do Haiti na rede do internacionalismo negro, como também mostrar que a obra clássica de James fez parte dessa rede que antecede os movimentos do pan-africanismo e da *negritude*. Além de examinar aspectos d'*Os Jacobinos Negros*, o ensaio apresenta uma biografia de seu autor, acompanhada das questões de seu tempo e das principais obras de sua lavra, publicadas ao longo da vida.

### **No Caribe: adquirindo consciência racial e anticolonial**

Cyril Lionel Robert James, mais conhecido por C. L. R. James, nasceu em 4 de janeiro de 1901, na cidade de Tunapuna, em Trinidad, uma das mais pujantes colônias do Caribe britânico, onde se concentrava uma alta densidade de descendentes de africanos e de fazendas de açúcar. Essa relativa prosperidade econômica da ilha não escamoteava as facetas mais sombrias do colonialismo. Mesmo James sendo oriundo de uma família negra, de classe média baixa – seu pai, Robert Alexander James, era professor, e sua mãe, Ida Elizabeth (Bessie) Rudder James, nascida em Barbados, era uma dona de casa, mulher culta, que herdara dos tempos do convento o gosto pela leitura, possuindo inclusive uma biblioteca pessoal, algo incomum em Trinidad no período –, sentiu na pele as agruras do “preconceito de cor” (ROSENGARTEN, 2007).

James foi criado numa família marcada por uma moral puritana, inserida num sistema cultural de distinção no qual se articulavam de modo complexo raça, cor, status e classe social. A situação financeira da família, embora não permitisse ostentações, era estruturada o suficiente para que a sua pequena casa fosse bem localizada em Tunapuna – não apenas do ponto de vista do ambiente social, mas também geográfico (BORDA, 2018, p. 63-64). Aos oito anos, James se revezava entre as brincadeiras, a leitura de estórias

infantis e clássicos da literatura britânica, como *Vanity Fair*, de William Makepeace Thackeray. Ainda criança, ele despertou uma verdadeira paixão pelo críquete (o esporte mais popular da ilha do Caribe, de origem inglesa, que utiliza bola e tacos), paixão que o acompanharia ao longo da vida.

À época, as possibilidades de ascensão social para a “população de cor” passavam muitas vezes pela prática do críquete e pelo acesso à educação escolar, com destaque para os dois principais colégios das elites de Trinidad, o St Mary’s e o Queen’s Royal College. Ambos cobravam mensalidades pouco acessíveis, porém adotavam uma política de concessão de bolsas de estudos aos jovens promissores. Com oito anos, James prestou o exame visando conquistar uma das quatro bolsas oferecidas pelo Queen’s Royal College. Não conseguiu. No ano seguinte, ele prestou o exame novamente, ficando na primeira colocação. Tornou-se, assim, a pessoa mais jovem a ter conquistado uma bolsa de estudos dessa natureza em Trinidad.

Em 1910, James iniciou os seus estudos no Queen’s Royal College, uma escola localizada em Port-of-Spain. Posteriormente, ganhou uma bolsa para o Government College, cujos professores vinham diretamente de Oxford e Cambridge, na Inglaterra. James gostava do colégio e chegou a defini-lo como “nosso pequeno Éden”, no entanto, como em outros espaços da colônia, “a questão racial não tinha que ser agitada. Ela estava lá” (JAMES, 1983 [1963], p. 39). Em 1918, ele tentou se alistar nas forças armadas para lutar na Primeira Guerra Mundial, porém, devido à questão da cor, não conseguiu ingressar. Depois de formado, na década de 1920, ele iniciou a carreira de professor no Queen’s Royal College, tendo entre seus alunos Eric Williams, o historiador e futuro Primeiro Ministro de Trinidad.

Nessa quadra, James tornou-se um promissor jogador de críquete. Jogava críquete no Maple, um time da classe média mestiça da ilha, fato que não pode ser negligenciado em sua trajetória de vida. Na sua concepção, o críquete não era apenas um esporte, uma atividade lúdica, mas também um tipo de jogo pelo qual as contradições, tanto de raça, casta e classe, quanto das relações entre a colônia e a metrópole, ficavam evidenciadas simbolicamente. Em última instância, tratava-se de uma arte em que as paixões sociais e culturas políticas, escamoteadas pelos canais convencionais, expressavam-se metaforicamente (ROBINSON, 2000, p. 266-267).

Também foi naquela fase que James revelou o seu pendor literário, escrevendo ensaios e textos ficcionais, sobretudo contos. Quando ainda estava no colégio, ele já tinha vencido um concurso literário. Sua inserção no emergente campo cultural de Trinidad se deu em escala crescente, de modo que, em 1919, ele se reuniu com amigos

e fundaram um clube literário voltado às “pessoas de cor”, chamado The Maverick. Esta agremiação cultural, de Port-of-Spain, cumpriria um importante papel na formação do campo literário de Trinidad. Em 1927, a *Saturday Review of Book*, da Inglaterra, publicou um conto de James, “La divina pastora”, o que motivou um grupo de jovens intelectuais da ilha a editar sua própria revista, intitulada *Trinidad*, em 1929. A revista, que publicou textos de James, teve apenas duas edições, tendo sido sucedida por outra, *The Beacon*, que teve 28 edições entre 1931 e 1933 (BORDA, 2018, p. 74).

Na década de 1920, o Caribe foi agitado pelo protagonismo de diversas organizações de caráter político. Somente em Trinidad havia cerca de trinta sucursais da Universal Negro Improvement Association (UNIA), a maior organização negra das Américas, liderada pelo jamaicano Marcus Garvey (HILL, 2011). Tanto a revolução russa quanto o garveyismo contribuíram para a formação da consciência política da “população de cor” de Trinidad, influenciando especialmente suas lutas por direitos e mobilizações por melhores condições de vida. Isto se deu de maneira emblemática na greve dos trabalhadores das docas.

James acompanhava as lutas sociais do Caribe, com suas aspirações, demandas e agendas de reivindicações. Prova disso é que ele colaborou com alguns dos movimentos sociais, especialmente com a Associação de Trabalhadores Trinitinos (TWA), escrevendo para o jornal da entidade, *The Socialist*, e depois a biografia de sua principal liderança, Arthur Cipriani (ROBINSON, 2000, p. 256). O livro intitulou-se *Life of Captain Cipriani: an account of British government in West Indies* (1932), posteriormente condensado e publicado na Inglaterra com o nome *The case for West Indian self-government*. Em 1929, James contraiu enlace matrimonial com Juanita Samuel Young, uma venezuelana que trabalhava como estenógrafa. O casamento, contudo, não teve vida longa.

### **Na Europa: tornando-se um marxista negro**

Percebendo as limitações de Trinidad para o desenvolvimento de sua carreira literária, James, em 1932, partiu, sozinho, para a Inglaterra, onde fixou residência na cidade de Nelson, no condado de Lancashire. Com 31 anos de idade, iniciou, com grandes expectativas, uma nova etapa de sua vida. Para sobreviver, começou a trabalhar como jornalista desportivo, cobrindo partidas de críquete para o diário *Manchester Guardian*. Em 1934, transferiu-se para Londres, onde sua carreira de escritor ganhou novo impulso. Suas realizações literárias nessa fase incluíram uma peça, *Toussaint L'Ouverture*, que estreou em Londres em 1936, protagonizada por Paul Robeson, e a publicação de *Minty Alley*, seu único romance, lançado também em 1936.

*Minty Alley* é considerado o primeiro romance de autoria de uma pessoa negra das “Índias Ocidentais” publicado na Inglaterra. Traz a marca da produção estética de James, que não deixava de se atentar ao potencial criativo e civilizatório das massas negras. O romance, por exemplo, confere centralidade à vida das classes populares, atribuindo ao personagem da classe trabalhadora, Maisie, e não ao protagonista de classe média, Haynes, o papel de agente humanizador da trama.

Lancashire, conhecida como “Pequena Moscou”, e depois Londres – com seus polos industriais e tradições de organização sindical e lutas dos trabalhadores – forneceram o terreno fértil para James se familiarizar com as ideias radicais. Foi nesse momento que ele se aproximou do pensamento marxista e cerrou fileiras no Independent Labour Party (ILP), formando no interior desta agremiação o Marxist Group, uma corrente que reunia os seguidores de León Trotsky.<sup>[4]</sup>

O contato de James com o grupo trotskista e com a classe trabalhadora foi central para a politização de sua carreira. Conforme ele próprio admitiu tempos depois, “a escrita de ficção fora drenada de mim e substituída pela política. Eu me tornei um marxista e trotskista” (JAMES, 1983 [1963], p. 149). No ILP, James escreveu para o jornal da organização, o *New Leader*, e aprimorou suas habilidades como ativista político e orador em atos públicos. Com o tempo, tornou-se um dos principais teóricos e lideranças trotskistas de sua geração (MAKALANI, 2011).

Em 1937, James publicou *World Revolution 1917-1936: The Rise and Fall of the Communist International*, o primeiro livro sobre a história da Internacional Comunista (Comintern) em inglês. Foi em Londres que ele renovou seus laços com seu ex-aluno, Eric Williams, e estabeleceu contato com intelectuais negros – da África e da diáspora –, que iriam mudar os rumos da luta por autodeterminação das populações negras do mundo. Um daqueles intelectuais foi George Padmore, um jornalista negro comunista de Trinidad, que se distinguiu como dirigente pan-africanista e defensor dos movimentos em prol da independência dos povos coloniais. Na visão de Padmore, os laços que os negros ingleses compartilhavam com os povos colonizados estavam enraizados não em uma cultura comum, mas em uma história compartilhada de racismo relacionado à escravidão, ao colonialismo e ao imperialismo. A seu ver, a saída para os povos africanos e diaspóricos

[4] León Trotsky foi um líder político que, ao lado de Vladimir Lênin, comandou a Revolução Russa de 1917. Organizador do Exército Vermelho, era membro da executiva do Partido Comunista. Com a morte de Lenin, em 1924, ele travou com Josef Stalin uma disputa sucessória pelo poder na União Soviética. Este acabou vencendo a disputa sobre aquele, que foi afastado do governo e do Partido Comunista, até ser expulso da União Soviética, em 1928. Trotsky se tornou um crítico da tese do socialismo em um só país, adotada por Stalin. Como alternativa, o líder do Exército Vermelho postulava a teoria da Revolução Permanente, defendendo a necessidade da expansão da revolução para além das fronteiras da União Soviética. Trotsky também acusava o regime stalinista de ser o responsável pela burocratização do Partido Comunista e degeneração do regime (SERVICE, 2017).

passava, necessariamente, pelos movimentos emancipatórios, de luta anticolonial no bojo de um projeto anticapitalista e anti-imperialista (MAKALANI, 2011; MATTOS, 2018). Tal concepção impactou James, a ponto de intensificar a sua militância nas hostes anticolonialistas. Se, no Caribe, ela já reclamava a emancipação política de sua terra natal, foi na Inglaterra que se dedicou ao movimento pan-africanista, movimento que o influenciou e o impulsionou a investir com ímpeto na luta anticolonialista.

Em 1935, em face da agressão italiana à Etiópia, James fundou, junto com Albert Marryshow, Johnstone (Jomo) Kenyatta e Amy Ashwood-Garvey (primeira esposa de Marcus Garvey), a Internacional African Friends of Abyssinia (IAFA), organização da qual se tornou presidente. A vitória italiana na Etiópia levou os membros da IAFA a se rearticular e, em 1937, relançarem a experiência organizacional em uma escala mais ampla e diaspórica, formando o Internacional African Service Bureau (IASB), do qual George Padmore tornou-se presidente e James diretor do seu órgão de imprensa, o *Internacional African Opinion* (PADMORE, 1971, p. 123-125). O lema pan-africanista do IASB era de que a emancipação dos africanos e dos negros da diáspora devia ser obra deles próprios, sujeitos que, apesar de considerados atrasados, saberiam se organizar de forma independente em movimentos e lutas em prol da (re)construção de suas “comunidades imaginadas”.

Essas duas matrizes intelectuais e políticas, o pan-africanismo e o marxismo, moldaram o pensamento e a obra de James. Em conexão íntima com o movimento comunista, James sempre manteve a questão racial no seu universo de preocupações analíticas. É por isso que Cedric Robinson define James como um dos mais notáveis expoentes do “marxismo negro”, um autor cujo pensamento interseccionava uma tradição marxista e uma tradição radical negra (ROBINSON, 2000, p. 313-315). Robin Kelley também o qualifica como um intelectual *sui generis*, que procurava articular dois referenciais teórico-políticos: o pan-africanismo e o socialismo (KELLEY, 2012, p. 13). Talvez a expressão mais cabal desse aparato analítico de James apareça no livro *Os jacobinos negros: Toussaint L'Ouverture e a revolução de São Domingos*, publicado em 1938 e o único traduzido na íntegra para o português.

Ainda naquele ano, o intelectual de Trinidad publicou *A History of Negro Revolt* e colaborou na articulação da Quarta Internacional (QI), uma organização comunista internacional formada pelos trotskistas, com o objetivo de impulsionar a mobilização da classe trabalhadora rumo à revolução e a construção do socialismo. Contrapondo-se à Terceira Internacional (ou Comintern), de orientação stalinista, a QI foi fundada numa conferência realizada na cidade de Paris, em 1938, e contou com a participação de James. Para os trotskistas, o Comintern fora descaracterizado, na medida em que deixou de conferir



centralidade ao projeto da revolução mundial e se tornou um instrumento da burocracia stalinista, com sua política de socialismo em um só país; no caso, na União Soviética. Assim, o Comintern teria se desfigurado, convertendo-se numa organização incapaz de levar a classe trabalhadora internacional à conquista do poder do Estado (SERVICE, 2017).

Ainda em 1938, James foi convidado pelo Socialist Workers Party (SWP) dos Estados Unidos – na época o maior e mais ativo partido trotskista do mundo –, a ministrar algumas palestras na terra de Tio Sam, na condição de reputado marxista e o maior especialista da “questão negra” da Quarta Internacional. A princípio, sua estada era passageira (cerca de seis meses), mas, devido a uma série de atividades políticas – visitas às comunidades rurais de negros, participação em greves etc. –, acabou fixando residência por lá, onde permaneceu na clandestinidade por aproximadamente 15 anos (MAKALANI, 2011, p. 224). Morando em Nova York, ele fez amizade com Richard Wright, Chester Himes, Ralph Ellison, entre outros intelectuais afro-americanos que protagonizaram o Harlem Renaissance (EDWARDS, 2003).

Em 1939, James viajou para a Cidade do México, onde se encontrou com León Trotsky, no bairro intelectual de Coyoacan. Nesse encontro, um dos temas debatidos foi o da “questão negra” à luz do projeto da revolução permanente (MAKALANI, 2011, p. 223). Ambos os dirigentes da Quarta Internacional identificavam na população negra o segmento mais oprimido e discriminado da classe trabalhadora. Com efeito, Trotsky caracterizava o racismo nos EUA como um caso especial de opressão nacional, por isso postulava a política da autodeterminação do negro norte-americano, inclusive o direito desse segmento populacional formar um Estado-nação independente. James não questionava a política da autodeterminação de um povo oprimido, porém, a seu ver, a plataforma separatista não fazia sentido na vida do negro norte-americano, já que este almejava justamente o contrário: a integração à nação.

Para James, havia a necessidade de apreender a particularidade da questão racial e seu lugar na luta revolucionária: o negro devia ser ganho para o socialismo. “Mas ele”, afirmava, “deve ser ganho com base na sua própria experiência e em sua própria atividade”. Se ele “quisesse autodeterminação”, então, seria obrigação do “partido revolucionário levantar esta bandeira”. Mas “o negro, felizmente para o socialismo, não quer autodeterminação” (TROTSKY, 1978, p. 34). Em vista de dirimir qualquer dúvida a esse respeito, o intelectual de Trinidad sugeria que fosse realizada uma investigação para caracterizar os vários movimentos negros nos EUA e mapear quais grupos advogavam a formação de um Estado negro. Assim, James acenava a necessidade de o SWP ir ao encontro da população negra, a fim de compreendê-la em suas experiências, aspirações e lutas específicas

e, a partir daí, incorporá-la ao projeto de insurgência contra o capitalismo e pela implantação de uma sociedade socialista.

Outro tema debatido no encontro foi a proposta de James, para que o SWP encabeçasse a construção de uma organização negra independente de massas. Esta nova organização seria responsável por centralizar a luta contra a opressão racial, produzir e sistematizar estudos sobre o protesto negro na história dos EUA e editar um jornal semanal próprio. Trotsky não se contrapôs à criação de uma nova organização negra independente, porém ficou reticente quanto à capacidade do SWP de mobilizar um movimento negro de massas, com inserção nos setores mais oprimidos do operariado negro (TROTSKY, 1978, p. 47-53).

O debate entre os dois dirigentes da Quarta Internacional marcou a forma dos trotskistas conceberem a “questão negra”, influenciando na formulação do programa antirracista da SWP e sua política de investir na mobilização negra nos EUA. Para James, entretanto, havia a necessidade do reconhecimento não só da importância da questão racial na luta da classe trabalhadora, como também da sua radicalidade e potencial revolucionário. O intelectual de Trinidad é enfático em afirmar que os negros “eram ou são tão revolucionários quanto qualquer outro grupo social oprimido”. Por isso caberia aos marxistas enxergarem o protagonismo desempenhado por esse segmento populacional na transformação da sociedade ocidental, ou seja, do feudalismo ao capitalismo. Somente assim, ponderava, “seremos capazes de valorizar (e nos preparar para) o papel ainda maior que necessariamente desempenharão na transformação do capitalismo em socialismo”. James não ocultava seu otimismo quanto ao papel proativo que seria desempenhado pela população negra na construção do projeto revolucionário: “Na África, na América, no Caribe, em uma escala nacional e internacional, os milhões de negros erguerão suas cabeças, deixarão de estar ajoelhados, e escreverão alguns dos mais massivos e brilhantes capítulos da história do socialismo revolucionário”. Na avaliação do intelectual de Trinidad, a revolução socialista cumpriria um papel “redentor”, na medida em que teria o poder de eliminar não só o capitalismo, como também um de seus corolários: a opressão racial. Conforme argumentava, “o racismo, que agora está no caminho, se curvará diante do tremendo impacto da revolução proletária” (JAMES *et al.*, 2015, p. 21-36).

A partir de uma perspectiva que combinava *raça* e *classe* – ou seja, uma perspectiva que buscava construir as pontes entre as reivindicações específicas do povo negro e a luta do conjunto da classe trabalhadora contra a exploração e demais formas de opressão –, James aprofundou suas divergências com Trotsky, desenvolvendo sua própria interpretação do projeto da revolução socialista, até que em 1940 decidiu, em conjunto

com outros companheiros do SWP, desligar-se do partido. Os dissidentes formaram o Workers Party (WP), outra agremiação política de orientação trotskista. No interior do WP, James articulou, em conjunto com Raya Dunayevskaya (a ex-secretária de Trotsky no México e especialista na União Soviética), a “tendência Johnson-Forest”, cujo nome se baseava nos pseudônimos usados por James (J. R. Johnson) e Dunayevskaya (Freddie Forest). A nova tendência empreendeu uma releitura do marxismo revolucionário e dos desafios da luta de classes em escala internacional, tecendo uma crítica radical às burocracias dos partidos comunistas e preconizando, em seu lugar, a ação autônoma do proletariado (ROBINSON, 2000, p. 279).

No tocante à “questão negra”, James desenvolveu ainda mais a plataforma discutida com Trotsky, ressaltando o papel de vanguarda das “massas do proletariado afro-americano” como elo entre a classe trabalhadora mais avançada socialmente do mundo – aquela dos EUA –, por um lado, e “as populações submetidas ao domínio colonial ou discriminadas como minorias, por outro” (ZANIN, 2020, p. 211). O intelectual de Trinidad continuou propugnando, nesse contexto, que qualquer programa de luta antirracista e revolucionária devia se basear nas necessidades objetivas das pessoas negras. Qual seja, fazia-se necessário conhecer e estar em sintonia com as experiências negras, seus anseios, reivindicações e movimentos organizados. Participar de suas lutas específicas para, a partir daí, formular um programa que pudesse ajudar a transformar o descontentamento das massas negras em uma força revolucionária, capaz de levá-las a promover mudanças no sistema social, fazendo parte da luta geral pela conquista do poder (MAKALANI, 2011, p. 226-228).

### **O internacionalismo negro e a Revolução de São Domingos**

A *History of Negro Revolt* (posteriormente intitulado *A History of Pan-African Revolt*), de James, ainda é pouco conhecido dos leitores brasileiros. Neste livro, o caribenho analisa a Revolução de São Domingos, a resistência escrava nos Estados Unidos, a Guerra Civil, as revoltas na África, o movimento garveysta e a luta por direitos civis, James demonstra a importância da Revolução Haitiana para o internacionalismo negro (JAMES, 2012; WEST & MARTIN, 2009, p. 88). Como informa Robin D. G. Kelley, cinco anos antes de Herbert Aptheker publicar *American Negro Slave Revolts* e três anos depois de W.E.B. DuBois publicar *Black Reconstruction in America*, James, neste pequeno livro, apresenta uma história global da resistência negra, que inclui “revoltas escravas, greves, movimentos milenaristas e uma vasta gama de protestos antirracistas”; a obra põe “os trabalhadores negros no centro dos eventos mundiais” (KELLEY, 2012, p. 1-3).

Além dos debates com intelectuais e ativistas negros na década de 1930, foi de profundo impacto para o pensamento de James e para a escrita de *A History of Negro Revolt* a invasão da Etiópia por Mussolini em 1935 – este evento, como afirma Kelley, lançou James à busca por uma compreensão profunda da resistência negra (KELLEY, 2012, p. 14). Entender a resistência negra ao longo do tempo e em diferentes espaços fez parte do esforço de James de falar para a África e para os africanos sobre as possibilidades da luta revolucionária pela descolonização. Como James afirmou em inúmeras ocasiões, ele era “um negro especialmente interessado na revolução africana” (ROBINSON, 2000, p. 382; KELLEY, 2012, p. 13). Para ele, assim como os negros do Caribe, no século XVIII, apesar da degradação de séculos de escravidão e do não acesso à educação, “lutaram sob os slogans da liberdade e igualdade”, “abraçaram a doutrina revolucionária” e pensaram em termos republicanos” (JAMES, 2012, p. 47), os africanos estavam prontos para dirigir a revolução: “os negros da África são mais avançados e mais preparados do que eram os escravos de São Domingos” (JAMES, 2000, p. 341). Apesar de tratar do Caribe, é a “a África e a emancipação africana” que James tem em mente ao escrever *Os jacobinos negros* (JAMES, 2000, p. 12, 32, 355).

James mobiliza e ao mesmo tempo se inscreve no que ficou conhecido por internacionalismo negro, entendido como a resistência dos negros à opressão e a “interconexão e interlocução das lutas negras através das fronteiras artificiais e naturais – incluindo as fronteiras das nações, impérios, continentes, oceanos e mares” (HOLM, 2014, p. 4; WEST & MARTIN, 2009). Embora a resistência negra à escravização, à conquista e à colonização remeta a um período anterior, entre a Revolução do Haiti e a Guerra Civil nos Estados Unidos emergiu uma tradição revolucionária de internacionalismo negro (HOLM, 2014, p. 16), quando vários episódios de resistência à escravidão tiveram como inspiração o Haiti. “Os eventos de São Domingos foram icônicos” e de grande valor simbólico para o internacionalismo negro, que tem destacado o papel da Revolução Haitiana para a emancipação universal (WEST & MARTIN, 2009, p. 73, 91). Os revolucionários negros “fariam a história que mudaria o destino de milhões de homens e o curso econômico de três continentes” (JAMES, 2000, p. 39).

Nos Estados Unidos, como o próprio James aponta, nas duas décadas após a Revolução de São Domingos, eclodiram várias revoltas. Em algumas delas, escravizados e negros livres associaram explicitamente seus atos de rebeldia e resistência à escravidão à experiência de libertação haitiana, como ocorreu na Virgínia, em 1800, na revolta liderada pelo escravizado Gabriel e, em 1822, quando o negro livre Denmark Versey tentou liderar uma insurreição e escreveu para os governantes do Haiti solicitando ajuda

(JAMES, 2012, p. 52-54). Naquele país, quando a maioria dos abolicionistas brancos viam a experiência do Haiti como inútil e contraproducente para a causa da abolição (WEST & MARTIN, 2009, p. 94), alguns ativistas afro-americanos, como Frederick Douglass e Samuel Ringgold Ward, em meados do século XIX, exaltaram o fim da escravidão no Haiti e criticaram publicamente a política racista do governo estadunidense em relação à nova nação independente (ALEXANDER, 2010, p. 68). Também no Brasil, escravizados e libertos se inspiraram na experiência haitiana em diversas ocasiões (MOTT, 1982; REIS, 1995-96, p. 15-39; FLÁVIO & SOARES, 2002; REIS & GOMES, 2009; MOREL, 2017). Em Cuba, circulavam artefatos do Haiti e imagens de Toussaint L'Ouverture e Dessalines e vários escravizados envolvidos em conspirações na primeira metade do século XIX fizeram referência direta à Revolução de São Domingos (FERRER, 2004, p. 179-231; GARCÍA RODRÍGUEZ, 2004, p. 284-294; CHILDS, 2011, p. 252-263). Em Porto Rico, a conspiração escrava de 1812 teve como influência decisiva a coroação de Henri Christophe no Haiti (PINTO, 2012, p. 121-149).

Essa tradição de internacionalismo negro anterior aos movimentos do Pan-Africanismo e Negritude fincou pé no Caribe e se estendeu pela segunda metade do século XIX. Negros caribenhos abolicionistas, anticolonialistas e antirracistas, conectados em redes transnacionais, reivindicaram o Haiti como legado da luta negra pela abolição e descolonização. Entre eles se destacam o cubano Antonio Maceo e o dominicano Ramón Emeterio Betances (MATA, 2021). Maceo, general cubano líder das guerras de independência de Cuba, leu biografias de Toussaint L'Ouverture (FERRER, 1999, p. 58), esteve no Haiti e imaginou que a independência de Cuba pudesse aproximar as duas nações; Ramón Emeterio Betances foi um dos protagonistas negros mais radicais e internacionais na luta contra a escravidão, o colonialismo e o racismo.<sup>[5]</sup> Na luta contra o domínio espanhol nas ilhas de Cuba e Porto Rico, Betances fez inúmeras referências ao Haiti. Traduziu o discurso do abolicionista radical Wendell Philips, “Toussaint L'Ouverture” para que fosse distribuído gratuitamente entre cubanos e porto-riquenhos residentes em Nova Iorque (SUÁREZ DÍAZ, 1980, p. 35; ARPINI, 2008, p. 138-141). Em 1882, publicou uma carta em um volume intitulado “Os detratores da raça negra e a República do Haiti”; e em um debate com um jornalista francês, Betances rebateu a “alegada covardia da raça negra”, reafirmando o discurso de Wendell Philips sobre a vitória de Toussaint contra os três principais exércitos europeus (Espanha, França e Inglaterra) (REYES-SANTOS, 2013, p. 145-146).

[5] Betances passou a maior parte da infância na França, onde estudou medicina; lá também iniciou suas atividades políticas, atuando na Revolução de 1848. De volta a Porto Rico, em 1858, Betances fundou sociedades abolicionistas secretas (SUÁREZ DÍAZ, 1980, p. 14-15) e foi punido com o exílio. Em 1868, foi protagonista do Grito de Lares, insurreição derrotada que tentou, em 23 de setembro de 1868, iniciar a guerra contra a Espanha pela independência de Porto Rico e a abolição da escravidão. Betances teve ainda papel destacado no movimento de independência de Cuba, participando de reuniões, angariando fundos e armas para os rebeldes e produzindo textos e discursos políticos (CHAAR-PÉREZ, 2013, p. 12).

Betances redigiu ainda um escrito político intitulado “A Cuba Livre: Ensaio sobre Alexandre Petión” no qual uma linha de continuidade entre a Revolução de São Domingos, a formação do Haiti independente e a guerra de independência de Cuba, buscando estabelecer aproximações entre as duas insurreições (CHAAR-PÉREZ, 2013, p. 23). Em “A Cuba Livre”, Betances argumenta que Toussaint e Petión expulsaram de sua terra “a raça que, por tantos anos violando nela o sagrado do lar e da consciência, ultrajando os direitos mais santos à honra e à vida, havia profanado a cada instante e durante séculos, todas as leis da humana dignidade” (BETANCES, 2013, p. 221-222). Ao ressaltar o papel histórico desempenhado por Toussaint e Petión na vitória contra o colonialismo francês, o porto-riquenho pretendia destacar e valorizar o protagonismo de homens negros nas grandes transformações sociais. O texto foi endereçado a trabalhadores negros caribenhos e continha uma mensagem clara: os homens negros “têm a coragem assim como as habilidades intelectuais para liderar um movimento político e militar” (REYES-SANTOS, 2013, p. 146).

James pode não ter conhecido os escritos políticos de Betances, mas os dois autores escreveram sobre o Haiti com semelhantes motivações: fornecer uma narrativa capaz de se tornar uma arma política útil para enfrentar o colonialismo e a opressão racial. Para Betances, a luta se dirigia contra a escravidão e o colonialismo espanhol; para James, contra a presença imperialista no continente africano. Os dois autores, vivendo e militando em conjunturas totalmente diferentes, com trajetórias intelectuais distintas, empunharam um argumento-chave para o combate à opressão racial: a atividade política dos negros, a genialidade dos líderes negros Toussaint e Petión e sua capacidade de derrotar os maiores impérios ocidentais do seu tempo. Os dois combateram o argumento do colono La Barre, que, em 1790, às vésperas da revolta escrava eclodir em São Domingos, escreveu: “Os negros são muito obedientes e sempre serão. Dormimos com as portas e janelas abertas. A liberdade para os negros é uma quimera” – argumento racista por muito tempo compartilhado por brancos na Europa e nas Américas (TROUILLOT, 2016, p. 120-122, 148). Contra esta falácia, era preciso demonstrar que “a história revolucionária dos negros é rica, inspiradora e desconhecida. Negros se rebelaram contra os caçadores de escravos na África; rebelaram-se contra os comerciantes de escravos no Atlântico. Se rebelaram nas plantations. O negro dócil é um mito” (JAMES, 2015, p. 21).

Os *jacobinos negros* se ancora, portanto, em uma larga tradição de internacionalismo negro. O que o torna então tão especial? A obra-prima de James, sustentada por um denso trabalho de pesquisa documental, como afirmamos acima, representa um ponto de encontro entre o marxismo e o internacionalismo negro radical.

## Os jacobinos negros

O internacionalismo negro convivia com o silenciamento do Haiti na historiografia. Narrativas historiográficas produzidas nos séculos XIX e XX operaram o esquecimento e atribuíram um status de evento menor à Revolução de São Domingos, às vezes qualificando-a como “revolta”, “rebelião” ou “insurreição”, evitando cuidadosamente usar o termo “revolução” – aplicado largamente para as experiências similares e contemporâneas dos Estados Unidos e França. Essa escolha revela a crença na impossibilidade de os escravizados protagonizarem um processo revolucionário (TROUILLOT, 2016, p. 160). A Revolução negra, iniciada em 1791 e concluída em 1804, com a fundação do Haiti, era, aos olhos dos contemporâneos, inconcebível e incognoscível e sobre ela pesou um grande silêncio (TROUILLOT, 2016, p. 122, 135, 144, 147). Mesmo na época dos eventos revolucionários, nem “mesmo a extrema esquerda política na França e Inglaterra” tinha um “quadro de referência conceitual” para interpretar a experiência haitiana (TROUILLOT, 2016, p. 135). Não estava em pauta o debate público acerca dos direitos dos escravizados à autodeterminação e do direito de reivindicá-la através da luta armada (TROUILLOT, 2016, p. 145). O mais radical evento da era das revoluções foi então reiteradamente obliterado pela escrita da história e a memória da resistência negra à escravidão e outras formas de opressão, tão presente no internacionalismo negro, foi pouco a pouco sendo suprimida e distorcida pela historiografia (ROBINSON, 1983, p. 175).

A publicação em 1938 de *Os jacobinos negros* na Inglaterra, um dos mais importantes centros imperiais, rompeu o silêncio reinante acerca do Haiti na historiografia. Da época em que os eventos aconteceram até aquela data, poucas das consideradas grandes obras historiográficas se detiveram no estudo da Revolução negra, que mereceu, da maior parte delas, apenas o silêncio ou algumas poucas menções.<sup>[6]</sup> Coube, portanto, a um historiador negro, caribenho, militante antirracista e marxista a escrita da considerada, ainda hoje, mais importante obra historiográfica sobre o Haiti. O trabalho de James demonstrou aos historiadores que “a Revolução Haitiana foi de fato uma ‘revolução’ na acepção do termo, seja qual for a definição que se adote, e não um apêndice da Queda da Bastilha” (TROUILLOT, 2016, p. 170).

*Os jacobinos negros* é resultado e expressão do labor de uma *intelligentsia* negra revolucionária no século XX (ROBINSON, 1983, p. 175). Alguns dos intelectuais e ativistas negros antirracistas contemporâneos de James já haviam escrito sobre a Revolução

---

[6] Para a historiografia francesa, Trouillot cita, entre outros, Madame Staël, Alexis de Tocqueville, Adolphe Thiers, Alphonse de Lamartine e Jules Michelet (um dos historiadores prediletos de C.L.R. James) (TROUILLOT, 2016, p. 165).

Haitiana. O argumento de James era partilhado por outros comunistas negros de sua geração: os negros “tinham sua própria e única tradição revolucionária” (KELLEY, 2012, p. 4). Esta foi a lição ofertada por marxistas negros como Padmore, em *The Life and Struggles of Negro Toilers* (1931) – modelo e inspiração para James – e *Haiti, an American Slave Colony* (1931); por Gilbert Lewis, “Revolutionary Negro Tradition” (1930), e por Cyril Briggs em artigos publicados na imprensa operária: “Negro Revolutionary Hero-Toussaint L’Ouverture” (1929), “The Negro Press as a Class Weapon” (1929) e “May First and the Revolutionary Traditions of Negro Masses” (1930) (KELLEY, 2012, p. 9).

Imerso na teoria e método marxistas e na historiografia francesa, tendo lido Trotsky, Stalin, Marx (nesta ordem) e Jules Michelet, dentre outros, James escreveu *Os jacobinos negros* para provar que os negros possuíam um passado histórico (JAMES, 1971, p. 85). Exaltar a saga e vitória dos escravizados, africanos em sua maioria, e dos negros livres contra a escravidão e os principais exércitos e impérios ocidentais tinha um só objetivo: demonstrar que os negros tinham uma história protagonizada por homens tão capazes quanto qualquer grande homem daquele período (JAMES, 1971, p. 84). Ressaltam-se, na obra, a genialidade e liderança política e militar de Toussaint L’Ouverture – “os contemporâneos que descreveram as grandes figuras da Revolução Francesa e da era napoleônica revelavam essa atitude de admiração apenas em relação a três homens: Bonaparte, o almirante Nelson e Toussaint” (JAMES, 2000, pp. 249-250).

O livro foi concebido, portanto, como arma antirracista (JAMES, 1971, p. 111); elaborado no contexto de recrudescimento do racismo, ocupação da Etiópia e ascensão do nazismo, desnudava a função e utilidade da discriminação racial no Caribe escravista e na África sob colonização: “justificar a pilhagem por qualquer diferença óbvia entre os destituídos e aqueles que detêm o poder” (JAMES, 2000, p. 55); tencionava emitir uma mensagem aos ativistas pela independência dos países africanos (JAMES, 2000, p. 341): “populações colonizadas não dependiam de líderes europeus para lutar por liberdade, eles já tinham sua própria tradição revolucionária” (GRIMSHAW, 1991, p. 6).

*Os jacobinos negros* é uma análise sobre relações de classe. Para James, a violência perpetrada pelos brancos contra os negros em São Domingos é a forma como aqueles que detêm o poder se comportam em relação aos grupos que consideram que podem derrubá-los; seria um erro pensar que esta violência é “because we are black” (JAMES, 1971, p. 89) – o cerne da guerra revolucionária, na França e em São Domingos, é a luta de classes. Se na França “a monarquia fosse branca, os burgueses, mestiços, e as massas, negras, a Revolução Francesa teria sido registrada como uma guerra de raças” (JAMES, 2000, p. 128). Em São Domingos, as classes que protagonizaram os conflitos foram os



trabalhadores negros e os proprietários de escravos/invasores brancos, orgulhosos de sua condição racial. A luta de classes no Caribe francês tinha como componente a discriminação racial, portanto, uma análise do processo revolucionário de São Domingos (como da África) não pode prescindir do papel desempenhado pela questão racial nas relações de poder e dominação: “A questão racial, em política, é subsidiária à questão das classes e pensar no imperialismo em termos de raça é algo desastroso. Mas negligenciar o fator racial como meramente incidental é um erro, menos grave apenas do que o tornar fundamental” (JAMES, 2000, p. 259; ZANIN, 2020, p. 202).

### Após Os jacobinos negros

Na década seguinte à publicação d’*Os jacobinos negros*, os debates acerca da natureza do regime existente na URSS dividiam aqueles analistas que, por um lado, viam-no como um Estado operário degenerado e, por outro lado, aqueles que o viam como um coletivismo burocrático. Por ocasião da publicação de seu livro *State Capitalism and World Revolution*, em 1950, James rompeu em definitivo com o trotskismo e promoveu a ideia de uma terceira via no debate: a de que a URSS seria um capitalismo de Estado, um novo inimigo de classe (BORDA e CHAVES, 2019, p. 171), na medida em que representava uma ameaça à agudização da luta de classes e ao processo revolucionário em escala internacional.<sup>[7]</sup>

Também foi neste instante que James se desvencilhou da concepção de partido de vanguarda, como condição *sine qua non* para a organização da luta dos trabalhadores rumo à deflagração do processo revolucionário. Em contrapartida, ele passou a preconizar a importância de organizações de apoio à iniciativa autônoma da classe trabalhadora e de seus setores específicos – operários, negros ou mulheres. Em sua opinião, cada um desses setores teria que buscar construir, a partir de suas experiências, suas próprias estratégias e formas autônomas de luta e mobilização para enfrentar os modos específicos de opressão que os afetavam.

De acordo com Valter Zanin, James asseverava que as “massas podem precisar recorrer a alguma orientação para certas tarefas organizacionais, educacionais e técnicas, mas que não precisam de liderança que ensinem para elas o desejo de liberdade,

[7] A formulação de James, relativa à natureza do regime existente na URSS – a tese do capitalismo de Estado –, entrou em circulação nos circuitos marxistas e foi apropriada por trotskistas de outros rincões, como Mário Pedrosa, que no Brasil repercutiu tal tese no *Vanguarda Socialista* (1945-1948), jornal em torno do qual se aglutinavam militantes de esquerda (trotskistas, dissidentes do Partido Comunista do Brasil e intelectuais socialistas), como Antônio Candido, Florestan Fernandes, Paul Singer, Oliveiros Ferreira, Maurício Tragtenberg, Perseu Abramo, entre outros (PEREIRA NETO, 2007).

igualdade e conhecimento”. Os trabalhadores teriam que batalhar pela autogestão, não só da produção (economia), mas de toda a sociedade. Cada grupo oprimido, por seu turno, encarregar-se-ia de forjar seu projeto emancipatório com base em suas próprias forças e a partir de seus próprios termos, no entanto, tal projeto emancipatório deveria conectar-se ao de outros grupos oprimidos e explorados, assim como fazer parte de uma “reorganização coletiva, a partir de baixo, do processo de trabalho e das relações de produção” (ZANIN, 2020, p. 208, 216).

Em 1947, James – e o seu agrupamento político, o Johnson-Forest – reintegrou-se ao SWP e, no ano seguinte, ele escreveu aquela que é considerada sua principal resolução sobre a “questão negra” (SHAWKI, 2017, p. 177). Intitulada “Uma resposta revolucionária para o problema dos negros nos EUA”, James a definiu como um programa que resumia os posicionamentos e as ideias políticas que tinha apresentado a Trotsky em 1938. O argumento central da resolução era de que, diferentemente dos socialistas anteriores, nos Estados Unidos:

Nós dizemos, número um, que a luta dos negros, a luta independente dos negros, tem uma vitalidade e legitimidade próprias; tem profundas raízes históricas, tanto no passado da América quanto atualmente [...]; Nós dizemos, número dois, que esse movimento negro independente é capaz de intervir com uma força extraordinária na vida social e política da nação em geral, apesar de ser organizado sob a bandeira de direitos democráticos e não ser liderado necessariamente pelo movimento organizado dos trabalhadores, nem pelo partido marxista. Nós dizemos, número três, e isso é o mais importante, que ele é capaz de exercer uma influência poderosa sobre o proletariado revolucionário, isto é, tem uma grande contribuição para dar ao desenvolvimento do proletariado nos Estados Unidos, e que é por isso mesmo uma parte constituinte da luta pelo socialismo (JAMES, 1948).

Conforme assinalado, o agrupamento político liderado por James, o Johnson-Forest, havia retornado ao SWP em 1947, mas, quatro anos depois, tornou-se independente, tanto do SWP quanto do WP. Naquele contexto, James e Dunayevskaya escreveram o opúsculo *The Balance Sheet Completed: Ten Years of American Trotskyism*, para explicar as razões que levaram a deixar o SWP e instituírem o Correspondence Publishing Committee, uma organização marxista, sediada nos EUA mas que tecia articuladas conexões internacionais com agrupamentos congêneres, como o *Socialisme ou Barbarie*, da França; mantinha uma “escola de formação” política e publicava um jornal operário original e inovador, o *Correspondence* (ZANIN, 2020, p. 218).

Para os dirigentes do Correspondence Publishing Committee, eliminar a disjunção entre dirigentes e executantes (os quadros de base) era condição fundamental para a instauração da democracia. De linha *obreiroista*, postulavam a necessidade de fazer com que os intelectuais discutissem sobre o que os operários haviam sugerido – em termos de agendas mobilizadoras, táticas de luta e ação coletiva –, em vez de fazer com que os operários discutissem o que os intelectuais tinham pautado para os embates, dilemas e desafios dos trabalhadores.

Os escritos políticos de James, nesse período, incluíram várias publicações – como *The Invading Socialist Society* (1947) e *The Revolutionary Answer to the Negro Problem in the USA* (1948) –, sendo a principal delas *Notes on Dialectics* (1948), brochura em que o intelectual de Trinidad empreendeu um profundo reexame dos fundamentos da teoria marxista e uma nova interpretação da história do movimento operário à luz da lógica hegeliana. Aliando teoria e política marxistas ou pan-africanismo radical<sup>[8]</sup> e socialismo, os escritos dessa fase são caracterizados pela originalidade de seu pensamento.

Em 1946, James contraíra um novo enlace matrimonial, com Constance Webb, uma ativista política, que conheceu durante o ciclo de palestras que ministrou quando chegou aos EUA. Três anos depois, nasceu C. L. R. James Jr., filho único do casal. Como expressão da consolidação de sua maturidade intelectual, James publicou *The American Civilization* (1950), livro em que enveredou por temas como política, cultura popular, literatura e vida cotidiana. A partir da análise das obras de Herman Melville, William Shakespeare e Walt Whitman, ele procurou explorar as conexões existentes entre a criatividade artística e os momentos de mudanças na sociedade.

As perseguições políticas do governo norte-americano geraram grandes transtornos na vida de James. Em 1952, foi acusado, por parte do Serviço de Imigração, de violação de passaporte e, por causa disso, confinado na Ilha Ellis. Enquanto estava lá, escreveu o livro *Mariners, Renegades and Castaways* (1953). Depois de meses, James foi liberado, retomando suas atividades políticas, contudo, por breve intervalo de tempo. Ainda em 1953, em plena vigência do Macarthismo (política que promoveu verdadeira caça aos “subversivos”, sobretudo os comunistas), ele foi detido e deportado do solo Ianque. A partir daí, mudou-se para a Inglaterra. Sua esposa, Webb, permaneceu em Nova York com o filho. O desgaste na relação conjugal e a distância geográfica levaram à separação do casal (ROSENGARTEN, 2007).

[8] De acordo com Valter Zanin, o pan-africanismo de James é “radical porque ele nunca faz quaisquer concessões ao nacionalismo cultural e essencialista” (ZANIN, 2020, p. 202). Robin Kelley também se refere a James como um “pan-africanista radical” (KELLEY, 2002, p. 54).

Porém, não tardou para James, nas paragens britânicas, selar um novo casamento, em 1956. Desta vez com Selma Weinstein, uma irmã de Cecelia Lang (companheira de ativismo no Correspondence Publishing Committee). Neste cenário, ele restabeleceu os contatos com Kwame Nkrumah, que conhecera nos EUA, George Padmore e outras lideranças do movimento pan-africanista. Isto o impulsionou a voltar a se empenhar, diligentemente, em favor dos movimentos de libertação colonial na África. A seu ver, qualquer projeto emancipatório não deveria estar à disposição do africano por outro meio que não fosse o da revolução socialista (JAMES *et al.*: 2015, p. 58). Assim, o socialismo seria a melhor alternativa para resolver as contradições da dominação imperialista na África. Em 1957, James viajou pela primeira vez ao continente de seus ancestrais, para manifestar sua solidariedade ao projeto libertário de Kwame Nkrumah, em Gana, logo após a independência do país (PADMORE, 1971).

No ano seguinte, James partiu para o Caribe e, a convite de Eric Williams (então Primeiro Ministro de Trinidad), assumiu a editoria do *The Nation*, o jornal do People's National Movement (PNM), o partido governamental. James permaneceu nesta posição até 1960, quando suas divergências com a ala majoritária do partido o fizeram abandonar o alinhamento político ao governo. Dois anos depois, justamente no momento em que Trinidad conquistou sua independência, ele deixou a ilha e voltou a fixar residência na Inglaterra. Nesse ínterim, publicou os livros *Modern Politics* (1960) e *Party Politics in the West Indies* (1962).

Progressivamente, a distância geográfica de seus companheiros do Correspondence Publishing Committee, nos EUA, passou a ser acompanhada de um distanciamento intelectual e político, que culminou, em 1962, na defecção com a agremiação do outro lado do Atlântico e criação, na Inglaterra, do Facing Reality, uma organização marxista cujo órgão informativo oficial denominava-se *Speak Out*. Entretanto, o pequeno grupo vanguardista, Facing Reality, não teve vida longa. Após uma série de dissensões, extinguiu suas atividades políticas, em 1970.

Nessa fase, James começou a sentir o peso da idade, dedicando-se menos às atividades políticas e mais à produção intelectual. Em 1963, publicou *Beyond a Boundary*, um livro de memórias acerca do críquete. Valendo-se do esporte mais popular em Trinidad como metonímia, ele tece reflexões críticas a respeito das relações do críquete com a cultura e política da nação. Em sua opinião, os povos colonizados, notadamente os povos caribenhos, devido à sua relação genuína com a modernidade conectada à experiência

diaspórica, trouxeram contribuições à civilização ocidental e à humanidade em escala universal. *Beyond a Boundary* talvez seja a obra mais importante de James, ao lado d'*Os jacobinos negros* (ROSENGARTEN, 2007).

Em 1965, ele viajou novamente para Trinidad, desta vez para fazer uma série de reportagens sobre partidas de críquete, a pedido de vários jornais da imprensa britânica. Em virtude de suas antigas divergências com o partido governamental da ilha do Caribe, o PNM, foi colocado pelo Primeiro Ministro Eric Williams em prisão domiciliar, ainda que temporariamente. Uma vez livre, colaborou na organização de uma agremiação partidária classista, o Workers and Farmers Party of Trinidad and Tobago.

No final dos anos 1960, James viajou amiúde para realizar palestras e conferências nos EUA, no Canadá e no continente africano. Na década seguinte, transitou entre a Inglaterra e os EUA, onde passou a lecionar na *Federal City College* – hoje *University of the District of Columbia* –, em Washington D. C., e a palestrar em uma série de outras instituições acadêmicas, culturais e políticas, sem contar que se tornou um interlocutor bastante demandado por ativistas e lideranças do *Black Power* e outros movimentos sociais (ROBINSON, 2000, p. 285; BORDA e CHAVES, 2019, p. 172). Nessa época, seus interesses de estudos e pesquisas continuaram voltados às temáticas pan-africanas e aos *Black Studies*, sem, contudo, jamais deixar de se autoidentificar como um intelectual marxista. Foi naquele instante que ele começou a reunir material para produzir sua autobiografia.

Em 1974, James promoveu o sexto congresso pan-africano na Tanzânia, mas acabou se retirando do evento em protesto contra as restrições impostas aos delegados caribenhos por seus governos. Dois anos depois, tentou, sem sucesso, organizar o sétimo congresso pan-africano. Após uma breve estada em Trinidad em 1980, James retornou à Inglaterra, residindo em Brixton, um bairro habitado majoritariamente por pessoas negras, em Londres. Neste contexto, ele publicou os livros *The Future in the Present* (1977); *Spheres of Existence* (1980) e *At the Rendezvous of Victory* (1984). Nos últimos anos de vida, já com a idade avançada e saúde debilitada, ele gradativamente reduziu seus compromissos de trabalho intelectual e político, até finalmente abandonar as atividades públicas, vindo a falecer em 31 de maio de 1989. Foi enterrado em Tunapuna, sua cidade natal em Trinidad, de acordo com a tradição funeral da Oilfield Workers' Trade Union, a única organização caribenha que James via como independente, auto-organizada e potencialmente revolucionária (ZANIN, 2020, p. 220). Sua autobiografia, iniciada nos anos 1970, nunca foi concluída.

## Considerações finais

À luz das narrativas tradicionais, *Os jacobinos negros* promove uma inversão de perspectiva, na medida em que atribui aos escravizados o papel de protagonistas das transformações da modernidade, em vez de apreendê-los como sujeitos passivos e meras vítimas, que nem sequer apareciam nas narrativas e análises do mundo moderno. Para James, os negros insurgentes na colônia de São Domingos cumpriram um papel central no processo de demolição do Antigo Regime, sendo os responsáveis pela universalização dos princípios de liberdade, igualdade e fraternidade proclamados pela Revolução Francesa, em 1789. Esta teria sido uma das contribuições mais significativas do Caribe à civilização ocidental e ao processo de emancipação da humanidade em escala mundial. Seja como for, as implicações e consequências dessa inversão de perspectiva, trazida pelas lentes de James, são de longo alcance e envolvem o reconhecimento de que a sua obra é uma inovação na esfera tanto da análise histórico-social quanto na teórico-política.

Não é preciso reiterar a importância de *Os jacobinos negros* para o reconhecimento internacional da Revolução de São Domingos como parte imprescindível da história ocidental e o seu papel na desagregação da escravidão. Segundo Trouillot (2016, p. 123), “pelo menos desde os anos 40, a produção internacional sobre a Revolução Haitiana alcançou um patamar razoável, de acordo com os padrões modernos de comprovação”. As lições filosóficas e políticas da Revolução Haitiana só seriam assimiladas pela opinião pública mundial pós-Segunda Guerra Mundial (TROUILLOT, 2016, p. 146) e a derrota nazista e, sem dúvida, o livro de C.L.R. James foram imprescindíveis para o reconhecimento do papel desempenhado pelo Haiti nas lutas por emancipação.

*Os jacobinos negros*, além disso, é parte da tradição do internacionalismo negro, essa arena de diálogos, fluxos, mobilizações e influências mútuas de pessoas negras – da África e diáspora – que emerge na luta e resistência à opressão racial para além da fronteira nacional. James foi protagonista deste circuito de contatos, interlocuções e interconexões de insurgências libertárias, projetos de igualdade e lutas negras que transcorrem em e entre diferentes regiões, nações, impérios, continentes, mares e oceanos e o que escreveu naquele ano de 1938 deixou uma grande lição, útil nos dias atuais: “apesar da reação temporária do fascismo, os padrões predominantes de liberdade e igualdade humana estão infinitamente mais avançados e mais profundos do que os que existiam em 1789” e “aqueles trabalhadores negros e os mulatos do Haiti nos deram um exemplo a ser estudado”, afinal eles fizeram uma Revolução.

## Referências bibliográficas

ARPINI, Adriana. Abolición, independencia y confederación: Los escritos de Ramón Emeterio Betances, “El Antillano”. **Cuyo**. Anuario de Filosofía Argentina y Americana, v. 25, p. 119-144, 2008.

ALEXANDER, Leslie M. “The Black Republic”: The Influence of the Haitian Revolution on Northern Black Political Consciousness. In: JACKSON, Maurice & BACON, Jacqueline (Editores). **African Americans and the Haitian Revolution: Selected Essays and Historical Documents**. Nova Iorque: Routledge, 2010, pp. 57-80.

BORDA, Erik Wellington Barbosa. **Prisma de formação caribenha: a produção social de uma consciência oposicional em C. L. R. James e Oliver C. Cox**. Dissertação (Mestrado em Sociologia), Universidade Federal de São Carlos, São Carlos-SP, 2018.

\_\_\_\_\_ e CHAVES, Wanderson da Silva. Falando com um historiador: entrevista com C. L. R. James por E. P. Thompson. **Angelus Novus**, São Paulo, n. 15, 2019, p. 167-190.

BETANCES, Ramón Emeterio; OJEDA REYES, Félix; ESTRADE, Paul (Editores). **Obras completas**. Vol. IV. San Juan: Ediciones Puerto, 2013.

CHAAR-PÉREZ, Kahlil. “A Revolution of Love”: Ramón Emeterio Betances, Anténor Firmin, and Affective Communities in the Caribbean. **The Global South**, Blomington: Indiana University Press, v. 7, n. 2, p. 11-36, 2013.

CHILDS, Matt D. **La rebelión de Aponte de 1812 en Cuba y la lucha contra la esclavitud atlántica**. Santiago de Cuba: Editorial Oriente, 2011.

EDWARDS, Brent Hayes. **The Practice of Diaspora: Literature, Translation, and the Rise of Black Internacionalism**. Cambridge: Harvard University Press, 2003.

FERRER, Ada. **Insurgent Cuba. Race, Nation, and Revolution, 1868-1898**. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1999.

FERRER, Ada. Cuba en la sombra de Haití: Noticias, sociedad, y esclavitud. In: GONZÁLEZ-RIPOLL, M. Dolores; OROVIO, Consuelo Naranjo; FERRER, Ada; RODRÍGUEZ, Gloria García & OPATRNÝ, Josef. **El rumor de Haití en Cuba: temor, raza y rebeldía, 1789-1844**. Madri: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 179-231, 2004.

GARCÍA RODRÍGUEZ, Gloria. La resistencia. La lucha de los negros contra el sistema esclavista, 1790-1845. In: GONZÁLEZ-RIPOLL, M. Dolores; OROVIO, Consuelo Naranjo; FERRER, Ada; RODRÍGUEZ, Gloria García & OPATRNÝ, Josef. **El rumor de Haití en Cuba: temor, raza y rebeldía (19789-1884)**. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 284-294, 2004.

GOMES, Flávio dos Santos e SOARES, Carlos Eugênio Líbano. Sedições, haitianismo e conexões no Brasil: outras margens do atlântico negro. **Novos Estudos**, n. 63, 2002, pp. 131-144.

GRIMSHAW, Anna. C.L.R. James: A Revolutionary Vision for the 20th Century. **C. L. R. James: a revolutionary vision for the 20<sup>th</sup> Century**. Web page The C.L.R. James Institute, 2000. Disponível em: <https://www.marxists.org/archive/james-clr/biograph.htm> Acessado em 12 fev. 2021.

HILL, Robert A. (org.). **The Marcus Garvey and Universal Negro Improvement Association Papers**. Vol. XI: The Caribbean Diaspora, 1910-1920. Durham; Londres: Duke University Press, 2011.

HOLM, Charles R. **Black Radicals and Marxist Internationalism: From the IWMA to the Fourth International, 1864-1948**. Dissertação (Mestrado em História), Universidade de Nebraska, Lincoln-Nebraska, 2014.

JAMES, C. L. R. The Revolutionary Answer to the Negro Problem in the U.S.A., resolution presented at the Socialist Workers Party (USA) conference in 1948, **C.L.R. James Internet Archive**. Disponível em: <https://www.marxists.org/archive/james-clr/works/1948/revolutionary-answer.htm> Acessado em: 26 jul. 2021.

\_\_\_\_\_. **Beyond a Boundary**. New York: Pantheon, 1983 [1963].

\_\_\_\_\_. Lectures on the Black Jacobins. **Small Axe**, 8, September 2000 [1971], pp. 65-112.

\_\_\_\_\_ *et al.* **A revolução e o negro: textos do trotskismo sobre a questão negra**. São Paulo: Edições Iskra, 2015.

\_\_\_\_\_. **Os jacobinos negros: Toussaint L'Ouverture e a revolução de São Domingos**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2000.



KELLEY, Robin D. G. **Freedom dreams: the Black radical imagination**. Boston: Beacon Press, 2002.

\_\_\_\_\_. Introduction. In: JAMES, C. L. R. **A History of Pan-African Revolt**. Chicago: The Charles H. Kerr Library, 2012.

MAKALANI, Minkah. **In the Cause of Freedom: Radical Black Internacionalism from Harlem to London, 1917-1939**. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2011.

MATA, Iacy M. Raça e antiescravismo no Caribe espanhol: o ativismo de Antonio Maceo e Ramón Emeterio Betances. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 41, n. 86, pp. 13-37.

MATTOS, Pablo de Oliveira de. **The Silent Hero: George Padmore, diáspora e pan-africanismo**. Tese (Doutorado em História), Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

MOREL, Marco. **A Revolução do Haiti e o Brasil escravista: o que não deve ser dito**. Jundiaí: Paco, 2017.

MOTT, Luiz. A revolução dos negros do Haiti e do Brasil. **Revista Questões & Debates**, n. 4, Curitiba, 1982, pp. 55-63.

PADMORE, George. **Pan-Africanism or Communism**. Garden City, New York: Doubleday, 1971.

PEREIRA NETO, Murilo Leal. O movimento trotskista e a República democrática (1946-1964). In: FERREIRA, Jorge & REIS, Daniel Aarão (Orgs.). **As esquerdas no Brasil**, v. 2 – Nacionalismo e reformismo radical (1945-1964). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007, p. 141-172.

PINTO, Antonio J. Negro sobre blanco: La conspiración esclava de 1812 en Puerto Rico. **Caribbean Studies**, San Juan, vol. 40, n. 1, p. 121-149, jan.-jun. 2012.

REIS, João José & GOMES, Flávio dos Santos. Repercussions of the Haitian Revolution in Brazil, 1791-1850. In: GEGGUS, David P. & FIERING, Norman (orgs.). **The World of the Haitian Revolution**, 2009.

REYES-SANTOS, Irmery. On Pan-Antillean Politics: Ramón Emeterio Betances and Gregorio Luperón Speak to the Present. **Callaloo**, Baltimore: John Hopkins University, v. 36, n. 1, p. 142-157.

ROBINSON, Cedric. **Black Marxism**: The Making of the Black Radical Tradition. Chapel Hill, N. C.: University of North Carolina Press, 2000.

ROSENGARTEN, Frank. **Urbane Revolutionary**: C. L. R. James and the Struggle for a New Society. Jackson: University Press of Mississippi, 2007.

SERVICE, Robert. **Trotski**: uma biografia. Rio de Janeiro: Record, 2017.

SHAWKI, Ahmed. **Libertação negra e socialismo**. São Paulo: Sundermann, 2017.

SUÁREZ DÍAZ, Ada. **El Doctor Emeterio Betances y la abolición de la esclavitud**. Porto Rico: Editorial del Instituto de Cultura Puertorriqueña, 1980.

TROTSKY, Leon. **On Black Nationalism and Self Determination**. New York: Pathfinder, 1978.

TROUILLOT, Michel-Rolph. **Silenciando o passado**: poder e a produção da história. Curitiba: Huya, 2016.

WEST, Michael O. & MARTIN, William G. Haiti, I'm Sorry. The Haitian Revolution and the Forging of the Black International. In: **From Toussaint to Tupac**: The Black International since the Age of Revolution. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2009.

ZANIN, Valter. Introdução à obra e à vida de C. L. R. James, ou da atualidade da revolução como realização do indivíduo social. **Lugar Comum**, Rio de Janeiro, n. 58, 2020, p. 195-225.

# **Marxismo e questão indígena: teoria, programa e resistências**

---

---

---

# Mariátegui e a vitalidade das criações políticas ameríndias

Jean Tible<sup>[1]</sup>

para Gustavo Codas (*in memoriam*), militante e pensador latino-americano

## Potência de Mariátegui

José Carlos Mariátegui teve uma curta (falece aos 35 anos) e intensa vida de lutas, escritos e engajamentos, fundando uma central sindical (a *Confederación General de Trabajadores del Perú* – CGTP), um partido (socialista peruano), uma editora (Minerva) e revistas (*Amauta* e *Labor*). Como o cineasta brasileiro Glauber Rocha, que buscou sem tréguas uma estética política nova, terceiro-mundista e revolucionária, e partiu aos 42 anos deixando alguns dos mais fortes filmes da sua época. E tal qual, também, Frantz Fanon, psiquiatra e militante, nascido na Martinica francesa e enterrado como argelino aos 36 anos, legando uma obra-luta referência para as batalhas da descolonização e libertação dos povos oprimidos. Três cometas das lutas-criações do século passado; potências que abriram percepções, afetos e caminhos de transformações políticas, sociais e culturais.

Mariátegui é incontornável para pensar-lutar nas Américas. Foi provavelmente o primeiro a criar (no sentido forte) a partir de Marx, ao afirmar a questão indígena como chave, rejeitando tanto o excepcionalismo indo-americano quanto o eurocentrismo (LÖWY, 2003, p. 18). Ocupa uma posição singular no âmbito do marxismo latino-americano e sua principal obra, *Sete Ensaios de Interpretação da Realidade Peruana*, busca combinar os instrumentos analíticos de Marx com as influências endógenas indo-americanas. Produz, assim, um deslocamento na obra do revolucionário europeu e propõe a ideia de um socialismo indo-americano inspirado pelo comunismo Inca, em interlocução com as lutas e pensamentos indígenas e indigenistas que eram seus contemporâneos. Em “Mensagem ao Congresso Operário”, o autor situa o marxismo como “um método que se apoia inteiramente na realidade, nos fatos. Não é, como alguns erroneamente supõem, um corpo de princípios e consequências rígidas, iguais para todos os climas históricos e todas as latitudes sociais”. Em sugestiva imagem, vê Marx extraindo “seu método das próprias entranhas da história” (MARIÁTEGUI, 2005 [1927a], p. 103-104).

---

[1] Professor no Departamento de Ciência Política da Universidade de São Paulo.

O pensador peruano “indigeniza” Marx ou, melhor, o deglute. Marxillar<sup>[2]</sup>. Ao mesmo tempo, mas dificilmente conhecendo um ao outro, Oswald de Andrade e Mariátegui desenvolvem intuições que se conectam. Para o escritor brasileiro, o *Manifesto Comunista* “traz em si um lirismo inovador capaz não de transformar, mas de engolir o mundo”. Oswald insiste em algo que teria escapado a Marx, a saber que “havia um potencial de primitivismo recalcado por séculos sob o domínio fraco das elites burguesas” (1991 [1954], p. 247; 250). Imagina, assim, um Marx se aproximando da “idade de ouro anunciada pela América (...), onde já tínhamos o comunismo” (ANDRADE, 1970 [1928], p. 14-16). Encontro de manifestos, de 1848 e de 1928. O comunista e o antropófago. Ambos pensam, trabalham, produzem um Marx vivo.

Se, para Mariátegui, o pecado original do Peru foi o de nascer contra os indígenas, o projeto socialista/comunista não podia ignorar a realidade de um país agrário, onde o indígena era o agricultor tradicional e representava três quartos da população (2005 [1924a], p. 87). Assim como Oswald de Andrade, compreende o socialismo como parte de uma “tradição americana”, pois “a mais avançada organização comunista primitiva que a história registra é a Inca” (2005 [1928b], p. 120). Tal perspectiva se inspira no comunismo agrário Inca, onde a propriedade e os usufrutos da terra eram coletivos, alicerçados no espírito coletivista indígena e em sua organização comunitária. O *ayllu* – a comunidade – sobreviveu mesmo à economia colonial e ao *gamonalismo* (poder latifundiário). Este regime de propriedade sendo um dos maiores entraves para o desenvolvimento do Peru, a solução estaria nos *ayllu*, tendo em vista que durante o Império Inca, havia bem-estar material e uma “formidável máquina de produção” (2008 [1928a], p. 34).

Além de subverter a noção (habitual) de tradição – de acordo com o *amauta*, “a revolução reivindicou nossa mais antiga tradição” (2005 [1927b], p. 115) –, conecta-se a um debate do qual ele não pôde tomar conhecimento, já que os textos – de Marx e de outros – ainda não haviam sido publicados ou eram de circulação extremamente reduzidas naquele momento, como as trocas com a revolucionária russa Vera Zasulich e suas análises sobre o *mir* russo (a comuna rural). Marx nos *Grundrisse* cita a existência da comunidade incaica que não era “nem escravismo, nem feudalismo” e a pensa “como uma forma de desenvolvimento-dissolução da comunidade primordial que dá passo a outra formação econômico social baseada num novo tipo de comunidade” (GARCÍA LINERA, 2008, p. 31), mais complexa, com divisão do trabalho e existência de um Estado. Isso se conecta à mencionada discussão sobre a comuna russa e também à obra do antropólogo estadunidense Lewis Morgan – textos com os quais Mariátegui não teve contato – e

[2] Oswald de Andrade, ao escrever em 1929 o artigo “Porque Como” assina Marxillar, isto é, Marx + maxilar.

liga-se diretamente à discussão sobre Marx e América Indígena; “a ‘questão russa’ tem *importância essencial* para um *desenvolvimento criador* do marxismo latino-americano contemporâneo” (DUSSEL, 1990, p. 238).

Em “O problema das raças na América Latina”, tese apresentada e discutida na Primeira Conferência Comunista Latino-Americana que ocorreu em Buenos Aires em junho de 1929, Mariátegui expõe sua leitura de um comunismo agrário Inca. Tendo em vista que o “VI Congresso da Internacional Comunista assinalou mais uma vez a possibilidade, para povos de economia rudimentar, de iniciar diretamente uma organização econômica coletiva, sem sofrer a longa evolução pela qual passaram outros povos”, defende que, “entre as populações ‘atrasadas’, nenhuma reúne, como a população indígena Inca, condições tão favoráveis para que o comunismo agrário primitivo, subsistente em estruturas concretas e no profundo espírito coletivista” possa se transformar, “sob a hegemonia da classe proletária, numa das bases mais sólidas da sociedade coletivista preconizada pelo comunismo marxista” (2005 [1929], p. 144). Os ecos e as práticas entre propriedade coletiva, comunidade, comunas, comunalismo ainda se fazem presente hoje, em várias partes do mundo, das terras indígenas pelas Américas às curdas passando por uma miríade de territórios por todo o planeta.

Outra faceta fundamental da leitura aqui feita de sua obra se encontra nos vínculos entre política e imaginação, ao elaborar a ideia do socialismo como criação original, ligando-se às vanguardas artísticas que tanto apreciava – percebe, por exemplo, o surrealismo como “verdadeiramente um *movimento*, uma *experiência*” (2005 [1930a], p. 241). É célebre sua convocação e invocação: “não queremos, certamente, que o socialismo seja na América decalque e cópia. Deve ser criação heroica. Temos de dar vida, com nossa própria realidade, na nossa própria linguagem, ao socialismo indo-americano. Eis uma missão digna de uma geração nova” (2008 [1928a], p. 120).

Sentimos se tratar de um ímpeto vital (explicitado na epígrafe de Nietzsche em *Sete ensaios...*), decisivo, um engajamento de corpo e alma nesse projeto e nessa aposta. Influenciado por sua formação religiosa e pela leitura de *A agonia do cristianismo*, de Dom Miguel de Unamuno<sup>[3]</sup>, Mariátegui pensa-age em termos de agonia, compreendendo que “agoniza aquele que vive lutando – lutando contra a própria vida. E contra a morte” (2005 [1926a], p. 177). Filia-se à elaboração de Unamuno da “vida como luta, como combate, como agonia”, defendendo “esta concepção da vida” por conter “mais espírito revolucionário do que muitas toneladas de literatura socialista”. Aproxima essas perspec-

[3] Unamuno, reitor da Universidade de Salamanca, vai aderir ao franquismo, mas posteriormente será posto em prisão domiciliar por ordem de Franco.

tivas (e poderíamos talvez perceber ecos da fé revolucionária da teologia da libertação por vir), citando novamente Unamuno (“a política elevada à altura da religião e a religião elevada à altura da política”). Para Mariátegui, estas se expressam “com a mesma paixão, [que] falam e sentem os marxistas, os revolucionários. Aqueles nos quais o marxismo é espírito, é verbo. Aqueles em quem o marxismo é luta, agonia” (2005 [1926a], p. 180).

Uma paixão revolucionária que contamina, afeta, desloca, transforma sua compreensão da política. O *amauta* sustenta que não estariam eles vivendo em tempos normais e mornos, “nas épocas clássicas ou de plenitude de uma ordem, [nas quais] a política pode ser apenas administração e parlamento”, mas sim, “nas épocas românticas ou de crise de uma ordem, [onde] a política ocupa o primeiro plano da vida” (2005 [1926b], p. 252). Daí sua marcada insistência na importância da invenção, pois “a história dá sempre razão aos homens de imaginação. Na América do Sul, por exemplo, acabamos de comemorar a figura e a obra dos animadores e condutores da revolução da independência”. Seriam esses gênios, pergunta Mariátegui, acrescentando outra: qual “a primeira condição da genialidade? É, sem dúvida, uma poderosa faculdade de imaginação. Os libertadores foram grandes porque, antes de tudo, tiveram imaginação. Insurgiram-se contra a realidade limitada, contra a realidade imperfeita do seu tempo” (2005 [1924b], p. 47).

O que inspirou a criação de Mariátegui, do seu comunismo Inca? Este é um ponto em geral olvidado ou pouco tocado entre seus leitores e comentadores. Suas influências européias, marxistas e não-marxistas, são em geral desenvolvidas (QUIJANO, 1982; BOSI, 1990; LÖWY, 2005a; MONTROYA, 2008), mas as fontes peruanas são somente – quando o são – citadas, com exceção do debate com Haya de la Torre (QUIJANO, 1982; LÖWY, 2005a; PERICÁS, 2005). Se o autor promove uma “fusão entre os aspectos mais avançados da cultura europeia e as tradições milenares da comunidade indígena” (LÖWY, 2003, p. 18), esta, entretanto, necessitou de uma mediação, pois este não falava línguas indígenas nem pôde visitar comunidades.

Gerardo Leibner investiga as fontes do pensador peruano, de um lado, nos camponeses indígenas e militantes indigenistas, de outro lado, nos revolucionários e suas ideologias de origem europeia se desenvolvendo naquele momento. Um aspecto fundamental no desenvolvimento das teses mariateguianas encontra-se nas diversas revoltas e no início de uma organização indígena em âmbito nacional. Foram essas lutas que colocaram a questão indígena na pauta política, social, cultural e econômica do Peru, tendo um forte impacto no imaginário das classes dominantes que se formulou no temor de uma “guerra das raças”. Neste contexto, “algo muito profundo se movia e Mariátegui foi um dos poucos intelectuais liminhos a percebê-lo” (LEIBNER, 1999, p. 182).

Outro ponto importante nesta criação situa-se no debate político-intelectual da época. Leibner narra os primeiros passos de Mariátegui ao regressar da Europa, em 1923, num processo que o leva à maturidade de 1928-1929. Ao voltar, ele ainda considerava o proletário industrial urbano como o único sujeito revolucionário. Trava-se, a partir desse momento, de uma progressiva descoberta dos indígenas como possível agência revolucionária; Mariátegui foi se peruanizando. Os anarquistas são os primeiros a efetuarem uma tradução de uma ideologia revolucionária, simbolizada por Manuel González Prada, fundador do radicalismo político peruano (LEIBNER, 1994). González Prada foi, segundo nosso autor, “um instante – o primeiro momento lúcido – da consciência do Peru” (2008 [1928a], p. 243). O surgimento da questão indígena levou os anarquistas a uma reavaliação de suas posições eurocêntricas. Isso não foi o resultado de seus debates, mas do contato com a realidade andina e suas convulsões sociais. Os indígenas deixam de ser objeto de exploração, análise ou instruções e passam a ser enfim vistos como rebeldes contra a exploração e portadores da herança de um passado incaico comunista, explicitando as lutas como inspiração dessas elaborações. Lemos e somos interpelados ainda hoje, quase um século depois, por Mariátegui por conta de sua heterodoxia, por sua oposição aos cânones e dogmas. A rebelião cria. Como habitar esse pensamento-luta de Mariátegui nove décadas depois de sua partida?

### **Mundo, mundos, planeta**

Em *O homem e o mito*, Mariátegui clamava que

o que mais nítida e claramente diferencia a burguesia e o proletariado é o mito. A burguesia já não tem nenhum mito. Tornou-se incrédula, cética, niilista. (...) O proletariado tem um mito: a revolução social. Dirige-se para esse mito com uma fé veemente e ativa. A burguesia nega; o proletariado afirma. A intelectualidade burguesa entretém-se numa crítica racionalista ao método, à teoria, à técnica dos revolucionários. Quanta incompreensão! A força dos revolucionários não está na sua ciência; está na sua fé, na sua paixão, na sua vontade. É uma força religiosa, mística, espiritual. É a força do Mito. A emoção revolucionária (2005 [1925], p. 56).

Nas relações internacionais (europeias) de meados do século 19, cinco atores predominavam: Prússia, Inglaterra, França, Rússia e Império Austro-húngaro. Marx via esses cinco obcecados por uma sexta potência, que não estava sentada à mesa do poder, mas



cuja potência monopolizava as atenções: o espectro que ameaçava a Europa, o movimento, a revolução, o comunismo (HALLIDAY, 2007). Podemos dizer que essa ideia, esse ímpeto e essa fé na transformação profunda das relações sociais conseguiram vencer e ganhar parte considerável da humanidade no decorrer do século 20, levando a várias conquistas fundamentais: direitos sociais, políticos, culturais e econômicos (da previdência ao voto passando pelo salário mínimo e organização sindical) e derrota do nazi-fascismo, dentre outros. Essas vitórias, porém, foram acompanhadas de tragédias, já que nenhuma das três principais estratégias políticas de transformação das relações sociais (social-democracia, socialismo dito real ou processos de libertação nacional) conseguiu alcançar nem de perto os sonhos despertados, gerando uma profunda ressaca que ainda nos atinge.

Isso se relaciona, de múltiplas formas, com os acontecimentos de Tchernóbil, na então União Soviética, onde ocorre o “mais grave desastre tecnológico do século 20”, quando, na madrugada do 26 de abril de 1986, o reator do quarto bloco da Usina Nuclear (localizada na Ucrânia, mas também perto da Bielorrússia) explode. As radiações vão rapidamente atingir os países vizinhos e, em quatro dias, pontos mais distantes como a China – quase que imediatamente torna-se uma questão planetária. O reator é rapidamente tampado, com centenas de toneladas de material militar, transformando-se em o que se chama de um “sarcófago”, “um defunto que respira. Respira morte” (ALEKSIÉVITCH, 2016, p. 39-49).

Evitou-se, assim, o pior – as explosões dos outros três blocos e reatores – graças à convocação de 800 mil soldados, os “liquidadores”. Repetindo Stalingrado, salvaram a Europa, impedindo o incêndio de se propagar e suas consequências terríveis para todos, a um preço gigantesco. Atendo-se somente aos dados do Ministério da Saúde da Bielorrússia, Svetlana Aleksiévitch diz, que de 1990 até 2003, morreram mais de 8 mil liquidadores, dois por dia em média. No que toca aos civis, houve uma explosão das doenças oncológicas (multiplicadas por 74), parte do seu território está inabitável e um em cada cinco vive no território contaminado. A escritora percebe os liquidadores como heróis, “heróis da nova história”, pois salvaram “algo mais importante que sua própria pátria, salvaram a vida. O tempo da vida. O tempo vivo. Com Tchernóbil, o homem alçou sua mão contra tudo, atentou contra toda a criação divina, onde, além do homem, vivem milhares de outros seres vivos. Animais e plantas”. Algo morreu, diz a jornalista, e nasceu uma nova nação, povo de Tchernóbil – “seres humanos caixas-pretas, registro de informações para o futuro” (2016, p. 39-49).

Podemos situar aí o início do fim da URSS, um dos superpoderes protagonistas do século passado. O imaginário do átomo da paz frente ao átomo da guerra de Hiroshima (do

crime contra a humanidade dos EUA no fim da segunda guerra mundial e início da guerra fria) era extremamente forte e sua ciência, prestigiosa. Eram, para muitos cidadãos soviéticos, átomos seguros e pacíficos, sumamente distintos dos de uso militar. Representou, assim, um golpe num certo sonho e numa determinada utopia. No entanto, trata-se de uma virada em sentido mais abrangente e contundente: nos anuncia o abalo (e o fim?) de um outro mundo, da modernidade (capitalista, além da socialista), de certas compreensões-práticas científicas e das relações humanos-natureza, da emergência climática em curso. Como espécie biológica, não estávamos preparados para essas radiações invisíveis, já que os sentidos para ver, ouvir, sentir, tocar não funcionavam mais nessa nova configuração: frutas bonitas, ervas e legumes aparentemente saudáveis, peixes e caças apetitosos, águas convidativas e até seres amados eram de uma radioatividade tóxica, logo veículos rápidos para a morte.

Surgem um inimigo e uma guerra de novo tipo. Sem tiros, mas que também produz legiões de refugiados. Tchernóbil vai mais longe que Auschwitz e Kolimá: uma nova história se inicia, uma outra concepção do tempo, pulamos de local histórico, de situação no planeta para outra realidade, narra Svetlana. Para além dos nossos saberes e imaginação, todo um fio do tempo se rompe: os radionuclídeos viverão por milênios, representando uma certa eternidade. Por isso, a autora não escreve um livro sobre Tchernóbil, mas sobre seu mundo, o mundo de Tchernóbil – um verdadeiro apocalipse. Trata-se de outra *perestroika* (reestruturação), dos sentimentos, que emerge com essa nova área atingida diretamente pela explosão e por níveis altíssimos de radiação (ALEKSIÉVITCH, 2016, p. 39-49).

Como Marx e Engels disseram – com outro sentido no *Manifesto* –, temos um feiticeiro que não controla mais sua feitiçaria. Pensar-lutar com Marx (o que Mariátegui se esforçou tanto por fazer) hoje nos desafia a fazê-lo a partir desses múltiplos escombros, de ameaças à vida. Fins de mundos muito mais familiares para os povos indígenas, especialistas na matéria. Esse fim de mundos nas Américas (que dura mais de cinco séculos) coincide, em seu início, com a arrancada do mundo moderno-capitalista. Nesse contexto, “os povos indígenas podem nos ensinar, pois estamos no início de um processo de transformação do planeta em algo parecido com a América no século 16: um mundo invadido, dizimado, arrasado por bárbaros estrangeiros” (DANOWSKI E VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 26).

Isso se articula com outra questão fundamental, pois, “de 1750 até hoje, os direitos e liberdades modernos se expandiram na base do combustível fóssil. Nossas liberdades são intensivas em termos de energia” (CHAKRABARTY, 2009, p. 208). Nesses séculos,

havia um aparente consenso que os processos da Terra, da natureza, eram tão fortes que nenhuma outra força seria capaz de transformá-lo, mas conseguimos. Nos tornamos, destruindo as florestas e queimando combustíveis fósseis, agentes geológicos – e assim fundamos o antropoceno, ou, de forma mais precisa, o modo de produção tornou-se agente geológico: surge o capitaloceno. Assim, “Gaia é a transcendência que responde, de modo implacável, à transcendência igualmente indiferente, porque brutalmente irresponsável do Capitalismo” (DANOWSKI E VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 26).

Consultar, aprender com outros cientistas, os indígenas, e suas pesquisas: isso nos obriga a nos deslocar de um ponto de vista arrogante dos que sabem (nós) frente aos que creem (eles). Aprender do seu conhecimento coletivo, situado e encarnado; como dito por Donna Haraway (1995), só uma perspectiva parcial nos permite uma visão objetiva, daí a importância primordial de uma política localizada, posicionada, nas e das lutas. Mariátegui em seu tempo já rejeitava o “respeito supersticioso pela idéia do Progresso” e a “a filosofia evolucionista, historicista, racionalista” (2008 [1928a], p. 51): que conexões podem produzir-se com a exuberância dos mundos indígenas hoje? Temos um só planeta, mas muitos mundos: como pensar a sobrevivência coletiva frente ao apocalipse capitalista? Tal ponto se reforça se pensarmos na virada das últimas décadas na forma de um liberalismo autoritário (CHAMAYOU, 2018) e de um governo como contrarrevolução e de guerra contra sua população (HARCOURT, 2018), em resposta às sublevações globais dos anos 1960 e 1970.

### **Mariátegui e as lutas cosmopolíticas**

No primeiro número da revista *Amauta*, fundada por Mariátegui, a capa é desenhada pelo pintor indigenista José Sabogal e o texto que a inaugura é de Luis Eduardo Valcárcel, “Tempestade nos Andes”, no qual defende que a revolução peruana viria dos Andes, no encontro entre a rebeldia indígena latente e o Lenin que não tardaria a surgir (MONTROYA, 2008). Marx e América Indígena, eis o propósito revolucionário de Mariátegui: faz sentido (e caso sim, como prolongar) sua proposta e aposta hoje no que ele chamava de “tendência natural dos indígenas para o comunismo” (2008 [1928a], p. 35)?

Como vimos, Mariátegui inspirou-se das lutas indígenas para elaborar seu socialismo indo-americano e sua contribuição-chave se situa nessa proposta como eixo de uma intervenção político-cultural. Assim, “a origem de sua criação marxista tão original(...) se radica em suas fontes de inspiração peruanas não menos que nas versões heterodoxas do marxismo que adotou na Europa” (LEIBNER, 1997, p. 124). Criação, porém, com

alguns limites, o principal sendo seu “insuficiente e mediado conhecimento dos Andes e da agricultura”, acompanhando, dessa forma, uma série de confusões conceituais dos indigenistas dos anos 1920 e sua “visão *criollo-mestiza* dos indígenas”. Limitado a encontros com ativistas indígenas em Lima, questões de ordem de “tradução intercultural” (LEIBNER, 1999, p. 48 e 99) prejudicaram suas análises.

Alguns trechos da obra de Mariátegui indicam dificuldades em apreender os mundos e as lutas indígenas<sup>[4]</sup>. Fala, por exemplo, de “depois quatro séculos de torpor” (2005 [1927a], p. 103), quando ocorreram ininterruptas revoltas. Subestima as culturas indígenas, ao dizer que “o Evangelho, como verdade ou concepção religiosa, valia certamente mais do que a mitologia indígena” (2005 [1927b], p. 116) e que “a religião do *Tawatinsuyo* (...) não estava feita de abstrações complicadas, e sim de alegorias simples” (2008 [1928a], p. 166 e 35). Uma fragilidade das suas elaborações se situa, como dito, na “carência de contato direto com as comunidades e de uma dimensão antropológica” (LEIBNER, 1999, p. 125). Ao mesmo tempo que o *amauta* nos indica um caminho extremamente fértil – o encontro entre Marx e as lutas indígenas – ler sua obra sugere buscar aprofundar esse vínculo, essas tensões entre mundos e a necessidade de confrontá-lo aos debates recentes e às elaborações contemporâneas ameríndias. Se um dos desafios atuais do marxismo é o de superar o eurocentrismo, como Mariátegui mesmo o intentou (QUIJANO, 1982), deve-se trabalhar, sobretudo, a partir da riqueza de tais lutas, “práticas” e “conceituais”. Afetar-se, dialogar para valer, o que implica um encontro aberto (e não “encaixado” em termos “marxistas”), inclusive com os mitos ameríndios, que tratam de outra forma de ver e estar no/s mundo/s, da diferença como potencial gerador.

Interpelada pelas mobilizações ameríndias dos últimos anos, a antropóloga peruana Marisol de la Cadena defende que “o aparecimento de seres-terra [earth-beings] em protestos sociais pode evidenciar um momento de ruptura da política moderna e uma indigeneidade emergente” (2010, p. 336). Uma insurgência que questiona e desloca as concepções políticas habituais (inclusive da esquerda) e escancara a histórica exclusão dos povos indígenas destas, como nos protestos e reivindicações de 5 de junho de 2009 em Bagua, no norte amazônico. No meio de um chamado para uma greve geral, confrontos com as forças policiais levaram a mais de 30 mortos.

Alberto Pizango (2019), do povo Shawi e que presidiu a AIDSESEP (*Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana*), principal organização de direitos indígenas no Peru,

[4] Notem-se, de passagem, as palavras inaceitáveis com as quais Mariátegui refere-se aos negros, quando afirma que o “atraso de uma população na qual o curandeirismo e todas as suas manifestações conservam um profundo enraizamento. (...) A contribuição do negro, vindo como escravo, quase como mercadoria, aparece ainda mais nula e negativa (...), influência crua e vivente de sua barbárie” (2008 [1928a], p. 322-323).

narra os acontecimentos desse dia. Alan García, presidente do Peru, decretou o estado de emergência e, em resposta, os povos indígenas decidem pelo estado de insurgência em suas terras. A mobilização teve início no começo de abril e foi se estendendo até junho. No dia 4 de junho, os parlamentares mantiveram os decretos. Pizango então pediu para os manifestantes se retirarem, suspendendo a mobilização e retornando às comunidades para avaliar o que fazer. Combinaram se retirar no dia seguinte, às 9h da manhã. A polícia, no entanto, manteve a operação de desapropriação e atacou (à bala e bomba) na madrugada, iniciando um enfrentamento com manifestantes (inclusive mulheres e crianças), que resistiram com paus e pedras. Alguns dias após a tragédia, o decreto que permitiria a entrada de petroleiras na Amazônia peruana foi anulado.

De la Cadena lembra então de conversas com Nazario Turpo, *pampamisayoq* (“especialista em rituais”) Quechua, em manifestação anterior em Cuzco contra a mineração. Contra o quê os dois estavam se opondo? Ambos se colocam contra o extrativismo e sua destruição dos pastos e campos onde são criadas alpacas e ovelhas (da qual os indígenas vendem a carne e a lã) no distante povoado de Pacchanta. No entanto, diz Nazario, há um outro ponto: Ausangate (uma montanha) não iria permitir a mina em Sinakara (outra montanha, situada no mesmo complexo) – despertaria sua ira e isso poderia matar pessoas. Para evitar essa fúria, seria prudente não mexer com ela, o que se reforça por conta das novas técnicas de extração que causam a destruição total das montanhas (quando antes eram traçados túneis que não as suprimiram).

Outros sítios tensos de terras cobiçadas pelos apóstolos do extrativismo mobilizam argumentos semelhantes no Peru e na região (por exemplo, do Cerro Quilish como montanha sagrada contra o projeto de mina de ouro). Nesses contextos não funcionam as distinções entre natureza e cultura, que fundam as compreensões predominantes de política (e ciência). Esse levante indígena em curso e “a presença de seres-terra [earth-beings] reivindicando um lugar na política” (DE LA CADENA, 2010, p. 346) questionam o monopólio da ciência para definir o que é natureza e os entendimentos oficiais-estatais do que é política e o despem de sua pretensa universalidade. Planeta comum e mundos incomuns?

“O que uns chamam de ‘natureza’ pode bem ser a ‘cultura’ dos outros” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 361). A natureza perde, assim, sua dimensão transcendente e passa a ser entendida como uma relação social. Nos contextos ameríndios, não se pode pensar a política sem trabalhar atores e questões como xamãs, feitiçarias, floresta e outras múltiplas agências. Apreender as lutas leva-nos a pensar em termos cosmopolíticos, tendo em vista a integração dos humanos e não-humanos e a não dissociação

entre política e natureza. Desse modo, “qualquer ‘política dos homens’, aqui ou alhures, deveria ser compreendida numa ‘política cósmica’ ou ‘cosmopolítica’ (...), [e na] relação, ou mesmo interpenetração, entre regimes cosmológicos e regimes sóciopolíticos” (SZTUTMAN, 2005, p. 24).

O *ayllu* vê, igualmente, seu entendimento mudado, assim como a concepção de lugar e os elos com seus habitantes. O professor Quecha Justo Oxa o define como “o espaço dinâmico onde a comunidade dos seres que existem no mundo vive; isso inclui humanos, plantas, animais, montanhas, rios, chuva, etc. Todos são relacionados como uma família”. Nesse sentido, “é importante lembrar que esse lugar não é de onde somos, é o que somos. Por exemplo, eu não sou de Huantura, eu sou Huantura” (DE LA CADENA, 2010, p. 354). Se existe uma convergência em recuperar a terra, o significado desta indica como havia e há um desentendimento entre concepções marxistas e indígenas. Se ambos valorizam o *ayllu* como elemento fundamental, os primeiros pensam em um território como base do comunismo Inca (para Mariátegui), mas para os segundos a terra não se desvincula das suas coordenadas sócio-cosmológicas, sendo habitada por pessoas e outros seres, constituindo radicalmente outras subjetividades.

Defesa do espaço sócio-natural e oposição à voracidade capitalista se articulam, mas também – e sobretudo – manifesta um modo de vida. De la Cadena traz as palavras de Leni, liderança AwajunWampi, que ao falar do rio diz estar se referindo aos “irmãos que matam nossa sede, que nos banham, que cuidam das nossas necessidades”. Por isso, “não usamos o rio como esgoto; um irmão não pode esfaquear outro irmão”. Daí sua oposição às empresas transnacionais que se “importam apenas em se beneficiar economicamente, em acumular fortuna. Não entendemos por que o governo quer arriscar nossa vida com esses decretos” (DE LA CADENA, 2018, p. 97-98). Confronto entre mundos, parte de uma longa guerra colonial ininterrupta nas Américas.

Essa perspectiva atravessa, de distintas formas, os povos indígenas do continente. Ailton Krenak (2019, p. 40) conta que seu povo, os Krenak, chamam o Rio Doce (destruído após uma das maiores tragédias – e crimes – ambientais da história, após a ruptura das barragens da empresa de mineração) de Watu (avô), sendo um parente e não um recurso a ser explorado. Tal entendimento está presente na oposição Mapuche no contexto da disputa a respeito da extração de petróleo no campo de Vaca Muerta na Argentina, para quem seus territórios “não são ‘recursos’, mas vidas que fazem o *Ixofijmogen* do qual somos parte, e não proprietários”. E, igualmente, nas lutas camponesas no Istmo de Juchitán em Oaxaca, no México, que “rejeitaram a instalação de moinhos de vento que transformaria a relação entre ar, pássaros, água do oceano, peixes e pessoas” (DE LA CADENA, 2018, p. 106; 108).

Isso também se faz presente, nas falas de Máxima, uma “guardiã das lagoas” no norte dos Andes peruanos e na defesa de seus habitantes contra um projeto de mineração (para extração de cobre e ouro) que drenaria várias lagoas. Ela explica ser “impossível haver uma separação em seu estar-com-a-terra, como elas estão juntas, como compõem com as culturas, chuva, solo, animais – entidades que fazem/são a relação”. De la Cadena pergunta os motivos dela ter ficado lá ao que ela responde: “o que posso ser se não sou isso? [E a palavra “lugar” não é proferida – em vez disso, os pés estão pisoteados.] Isto é quem eu sou, como posso ir? Eu morreria [a palavra ‘aqui’ não é pronunciada] quem eu sou, com os meus ossos que irei [uma vez mais ‘aqui’ não é pronunciado] como eu sou agora” (2018, p. 109).

Tais vidas-lutas explicam a força e contundência da oposição a esses enormes projetos de infraestrutura e que se expressam, de diversos modos, em vários povos ameríndios. Segundo Davi Kopenawa, xamã e liderança Yanomami, “a gente das águas são os filhos, genros, filhas e noras de *Tëpërèsiki*, o sogro de *Omama*, que lhe trouxe as plantas que cultivamos em nossas roças. São os donos da floresta e dos cursos d’água. Parecem com humanos, têm mulheres e filhos, mas vivem no fundo dos rios, onde são multidões” (DE LA CADENA, 2010, p. 101-102). A poluição e os maltratos aos rios e águas é uma questão política e cósmica, material e espiritual. Por sua vez, Alberto Pizango (2019) defende que “a terra não nos pertence. O território não necessita de nós. Mas nós, sim, temos necessidade da terra”. Mesmo com as mudanças climáticas em curso, “continuamos poluindo e destruindo. Quando vamos aprender com as plantas? O ser humano não produz os próprios alimentos, mas as plantas, sim. E quando elas se alimentam, não poluem de volta”. Fios que se conectam, mas sempre remetem a situações locais particulares, essas narrativas expõem, em diferentes registros, uma política envolvendo “não apenas um rio, também uma pessoa; não apenas água universal, também água local; não apenas montanhas, também seres da terra; não só terra, também *Ixofijmogen*” (DE LA CADENA, 2018, p. 111).

Terra comum habitada contra a propriedade privada, apropriação, expropriação e exploração capitalistas. A aposta de Mariátegui ganha, talvez, inesperados contornos. Um anti-capitalismo se faz presente (possivelmente um comunismo também), mas tudo isso adquire significados outros nessas batalhas existenciais, com num dos documentos mais importantes do continente, no manifesto cosmopolítico e na antropologia reversa de Davi Kopenawa, junto com seu parceiro Bruce Albert (2010). Uma crítica implacável do povo da mercadoria, que tudo cerca e destrói: o início que se repete do capitalismo (as *enclosures* contra o/s comum/ns) na definição de Kopenawa da ecologia como “tudo o que existe na floresta, longe dos Brancos: tudo o que ainda não foi cercado” (ALBERT E KOPENAWA, 2010, p. 519-520). O capitalismo como uma guerra contra os povos frente ao qual se contrapõe um anti-capitalismo com fertilidade cósmica.

As últimas décadas, nas Américas, indicam um levante ameríndio. No contexto brasileiro, Ailton Krenak percebe “uma descoberta do Brasil pelos brancos em 1500, e depois uma descoberta do Brasil pelos índios na década de 1970 e 1980. A que está valendo é essa última”, pois “os índios descobriram que, apesar de eles serem simbolicamente os donos do Brasil, eles não têm lugar nenhum para viver nesse país” (2015 [2013], p. 248). Apesar do nunca interrompido etnocídio (e das resistências que nunca cessaram, desde 1492), percebe-se um florescer das lutas indígenas. O antropólogo Viveiros de Castro fala do “grande despertar dos povos indígenas no Brasil, ocorrido a partir dos anos 1970” (2015, p. 8), que arranca, na década seguinte, o direito à existência na Constituição de 1988, na qual, pela primeira vez, se reconhece que antes do Brasil, haviam povos nesse território. Isso pode ser estendido para as Américas como um todo, se pensarmos no fortalecimento dos movimentos indígenas nos Estados Unidos e Canadá (Warrior Society, American Indian Movement), Equador, Bolívia e Peru, dentre outros.

Um dos exemplos, no Brasil, mais interessantes (e instigantes) dos anos 1980 foi a criação da Aliança dos Povos da Floresta, que reuniu seringueiros e sindicalistas revolucionários com lideranças indígenas. De acordo com Krenak, os seringueiros, trabalhadores extremamente pobres, explorados e mal-tratados “foram humanizados pela floresta, (...) eles aprenderem a viver com o povo indígena, aprenderam os hábitos, aprenderam costumes com o povo indígena” (2015 [1989a], p. 53), desde a organização política (rejeição da propriedade privada) à alimentação da floresta (coleta, caça). Davi Kopenawa fala de Chico Mendes, líder dos seringueiros, como um branco, tendo crescido na floresta e que “se recusava a derrubar e queimar as árvores. Se contentava, para viver, de extrair somente um pouco de seiva. Tinha tomado amizade pela floresta e admirava sua beleza” (2010, p. 521).

O que conectou seringueiros e indígenas, além da vida na floresta? A luta, o movimento! Enquanto os povos indígenas retomaram suas terras, puderam indicar “para os seringueiros que eles estavam do outro lado do rio, que entre os seringueiros e os índios havia o patrão. Quando os seringueiros conseguiram suprimir o patrão, eles se encontraram com os índios” (KRENAK, 2015 [1989a], p. 57). Nessa caminhada, se for mula, também, a alternativa aos lotes individuais como forma de organização das áreas dos seringueiros: são criadas as reservas extrativistas (um tipo de reforma agrária na Amazônia), sem derrubar as árvores. Constituem, assim, um direito à terra, mas sem propriedade individual. Nem uma nem outra. Para Krenak, exerceu-se aí uma influência direta das populações indígenas, pois essas “nunca aceitaram ser proprietárias de seus territórios. Você habita aquele lugar, o defende e protege. Mas você não o defende como propriedade, e sim como habitat” (2015 [1989b], p. 108).



## Mitos e revolução

Mariátegui, ao tentar situar Marx em seu espaço e tempo contemporâneos, diz que ele “não está presente, em espírito, em todos os seus supostos discípulos e herdeiros” e traça uma linha: “os que o continuaram não foram os pedantes professores alemães da teoria da mais-valia, incapazes de acrescentar qualquer coisa à doutrina, só dedicados a limitá-la, a estereotipá-la”. Ao contrário, “foram, antes, os revolucionários tachados de heresia, como Georges Sorel – outro agonizante, diria Unamuno –, que ousaram enriquecer e desenvolver as consequências da ideia marxista” com acentos místicos e espirituais. Nesse sentido, “o ‘materialismo histórico’ é muito menos materialista do que comumente se pensa” (2005 [1926a], p. 179). Nosso autor retrabalha de modo criativo os vínculos entre “matéria” e “espírito”, entre “materialismo” e “idealismo”, pois “o materialismo socialista contém todas as possibilidades de ascensão espiritual, ética e filosófica. E nunca nos sentimos mais veemente, eficaz e religiosamente idealistas do que ao firmar bem a ideia e os pés na matéria” (2005 [1928b], p. 121).

Há uma insistência em Mariátegui como talvez em nenhum outro autor marxista nos mitos, chegando a formular um socialismo de “caráter religioso, místico, metafísico” (LÖWY, 2005b, p. 107). Na contramão de um marxismo predominante e – digamos – oficial, ele destaca o sentimento em detrimento da doutrina, clama por uma “nova fé da vida”, uma “fé combativa” (2008 [1930b], p. 54-55). Uma perspectiva messiânica do mito revolucionário, pois “o mito move o homem na história. Sem um mito, a existência do homem não tem nenhum sentido histórico. Quem faz a história são os homens possuídos e iluminados por uma crença superior, por uma esperança sobre-humana; os demais homens são o coro anônimo do drama” (2005 [1925], p. 57).

Esses vasos comunicantes entre política e religião, Mariátegui os toma de Sorel (que influenciará, também, Walter Benjamin) em sua defesa, no início do século 20, de “que a experiência histórica dos últimos lustros comprovou que os atuais mitos revolucionários ou sociais podem ocupar a consciência dos homens com a mesma plenitude que os antigos mitos religiosos” (2008 [1928b], p. 189). Tais vínculos fazem sentido nos mundos ameríndios nos quais a organização política e produção ritual são interconectados. Davi Kopenawa define a política como as palavras de *Omama*, demiurgo Yanomami, e dos *xapiri*, espíritos, criando curto-circuitos entre o material e o espiritual em suas formas habituais: os xamãs, após tomarem *yãkoana*, fazem os *xapiri* (na forma de pessoas minúsculas, cobertos de pinturas cerimoniais e intensamente coloridos e luminosos) que eles adquiriram em sua iniciação ao descerem, cantarem e dançarem. Essa festa cerimonial é imprescindível para defender a floresta viva e para manter seu fluxo de vida (e de todos

os seus habitantes) e dos seus espíritos (de todos os seres que a povoam: árvores, folhas, caça, peixes, abelhas, tartarugas, lagartos, lesmas): “os espíritos *xapiri* são os verdadeiros donos da natureza e não os seres humanos” (2010, p. 514). A antropóloga brasileira Beatriz Perrone-Moisés, por sua vez, argumenta que “a chave das ‘políticas ameríndias’ é a festa – não o que chamamos de ritual, nem o que chamamos de festa, mas o que eles chamam de festa. Festa é fenômeno religioso, político, jurídico, econômico etc.; é tudo isso porque não é nada disso”. Distinção entre política, religião, economia e sociologia (divisões que o marxismo também ignora!?) acabam “desligando conexões nativas, por assim dizer, em favor de categorias que continuamos nos ‘empenhando com afinco em distinguir’” (2015, p. 17).

O papel da espiritualidade nas revoltas terá, em outro contexto, um interlocutor talvez surpreendente. Pensando a partir de sua experiência iraniana e influenciado pela leitura recente de *Princípio Esperança* de Ernst Bloch (1944, cuja edição francesa data de 1976), Michel Foucault vai definir a espiritualidade como “essa prática pela qual o homem é deslocado, transformado, transtornado, até a renúncia da sua própria individualidade, da sua própria posição de sujeito”. Trata-se de “não mais ser sujeito como se foi até agora, sujeito em relação a um poder político, mas sujeito de um saber, sujeito de uma experiência, sujeito também de uma crença”. Essa transformação, “essa possibilidade de se insurgir si mesmo a partir da posição do sujeito que lhe foi fixado por um poder político, um poder religioso, um dogma, uma crença, um hábito, uma estrutura social, é a espiritualidade, isto é tornar-se outro do que se é, outro do que si mesmo”, concluindo que “todas as grandes reviravoltas políticas, sociais e culturais só puderam efetivamente ter lugar na história a partir de um movimento que foi um movimento de espiritualidade”. Em toques nitidamente mariateguianos (muito provavelmente sem ter tido contato com o *amauta*), o filósofo francês pensa que a revolução russa foi preparada, no século 19, por “fundamentalmente um movimento espiritual; será que a grande onda de entusiasmo que produziu esse fenômeno, que em seguida foi retomada pelos bolcheviques, não foi em suas raízes algo de profundamente espiritual (...)?” (1979, p. 21; 26).

No contexto da amefricanidade (GONZALEZ, 1988), essa perspectiva ganha outros desdobramentos. O intelectual e militante de Trinidad e Tobago C.L.R. James narra a épica revolução haitiana e salienta o papel do vodu como “meio de conspiração. Apesar de todas as proibições, os escravos viajavam quilômetros para cantar, dançar, praticar os seus ritos e conversar; e então, desde a Revolução, escutar as novidades políticas e traçar os seus planos” (2000 [1938], p. 91). Ligando-se a essas perspectivas, o pensador camaronês Achille Mbembe, em seu *Crítica da razão negra*, põe em paralelo as criações

artística e religiosa, que constituíram “para as comunidades cuja história foi durante muito tempo a do aviltamento e da humilhação”, um tipo de “última proteção contra as forças da desumanização e da morte”. Além disso, essa “dupla criação marcou profundamente a *praxis* política” (2013, p. 249). Nas lutas em curso, essas exercem um notável e decisivo papel.

Marx não está onde muitos pensavam? Isso é primordial para combater sua domesticação na forma de um marxismo que acreditou e acredita (paradoxalmente) na burguesia, na sua ciência para a produção de conhecimento, no seu Estado para transformar as relações sociais, na concepção de uma natureza exterior e num sujeito universal depurado. Essas escolhas causaram e causam uma tremenda perda de potencial revolucionário, bloqueando alianças e cumplicidades, ricas e fundamentais. Mariátegui se empenhava por um marxismo vivo, isto é aberto à contaminação e à “convocação material de forças” (ARTAUD, 2004 [1936]) e a seus outros materialismos e mundos. Marx mesmo, nos seus *Cadernos etnológicos* (que Mariátegui não pôde conhecer), transcreveu detalhadamente as cerimônias e os ritos do Conselho iroquês (MARX, 1974 [1880-1881]), cujas práticas políticas envolviam uma forma-confederação e autonomias locais, além de encontro, deliberação e criação coletivas em volta do fogo e do célebre cachimbo da paz. O pensamento-luta de Mariátegui pode se conectar (com tensões) com todas essas experiências da vidas-lutas?

### **Devir-indígena das lutas**

Foucault, novamente, refletindo sobre a revolução iraniana em curso no fim da década de 1970, propõe que desejar transformar uma situação envolve “mudarmos a nós mesmos”, ambos os movimentos sendo “completamente solidários, e é esse ‘devir-outro’ que está no coração da vontade revolucionária” (1979, p. 26). Dialogando com essa ideia, sugere-se aqui pensar o atual ciclo de lutas global na chave de um devir-indígena. Isso significa, como colocado acima, pensar, junto com os povos indígenas, a sobre posição de fins de mundo presentes hoje. Liga-se, também, a apreender o chamado universo como multiverso, sendo um “espaço multinatural de coexistência dos planos de imanência traçados pelos inumeráveis coletivos que o percorrem e animam”. Nesse sentido, “aprender com povos menores, que resistem em um mundo empobrecido que não é mais o seu. Voltar a ser índio é impossível, mas devir índio sim” (DANOWSKI E VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 157).

Esses processos se fazem presentes em todas as Américas, operando do norte ao extremo sul do continente passando por praticamente todos os países, sobretudo no enfrentamento às investidas capitalistas, autoritarismos estatais e dos ditos projetos de infraestrutura (Standing Rock contra o Dakota Access Pipeline nos EUA, o acampamento Unist'ot'en no Canadá, Belo Monte no Brasil, Yasuní no Equador, além dos exemplos citados acima e muitos outros que podem compor um longo levantamento) que destrói sítios sagrados, mundos, formas de vida.

Isso se manifesta, também com contundência, no Chile contemporâneo, que viveu nas semanas a partir de 18 de outubro de 2019 o maior protesto de sua história, no qual estudantes, pessoas comuns e tantas rebeldias rechaçaram vigorosamente o neoliberalismo, com passeatas, atos, saques, incêndios de estações de metrô, supermercados e lojas. Tais mobilizações ocorrem no que era o “país modelo”, com suas políticas (desde 1973) e constituição (de 1980), no contexto da guerra fria, tendo forte influência da Escola de Chicago. A explosão contra as continuidades após o fim da ditadura de Pinochet e seu todo privatizante (não transformado pelos sucessivos governos) vinha amadurecendo nos últimos anos, desde o *mochilazo* dos secundaristas reunindo 50 mil em 2001, que é retomado no *pingüinazo* em 2006 com mais de um milhão, passando pelos universitários em 2011 e a *marea feminista* em 2018 (SALAZAR VERGARA, 2019). Podemos, porém, situar a primeira grande mobilização contra essa nova governança (agora, democrática) no levante Mapuche do dia 1º de dezembro de 1997 em Lumaco pela defesa de suas terras contra os planos da empresa florestal Bosques Arauco (PINEDA, 2018). Constituiu, assim, a primeira faísca e é significativo que nesses protestos atuais massivos, uma novidade se faça notar: a farta presença de bandeiras Mapuche e a derrubada (benjaminiana) de estátuas de colonizadores.

O exemplo mais paradigmático desse período recente encontra-se no levante zapatista de 1994. Realiza-se a profecia feita no primeiro número da *Amauta*, e citada acima, de Luis Eduardo Valcárcel? Sim (uma vanguarda ativou uma insurreição indígena) e não (isso só foi possível por sua desistência da missão original). O então sub-comandante Marcos conta sua chegada em 1984 às montanhas chiapanecas, num grupo extremamente reduzido que compunha então o Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN): eram seis, metade *mestiza* e metade indígena. Em troca das aulas de história, os locais os ensinam a viver nas montanhas, como andar, encontrar caça, conhecer os animais, os pontos de água. Eles superam certas barreiras – para quem vinha da cidade, a falta de intimidade com o novo meio e desconfianças – e, ao se incorporarem ao terreno e se fundirem à montanha, estabelecem e consolidam as relações com as comunidades, num

contexto de isolamento (só conseguia captar algumas rádios de ondas curtas). Estando recolhidos na montanha, num setor não habitado que era o lugar dos mortos, fantasmas e tantas histórias da Floresta de Lacandona. O grupo foi penetrando nesse mundo; adentraram a bruma e se transformaram.

Em 1986, seu tamanho dobra, chegando a doze membros (sendo um só *mestizo*; depois, mais dois chegariam). Os indígenas do EZLN voltavam então, de tempo em tempo, para suas comunidades e faziam um trabalho político, lento, de falar com os parentes e foram se expandindo pouco a pouco. Nesse mesmo ano, acabam se instalando em uma comunidade, no fundo da floresta, com as armas, sendo o primeiro lugar “tomado” pela guerrilha. Não chegam da cidade, mas da montanha: certo respeito é conquistado, pois viviam ainda pior que os camponeses do pedaço, que começam a ouvi-los e daí “começamos a falar, a lançar nossos discursos políticos”, de acordo com seu bom repertório marxista-leninista, isto é, citando o “imperialismo”, a “crise social”, a “correlação de forças” e a “conjuntura”. Questionados se tinham entendido, os indígenas da comunidade respondiam: “não compreendemos suas palavras, busque outras... suas palavras são muito duras” (MARCOS, 1995, p. 40).

Isso provocou uma mudança nos guerrilheiros, obrigados a aprender a falar com a população e sobretudo a ouvi-la. Não era somente uma questão de tradução de línguas (entre o castelhano e as indígenas), mas sobretudo de mundos: tudo tinha sentidos diferentes. “Éramos muito quadrados”, diz Marcos, relatando uma mutação: “você são o quê? Marxistas, leninistas, castristas, maoistas? Ou o quê? Não sei, não sei mesmo. Somos o produto de uma hibridação ou de uma confrontação, que nós, felizmente, acho, perdemos...” (1995, p. 41). Foram, a partir desse momento, entrando jovens indígenas no EZLN, as comunidades ajudando, alimentando e guardando o segredo. Em troca, eles as protegiam das ameaças das milícias dos proprietários de terra e de possíveis incursões da polícia ou do exército.

Aí se produz uma longa preparação e conspiração clandestina envolvendo milhares de pessoas, famílias inteiras, homens, mulheres, crianças, velhos, que “acabam decidindo se estruturar num governo autônomo. Várias comunidades se organizam num tipo de governo paralelo e formam seus ‘comitês’”, fazendo trabalhos coletivos e comprando, aos poucos, armas: “esse exército não recebe suas armas do exterior, se arma sozinho; é por isso que o desarmamento é impensável: cada um ganhou sua arma com seu trabalho, seu dinheiro” (MARCOS, 1995, p. 42). Em menos de um ano, entre 1988 e 1989, o EZLN passa de 80 a 1300 combatentes, concomitante a uma situação política mexicana de repressão, fraude eleitoral, ameaça de expulsão de suas terras (contrarreforma agrária) e negociação de um acordo de livre comércio com os EUA e Canadá (NAFTA).

Os diversos comitês comunitários criam e se reúnem em uma nova instância, um Comitê geral, e dizem: queremos lutar! O comando militar responde que as circunstâncias são desfavoráveis, com o fim da URSS, a derrota eleitoral na Nicarágua, o fim da guerrilha em El Salvador e na Guatemala, o “período especial” de Cuba, além da luta armada, do socialismo e da revolução serem agora pouco populares. Eles retrucam que não querem saber, que estão morrendo e sugerem – já que o comando deve fazer o que o povo quer – perguntar às comunidades. O resultado? Milhares indicam o desejo de iniciar a guerra em outubro de 1992, marcando os cinco séculos da conquista. Em janeiro de 1993, o EZLN passa o comando para o Comitê, que define o início das operações. Marcos, chefe militar, pede um prazo para organizar, já que a estrutura militar era de defesa das comunidades (a pedido delas) e o ataque às cidades era um tipo de sonho distante. A preparação toma o ano inteiro, daí a irrupção no dia primeiro de janeiro de 1994, data de entrada em vigor do NAFTA, em quatro cidades de Chiapas, reivindicando paz, justiça, democracia e contra o olvido histórico dos povos indígenas por parte do governo mexicano. Os confrontos duram somente duas semanas e desde então vem sendo construída uma experiência de autogoverno (juntas de bom governo, caracoles) que inspira movimentos no mundo todo.

Esse devir-indígena das lutas, no atual ciclo, se manifesta em três aspectos que comunicam entre si. Primeiro, um número significativo de mobilizações contemporâneas, para além dos povos indígenas, passa a expressar a compreensão de viver numa terra habitada, por humanos e não humanos (espíritos, animais, plantas), ou seja um território cosmopolítico. O que foi, por séculos e em inúmeras partes, relegada como atrasada e coisa do passado, (re)emerge: a bruxaria.

A ativista (da antiglobalização e da permacultura) e bruxa neopagã Starhawk propõe pensar a magia como movimento político. Citando Dion Fortune, uma ocultista do início do século passado, vai trabalhá-la como “a arte de modificar a consciência de acordo com a vontade”, abarcando variadas esferas da imaginação. Elaboro, assim, um elo decisivo com a ideia-prática de transformação, pois “implica que o mundo é dinâmico e fluido, e não estático. E ela fala de ‘vontade’: uma intenção humana focada que tem um impacto no mundo em torno de nós”. Daí emerge “uma boa definição para a ação política. Buscar mudanças políticas profundas não abrange apenas mudar quem detém o poder, embora isso seja bastante importante”, pois “também implica o modo como concebemos o nosso poder e como mudamos a consciência que permitiu que tantos danos ocorressem e tivessem continuidade” (2018, p. 55). Bruxa emerge como um nome “genérico” de uma multidão de saberes, formas de estar juntos e comunicação entre mundos (humano e

não humano). Reage, igualmente, a um empobrecimento, político e existencial moderno, já que “a perseguição às Bruxas nos deixou um legado que cortou nossa sensibilidade em relação a uma Terra viva”, tornando “escutar a Terra” algo suspeito, perigoso ou até ridículo. Continua, Starhawk, propondo “como seria ter uma ciência que (...) nos permitíssemos abraçar novamente algumas das visões de mundo indígenas e, ao mesmo tempo, somar a elas alguns dos nossos modos atuais de entender como comprovar rigorosamente nosso conhecimento” (2018, p. 59).

A forma como Davi Kopenawa se apresenta – “somos os moradores da floresta. É nossa maneira de ser e são essas palavras que quero fazer entender aos brancos” (2010, p. 557) – ecoa em uma série de iniciativas. O “movimento das praças”, a partir do fim de 2010, frutifica numa forma-ocupação, territorial dessas insurgências contemporâneas nos espaços urbanos: ocupar, dormir e garantir a vida em seus mais variados aspectos. No coração das cidades, levantar barracas, organizar assembleias para deliberação coletiva, biblioteca, segurança e proteção, centro de mídia, cozinha e alimentação, tenda médica e limpeza. Nessa criação de espaços libertos, além dos protestos de rua e de ocupações mais “fugazes”, existem e são fundamentais as mais “perenes”. Pode-se apreender essas mobilizações como criadoras de elos coletivos, como a ZAD (zona a defender) de Notre-Dame-des-Landes (NDDL), que derrotou o projeto de aeroporto no Oeste francês e agora busca as formas de viver junto nesse novo contexto, e o No Tav no Vale de Susa no norte italiano, combatendo um projeto de linha de trem de alta velocidade que vai rasgar o vale onde já existem estradas e uma linha de trem. Um cultivo de comunidades onde dormir, acolher quem chega, se reunir, cozinhar e comer, plantar e se cuidar em espaços construídos coletivamente. Existe uma outra cartografia mundial que percorre centro sociais na Europa, comunidades curdas e zapatistas e uma miríade de retomadas por toda parte, inclusive nas Américas (territórios indígenas, ocupações rurais e urbanas, terreiros e quilombos, escolas livres, articulações mil, teatros e espaços culturais).

Infraestruturas coletivas fortes, nas quais a noção e prática de habitar (como colocado acima por Ailton Krenak) a terra é chave. A floresta emerge como inspiração, essa sendo compreendida como “um povo que se insurge, uma defesa que se organiza, imaginários que se intensificam” (VIDALOU, 2017, p. 13). Luta como criação, construção de lugares permeados de cumplicidades e composições. A expropriação dos comuns, contemporânea à caça às bruxas, não é somente material, mas ética, da vida, das suas condições, dos vínculos existenciais costurados, das vidas em comum e do território constituído pela “tessitura mesmo dos elos” (ASARADURA, 2015, p. 10). Pensando novamente nessa questão dos cercamentos, condição do surgimento do capitalismo, a destruição que

estas causam não se situa unicamente no meio de vida e subsistência dos muitos povos, mas principalmente numa “inteligência coletiva concreta, ligada a esse comum do qual todos dependiam” (STENGERS, 2009, p. 108).

Essas lutas contemporâneas não são somente políticas, mas também cósmicas, cosmopolíticas. São lutas-floresta, que manifestam uma política das plantas e do cultivo, política dos ritos e cuidados. Em sua primeira grande manifestação em março de 1996, os No Tav se autointitularam os “indígenas do vale”, pois tal “projeto representa a extinção do seu modo de vida”. Curiosamente, os habitantes da NDDL vão se chamar de povo da lama (por conta da vegetação da região, o *bocage*) (COLLECTIF MAUVAISE TROUPE, 2016, p. 57; 109), remetendo à declaração zapatista ao fim de histórica marcha vinda do sudeste mexicano até o Zócalo na capital: somos a cor da terra (EZLN, 2001). Não por acaso, um consultor estadunidense em estratégia militar vai dizer em dezembro de 2006 que “historicamente, os polos mais tenazes de resistência à civilização (e não falo somente da civilização ocidental) e das cruzadas religiosas (*jihad* no Oriente) se constituíram num quadro que sempre evocou a tradição e a magia, falo da floresta”. Nesse contexto, continua o especialista, “temo fortemente que, de Karachi a Marselha, as zonas urbanas onde se concentram populações humilhadas e com raiva, onde se juntam estrangeiros e indesejáveis, tenham se tornado as novas florestas do mundo” (VIDALOU, 2017, p. 135).

Em seguida, segunda característica do que chamamos aqui de devir-indígena das lutas, o antropólogo Pierre Clastres (2003 [1974], 2004 [1980]) estudou os agenciamentos políticos ameríndios (chefia sem poder, guerra contra a unificação e papel dos mitos e laços de parentesco) no que ele vai definir como sociedade contra o Estado. Talvez em consonância com Mariátegui, como vimos acima, Krenak enfatiza o longo curso dessas formas indígenas de organização política, ao dizer que

Pierre Clastres, depois de conviver um pouco com os nossos parentes Nhandevá e M'biá, conclui que somos sociedades que naturalmente nos organizamos de uma maneira contra o Estado; não tem nenhuma ideologia nisso, somos contra naturalmente, assim como o vento vai fazendo o caminho dele, assim como a água do rio faz o seu caminho, nós naturalmente fazemos um caminho que não afirma essas instituições como fundamentais para a nossa saúde, educação e felicidade (2005 [1999], p. 166-167).

Como vimos acima, o EZLN viveu uma transição do ímpeto de doutrinar e mostrar a verdade para o de compreender e se transformar com as resistências históricas das comunidades indígenas. Desse choque político-cultural vai nascer uma criação exuberante



(mesclando teologia da libertação, militantes marxistas e organização autônoma ameríndia e camponesa) e que vai influenciar muitos movimentos, indígenas e não indígenas, no mundo todo. Justamente parte desse imaginário político entra nessa chave clastreana, propondo-fazendo uma inversão dos vetores políticos habituais com o *mandar obedecendo* assim como o *caminar preguntando*, que seriam condições para *una revolución que haga posible la revolución*. Uma articulação indígena, local, nacional, internacional, intergaláctica das sociedades contra o Estado para *un mundo donde quepan muchos mundos, un mundo con todos los colores de la tierra* (RAMÍREZ, 2004, p. 155 e 209). Nessas insurreições democráticas da última década (Taksim, Tahrir, Syntagma, Plaza del Sol, Zuccotti Park e tantas outras), não se trata de “revoltas esparsas, mas de uma única onda mundial de levantes que comunicam entre si imperceptivelmente”. Indicam situações extremamente diferentes, mas destacam-se algumas características comuns: a desconfiança dos poderes estabelecidos e constituídos (mídia, empresas, Estados), optar por não ter líderes e porta-vozes, ignorar partidos políticos e tender a rejeitar uma organização formal, cada um representando a si mesmo. Novas subjetividades?

No momento em que vemos uma democracia tão falada e tão golpeada ao mesmo tempo (desigualdades galopantes; repressão generalizada, em várias intensidades; seu sequestro pelas grandes empresas e pelo poder do dinheiro), essa versão insurgente parece fazer todo sentido. Pode-se pensar as revoltas globais, a exemplo do Provo dos anos 1960 em Amsterdã, precursor da chamada contra-cultura, “primeira ‘zona liberada’ do planeta”, como uma imaginação contra o poder. Uma de suas máximas era “nunca transfiram para outros o seu poder!” e, nesse sentido, “os Provos holandeses empenham-se descaradamente em permanecer dentro da sociedade, para provocar nela um curto-circuito” (GUARNACCIA, 2015, p. 13-16). Uma tentativa de esvaziamento do poder e cujo ímpeto possui ressonâncias com esses protestos globais dos últimos anos e que vem se manifestando (e sendo alvos de contrarrevoluções) pelo menos desde a década de 1960. Política selvagem? Na América do Norte, em 1680, um oficial do Rei da França volta ao forte onde ele havia deixado parte das tropas, mas “seus” homens não haviam somente desertado, destruído as instalações e roubado as mercadorias, como deixaram também inscritas umas palavras de despedida: “somos todos selvagens” (DUPUIS-DÉRI E PILLET, 2019, p. 14-15).

Enfim, a dimensão ritual e festiva, de atos e encontros dos corpos, se coloca como a terceira faceta desse devir-indígena das lutas. Como colocado acima, existe um vínculo terra-conhecimento-cura, que se conecta à concepção de modos de vida. A busca do controle e da disciplina dos corpos coletivos, a perseguição dos saberes e práticas

expressam o combate a essas relações, o capitalismo sendo, assim, compreendido como destruição de mundos. Ao surgir o modelo de conhecimento moderno, a quem se opõe essa nova ciência? Como já dizia em 1893 Matilda Joslyn Gage, existem “provas abundantes que as pretensas ‘bruxas’ estavam entre as pessoas mais profundamente científicas do seu tempo” (1893, p. 100). Gage defende que o sentido original de “bruxa” era de mulher sábia e os primeiros médicos da Europa cristã eram mulheres que possuíam o domínio das ervas. O alquimista e físico Paracelso, considerado um dos fundadores da medicina, compilou, como o admitiu, esses conhecimentos (das bruxas) em suas obras. O ataque do emergente aparelho estatal centralizado foi também contra as organizações comunais das quais esses conhecimentos eram parte. Um ataque contra sua autonomia (inclusive a sua ciência). Bruxa, feiticeira, curandeira, mágica – esses *xingamentos* atravessaram os séculos e ainda são usados hoje. Seu objetivo? Controlar a desordem expressada pelos corpos rebeldes, seus saberes e suas alianças.

Em sua potente narrativa, Davi Kopenawa mescla “mitos e relatos de sonhos, visões e profecias xamânicas, discursos e exortações, autoetnografia e antropologia comparativa”. Uma crítica da insanidade capitalista desde a mata: “no silêncio da floresta, nós, xamãs, bebemos o pó das árvores *yãkoana hi* que é o alimento dos *xapiri*. Eles levam então nossa imagem no tempo do sonho. É por isso que somos capazes de ouvir seus cantos e de contemplar suas danças durante nosso sono”. Esse é parte do processo de formação xamânica, a “escola para realmente conhecer as coisas. *Omama* não nos deu livro onde estão traçadas as palavras de *Teosi* como o dos brancos. Ele fixa suas falas no interior de nosso corpo”. Isso envolve uma outra concepção de política – cósmica, pois a floresta é viva e habitada por espíritos, contendo uma trama de coordenadas sociais e intercâmbios cosmológicos que garantem sua existência. Nesse contexto, Davi zomba de nós ao dizer que “os brancos, eles, não sonham tão longe quanto a gente. Eles dormem muito, mas só sonham com eles mesmos. Seu pensamento permanece obstruído e cochilam como antas ou tartarugas. É por isso que não logram compreender nossas palavras” (2010, p. 25; 52; 412).

Kopenawa vai também definir os espíritos *xapiri* como “um tipo de médico: trabalhando, curando e espantando espírito mau. Também chamando a riqueza da terra. O povo precisa da riqueza da terra: caça, peixe, chuva, verão...” (2019, p. 240). Isso envolve um estudo profundo, o xamanismo, a escola da floresta, parte de uma formação político-cósmica. Krenak vai opor uma concepção de sonho como “abdicar da realidade, renunciar ao sentido prático da vida” à outra, na qual “não veria sentido na vida se não

fosse informado por sonhos, nos quais buscar os cantos, a cura, a inspiração e mesmo a resolução de questões práticas que não consegue discernir, cujas escolhas não consegue fazer fora do sonho, mas que ali estão abertas como possibilidades”. Este “como uma disciplina relacionada à formação, à cosmovisão, à tradição de diferentes povos que têm no sonho um caminho de aprendizado, de autoconhecimento sobre a vida, e a aplicação desse conhecimento na sua interação com o mundo e outras pessoas” (KRENAK, 2019, p. 52-53).

Num universo capitalista no qual falta tempo para dormir e sonhar, onde o sono se torna até parte de uma indústria da saúde (RIBEIRO, 2019), o sonho como cura, oráculo e premonição, trabalho sobre si e visões oníricas – experimentar como caminho de sobrevivência e invenção de conexões. Imaginação política, sonhos de liberdade e libertação, do clássico discurso de Martin Luther King de 1963 aos sonhos proféticos de dignidade comum para a rede de seres vivos. Sonho-luta. Os conhecimentos ancestrais de cura e conhecimento tornam-se ainda mais atuais num mundo capitalista que adocece as pessoas (epidemia de depressão e outras) e o planeta (crise climática). Somos todos (ainda que de formas bem distintas) atingidos pelo capitalismo e sobreviventes de uma guerra de ocupação que lhe é constitutiva. Essa luta-cura é associada à festa e ao encontro (com suas tensões). Perrone-Moisés conta como “aliados ao alimento, à bebida, ao estar junto, esses procedimentos de fazer ‘corpos’ são antídoto para a tristeza – e combatem doenças”. É nesse contexto que “coisas importantes e seríssimas são feitas – é essa a desconcertante (estonteante) lição dos índios – cantando e dançando, rindo, com transbordante alegria”, abrindo práticas-afetos de transformação. Conclui, afirmando que se “Clastres afirmava que ‘a guerra é contra o Estado’, a festa não o é menos” (2015, p. 110; 116).

Novamente pensando nos termos de uma amefricanidade (GONZALEZ, 1988), para a criação de espaços comuns e projetos coletivos, deve haver uma restituição e reparação dos que sofreram “processos de abstração e coisificação”, não somente no sentido econômico, mas de “juntar novamente as partes que lhes foram amputadas, a reparação dos laços quebrados”, tratando, dessa forma, das “lesões e talhos que impedem de fazer comunidade. De fato, a construção do comum é inseparável da reinvenção da comunidade”. Se, “no fundo, sempre foi um envoltório metafísico e estético, uma das funções da arte e do religioso sendo justamente a de manter a esperança de saída do mundo da forma que foi e que é, de renascer à vida e de reconduzir a festa” (MBEMBE, 2013, p. 249), temos, nas Américas, uma vital exuberância das criações religiosas, políticas, artísticas e existenciais.

## REFERÊNCIAS

ALEKSIÉVITCH, Svetlana. **Vozes de Tchernóbil**: Crônica do Futuro. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

ANDRADE, Oswald de. “Manifesto Antropófago” (1928) In: **Obras Completas VI**: Do Pau-Brasil à Antropofagia e às Utopias. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970, p. 11-19.

\_\_\_\_\_. “O Antropófago”. In: **Estética e Política**. Maria Eugenia Boaventura (org.) Rio de Janeiro: Editora Globo, 1991 (1954), p. 233-284.

ARTAUD, Antonin. “Secrets éternels de la culture” (1936) In: **Oeuvres**. Paris: Gallimard, 2004.

ASARADURA. **Notes de voyage contre le TAV**: été 2011-printemps 2015. s/e, 2015.

BOSI, Alfredo. A vanguarda enraizada: o marxismo vivo de Mariátegui. **Estudos Avançados**, 1990, v.4, n.8, p. 50-61.

CHAKRABARTY, Dipesh. The Climate of History: Four Theses. **Critical Inquiry**, vol. 35 No 2, inverno de 2009.

CHAMAYOU, Grégoire. **La société ingouvernable**: une généalogie du libéralisme autoritaire. Paris: La fabrique, 2018.

CHOLLET, Mona. **Sorcières**: la puissance invaincue des femmes. Paris: La Découverte, 2018.

CLASTRES, Pierre. **Sociedade contra o Estado**. São Paulo: Cosac Naify, 2003 [1974].

\_\_\_\_\_. **Arqueologia da Violência**. São Paulo: Cosac Naify, 2004 [1980].

COLLECTIF MAUVAISE TROUPE. **Contrées: histoires croisées de la zad de Notre-Dame-des-Landes et de la lutte No Tav dans le Val Susa**. Paris: l'Éclat, 2016.

DANOWSKI, Déborah e VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Há mundo por vir?**: Cultura e Barbárie. Florianópolis, Instituto Socioambiental, 2014.

DE LA CADENA, Marisol. Indigenous cosmopolitics in the Andes: conceptual reflections beyond “Politics”. **Cultural Anthropology**, v. 25, Issue 2, pp. 334-370. 2010.

\_\_\_\_\_. Natureza incomum: histórias do antropo-cego. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, Brasil, n. 69, p. 95-117, abr. 2018.

DUPUIS-DÉRI, Francis e PILLET, Benjamin. “Anarcho-indigénisme: invitation à l’écoute et à la complicité” In: **L’anarcho-indigénisme**. Montreal: Lux, 2019.

DUSSEL, Enrique. **El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana**. México: Siglo Veintiuno, 1990.

Palavras del EZLN el día 11 de marzo de 2001 em el Zócalo de la Ciudad de México. Disponível em: <http://submarcos.org/zocalo.html>

FOUCAULT, Michel. **O enigma da revolta**: entrevistas inéditas sobre a Revolução Iraniana. São Paulo: n-1 edições, 2019.

GAGE, Matilda Joslyn. **Woman, Church and State**. The original exposé of male against female sex. 1893.

GARCÍA LINERA, Álvaro. “Marxismo y mundo agrario” In: **La potencia plebeya**. Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia. Buenos Aires: PROMETEO libros, CLACSO, 2008.

GONZALEZ, Lélia. “A categoria político-cultural da Amefricanidade” In: **Primavera para as rosas negras**: Lélia Gonzalez em primeira pessoa... Diáspora Africana, União dos Coletivos Pan-Africanistas, 2018.

GUARNACCIA, M. **Provos**: Amsterdã e o nascimento da contracultura. São Paulo: Veneta, 2015.

HALLIDAY, Fred. **Repensando as relações internacionais**. Porto Alegre, Editora UFRGS, 2007.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**, n. 5, 1995.

HARCOURT, Bernard. **The Counterrevolution**: How Our Government Went to War Against Its Own Citizens. Basic Books, 2018.

JAMES, CLR. **Os jacobinos negros**: Toussaint L’Ouverture e a revolução de São Domingos. São Paulo: Boitempo, 2000 [1938].

KOPENAWA, Davi e ALBERT, Bruce. **La chute du ciel**: paroles d'un chaman yanomami. Paris: Plon, 2010.

KOPENAWA, Davi. "Fala, Kopenawa! Sem floresta não tem história". Entrevista a Carlos M. Dias Jr. e Stelio Marras. **Mana**, 25(1): 236-252, 2019.

KRENAK, Ailton. **Encontros** (Sergio Cohn, org.). Rio de Janeiro: Azougue, 2015.

\_\_\_\_\_. entrevista de A. Krenak e Osmarino Amâncio, realizada em 10 de maio de 1989a

\_\_\_\_\_. Beto Ricardo e André Villas Boas. p. 52-77

\_\_\_\_\_. Receber sonhos, tendências e debates, 1 de julho de 1989b, por Alípio Freire e Eugênio Bucci. p. 80-113

\_\_\_\_\_. O eterno retorno do encontro, 1999 p. 160-167

\_\_\_\_\_. "Eu e minhas circunstâncias", dezembro de 2013, por Sergio Cohn, p. 248

\_\_\_\_\_. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LEIBNER, Gerardo. La Protesta y la andinización del anarquismo en el Perú, 1912-1915. **Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe**, vol. 5 - nº 1, Enero- Junio, 1994. Disponível em: <http://eial.tau.ac.il/index.php/eial/article/view/1228/1256>  
Acesso em: 11 out 21

\_\_\_\_\_. Pensamiento radical peruano: González Prada, Zulen, Mariátegui. **Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe**, vol. 8 - nº 1, Enero-Junio, 1997.

Disponível em: <http://eial.tau.ac.il/index.php/eial/article/view/1127/1157>  
Acesso em: 11 out 21

\_\_\_\_\_. **El mito del socialismo indígena**: fuentes y contenidos peruanos de Mariátegui. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1999.

LÖWY, Michael. “Introdução: pontos de referência para uma história do marxismo na América Latina”. In: LÖWY, Michael (org.). **O marxismo na América Latina: uma antologia de 1909 aos dias atuais**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo: 2003.

\_\_\_\_\_. “Introdução: nem decalque nem cópia: o marxismo romântico de José Carlos Mariátegui”. In: MARIÁTEGUI, José Carlos. **Por um socialismo indo-americano: ensaios escolhidos (seleção de Michael Löwy)**. Rio de Janeiro: UFRJ, 2005a.

\_\_\_\_\_. Mística revolucionária: José Carlos Mariátegui e a religião. **Estudos Avançados**, 19 (55), 2005b.

MARIÁTEGUI, José Carlos. **Por um socialismo indo-americano: ensaios escolhidos**. (seleção de Michael Löwy). Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2005.

\_\_\_\_\_. “O problema elementar do Peru”. Em: 2005, 1924a, p. 85-88.

\_\_\_\_\_. “A imaginação e o progresso”. Em: 2005, 1924b, p. 47-50.

\_\_\_\_\_. “O homem e o mito”. Em: 2005, 1925, p. 56-68.

\_\_\_\_\_. “A *Agonia do Cristianismo*, de Dom Miguel de Unamuno”. Em: 2005, 1926a, p. 177-180.

\_\_\_\_\_. “Arte, Revolução e Decadência”. Em: 2005, 1926b, p. 250-253.

\_\_\_\_\_. “Mensagem ao congresso operário”. Em: 2005, 1927a, p. 103-107.

\_\_\_\_\_. “A tradição nacional”. Em: 2005, 1927b, p. 115-117.

\_\_\_\_\_. **Sete ensaios de interpretação da realidade peruana**. São Paulo: Expressão Popular: Clacso, 2008, 1928a.

\_\_\_\_\_. “Aniversário e balanço”. Em: 2005, 1928b, pp. 118-121.

\_\_\_\_\_. “O problema das raças na América Latina”. Em: 2005, 1929, p. 138-144.

\_\_\_\_\_. “Balanço do surrealismo”. Em: 2005, 1930a, p. 240-245.

\_\_\_\_\_. “Duas concepções da vida”. Em: 2005, 1930b, p. 51-55.

MARCOS. La véridique légende du sous-commandant Marcos. Entrevista a Tessa Brisac e Carmen Castillo. **Chimères**: revue des schizoanalyses, 1995, p. 29-48.

MARCOS, Sous-commandant & Le Bot, Yvon. **Le rêve zapatiste**. Paris: Seuil, 1997.

MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. **Manifesto comunista**

MARX, Karl. **The Ethnological Notebooks of Karl Marx**: Studies of Morgan, Phear, Maine, Lubbock. Lawrence Krader (org.) (2 ed., Assen, Van Gorcum, 1974).

MBEMBE, Achille. **Critique de la raison nègre**. Paris: La Découverte: 2013.

MONTOYA ROJAS, Rodrigo. “Prólogo à edição brasileira”. In: MARIÁTEGUI, José Carlos. **Sete ensaios de interpretação da realidade peruana**. São Paulo: Expressão Popular: Clacso, 2008.

PERICÁS, Luiz Bernardo. “Introdução: José Carlos Mariátegui e o marxismo”. In: MARIÁTEGUI, José Carlos. **Do sonho às coisas**: retratos subversivos (organização de Luiz Bernardo Pericás). São Paulo: Boitempo, 2005.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. **Festa e guerra**. Tese de Livre-docência no Departamento de Antropologia, FFLCH/USP, 2015.

PINEDA, César Enrique. **Arde el Wallmapu**: autonomía, insubordinación y movimiento radical Mapuche em Chile. México, Bajo Tierra Ediciones, 2018.

PIZANGO, Alberto. Estado de Insurgência. **PISEAGRAMA**, Belo Horizonte, número 13, página 114 - 121, 2019.

QUIJANO, Anibal. **Introducción a Mariátegui**. México: Ediciones Era, 1982.

\_\_\_\_\_. Dom Quixote e os moinhos de vento na América Latina. In: **Estudos Avançados**, v. 19, n. 55. 2005a. p. 9-31.

\_\_\_\_\_. “Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina”. In: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: Clacso, 2005b.

RAMÍREZ, Gloria Muñoz. **EZLN: el fuego y la palabra**. Buenos Aires: Tinta Limón, 2004.



RIBEIRO, Sidarta. **O oráculo da noite**: a história e a ciência do sonho. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

SALAZAR VERGARA, Gabriel. El “reventón social” en Chile: Una mirada histórica. **Nueva Sociedad**, Octubre 2019.

STARHAWK. Magia, visão e ação. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, Brasil, n. 69, p. 52-65, abr. 2018.

STENGERS, Isabelle. **Au temps des catastrophes**: résister à la barbarie qui vient. Paris: La Découverte, 2009.

SZTUTMAN, R. **O profeta e o principal**: a ação política ameríndia e seus personagens. Tese de doutorado, 2005.

VIDALOU, Jean-Baptiste. **Être forêts**: habiter des territoires en lutte. Paris: La Découverte, 2017.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena” In: **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

\_\_\_\_\_. “Alguma coisa vai ter que acontecer” In: KRENAK, Ailton. **Encontros** (Sergio Cohn, org.). Rio de Janeiro, Azougue, 2015, p. 8-19.

# Marxismo e povos originários na Bolívia: contribuições teóricas do grupo Comuna

Rodrigo Santaella Gonçalves<sup>[1]</sup>

## Introdução

O debate a respeito das possibilidades da utilização das categorias marxistas, tanto na análise quanto na prática política da América Latina, é antigo. Em princípios do século XX, José Carlos Mariátegui foi o grande ícone de uma empreitada até então inédita no sentido de adaptar o arcabouço teórico marxista à realidade do subcontinente, especialmente a andina, afirmando que o socialismo na América Latina não poderia ser uma simples cópia dos modelos aplicados na Europa e desenvolvendo diversas reflexões sobre as particularidades da questão da terra em sociedades colonizadas, sobre o papel dos povos indígenas, etc. Desde então, diversos autores marxistas latino-americanos sempre estiveram preocupados com a adaptação do marxismo para a realidade do subcontinente. Sejam autores considerados clássicos como Caio Prado Júnior e o próprio Mariátegui, alguns dos principais marxistas bolivianos do século XX como René Zavaleta Mercado, ou marxistas contemporâneos, muitos foram os pensadores que representaram, a partir de perspectivas diferentes, a obsessão dos marxistas da América Latina em produzir uma análise da realidade latino-americana baseada na história e na conformação social de cada contexto nacional, a fim de fundamentar uma ação política de transformação da realidade, num tipo de produção teórica que chamamos em outros trabalhos de “nacionalização do marxismo” (Cf. SANTAELLA GONÇALVES & BRITO, 2017).

Na Bolívia, a corrente de pensamento fundada pelo grupo Comuna encarnou quase que totalmente essa busca entre fins dos anos 1990 e a primeira década do século XXI, tendo uma produção teórica vasta e muito instigante. Com o intuito principal de analisar a realidade boliviana, naqueles anos de muita mobilização e instabilidade, para transformá-la, alguns pensadores do grupo foram capazes de movimentar as categorias de análise e a interpretação marxistas da realidade em uma direção que incorporasse os povos indígenas originários, suas formas organizativas e seus horizontes políticos como elementos centrais para pensar uma transformação radical da sociedade boliviana. A partir disso,

---

[1] Professor do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Ceará (IFCE) e membro permanente do Programa de Pós-Graduação em Políticas Públicas da Universidade Estadual do Ceará (UECE). E-mails: rodrigo.santaella@ifce.edu.br e rodrigosantaella@yahoo.com.br

tentaram produzir uma teoria crítica marxista vinculada à conformação sócio-histórica da Bolívia. Esse empreendimento teórico-político gerou alguns novos conceitos e novas formas de tratar antigas questões concernentes à realidade do subcontinente.

Algumas destas questões, especialmente as relacionadas às formas de organização e ao potencial revolucionário das comunidades indígenas são desenvolvidas por autores do grupo, principalmente Álvaro García Linera, a partir de textos marxianos ainda pouco explorados<sup>[2]</sup>. As teorizações do grupo produziram bastante polêmica nos meios intelectual e político bolivianos, principalmente com as correntes indianistas mais radicais e com os marxistas mais ortodoxos, ligados aos partidos tradicionais da esquerda boliviana – além das críticas sofridas pelos pensadores liberais e de direita.

Neste trabalho, passaremos por alguns elementos da produção teórica dos principais autores do Grupo Comuna com o intuito de entender a parte de sua produção teórica que cria condições para um caminho de aproximação teórico-política do marxismo e as heranças e permanências sociais e políticas dos povos originários na Bolívia.

A Bolívia é um país no qual o neoliberalismo foi implementado de maneira paradigmática, sendo considerado, nos primeiros anos, um dos principais exemplos de sucesso da aplicação das políticas de ajuste. Dando solução a alguns dos problemas provenientes do caos econômico reinante no país e desestruturando as formas mais consolidadas de resistência social, as classes dominantes bolivianas associadas ao capital financeiro internacional conseguiram manter uma hegemonia neoliberal por pelo menos quinze anos no país, entre 1985 e 2000. A partir dos impactos sociais dos ajustes, entretanto, e da reconfiguração dos sujeitos políticos subalternos, com uma emergência das coletividades indígenas e camponesas como centro de contestação, essa hegemonia passou a ser contestada de forma cada vez mais veemente (Cf. SANTAELLA GONÇALVES, 2015).

A partir do ano 2000, com as mobilizações dos movimentos sociais e a conformação de um novo bloco subalterno alternativo, instaura-se uma disputa de hegemonias no país andino. As chamadas guerra da água (2000) e guerra do gás (2003), dentre várias outras mobilizações, culminaram na derrocada da hegemonia neoliberal e na ascensão do governo de Evo Morales ao Palacio Quemado em 2006. Paralelamente a esse processo e em contato direto com alguns dos principais movimentos sociais deste bloco subalterno

---

[2] Marx, ao preparar suas obras, produziu centenas de cadernos de anotações. No Internationaal Instituut voor Sociale Geschiedenis, em Amsterdam, se conservam os cadernos escritos entre os anos de 1880 e 1882. Dentre estes estão de 8 a 10 cadernos sobre a América Latina. O trabalho mais completo sobre esses cadernos é o do antropólogo socialista jamaicano Lawrence Krader, publicado pela primeira vez em 1972, sob o título de *The ethnological notebooks of Karl Marx: studies of Moran, Phear, Maine, Lubbock*. Uma edição espanhola desta publicação, que é utilizada no presente trabalho, saiu em 1988, sob o título de *Los apuntes etnológicos de Karl Marx: transcritos, anotados e introducidos por Lawrence Krader*.

que entrava em ação, surge um grupo de intelectuais, de diferentes trajetórias e espaços de militância, que a partir das articulações com esses movimentos passa a produzir teoria social crítica baseada no processo concreto de lutas vivido no país. O grupo Comuna sempre buscou aliar construção teórica à prática política, tendo Alvaro García Linera sido vice-presidente da Bolívia e Raúl Prada e Luis Tapia participado ativamente da Assembleia Constituinte de 2006, por exemplo. Tudo isso, aliado às peculiaridades de um país multiétnico, dos mais pobres da América Latina, que teve entre 2006 e 2019 um partido popular encabeçando o governo executivo com a figura de um líder indígena como presidente, num processo contraditório e interrompido por um golpe de Estado, faz da Bolívia um dos laboratórios teóricos e políticos mais interessantes da contemporaneidade, e da produção do grupo Comuna digna de atenção para todo e qualquer marxista interessado na transformação revolucionária de sociedades que passaram por processos de colonização e que vivem as consequências disso – na forma de organização na sociedade, no racismo estrutural e na instrumentalização deste pelo capital, e etc. – até hoje.

Neste sentido, faremos uma breve contextualização histórica e apresentação do grupo Comuna, para depois aprofundar em sua caracterização da sociedade boliviana e nos aportes do grupo à discussão sobre os sujeitos coletivos potencialmente revolucionários no país andino<sup>[3]</sup>.

### **Contextualização histórica e surgimento do grupo Comuna**

De acordo com Alvaro García Linera, é possível afirmar que a Bolívia contou, nos últimos pouco mais de cem anos, com cinco grandes ideologias ou concepções de mundo contestatórias ou emancipatórias: o anarquismo, o indianismo de resistência, o marxismo primitivo, o nacionalismo revolucionário, e o indianismo dos anos 1990, que, da perspectiva de Linera, abriu as portas de diálogo com um “novo marxismo crítico” (LINERA, 2010, p. 316), justamente o protagonizado pelo pensamento e ação política do grupo Comuna. O que Linera denomina “marxismo primitivo” seria um marxismo de caráter manualesco, típico dos partidos comunistas stalinistas em meados do século XX, que não fazia outra

[3] O presente trabalho é um recorte de uma pesquisa mais ampla, concluída em 2013 como trabalho de mestrado na UNICAMP, e publicada no livro “Intelectuais em Movimento: o grupo Comuna e a construção da hegemonia antineoliberal na Bolívia” (SANTAELLA GONÇALVES, 2015). Toda a história do grupo e sua conexão com a história das mobilizações na Bolívia, além de uma análise mais aprofundada de toda sua produção teórica e das polêmicas envolvidas estão descritas nesse trabalho, no qual se demonstra, a partir da análise da produção teórica e da prática política do grupo, o papel cumprido por ele na construção de um novo consenso antineoliberal na sociedade boliviana nos primeiros anos do século XXI.

coisa senão aplicar a ideia de que as etapas de desenvolvimento pelas quais a Europa supostamente teria passado seriam universais, o que na prática significava defender a aliança com as burguesias nacionais e a afirmação de programas “nacional-populares” (BIANCHI, 2010, p. 185). Esses partidos desconsideravam a questão identitária e étnica dos povos originários, e neste aspecto incluíam-se também os partidos não stalinistas, como o *Partido Obrero Revolucionario* (POR), de orientação trotskista.

As noções de racionalização, modernização e avanço da cultura tecnicista, vinculadas diretamente ao chamado marxismo primitivo boliviano, etapista e teleológico, faziam com que não existisse reflexão alguma neste âmbito sobre o papel das comunidades ou da etnia, além de considerar os muitos pequenos proprietários indígenas, organizados em um sistema de propriedade comunal, como pequeno-burgueses, que não inspiravam confiança revolucionária (LINERA, 2010; GALLEGOS, STEFANONI, SVAMPA, 2009). A visão ortodoxa e limitada que o grupo Comuna alega ser característica da esquerda tradicional boliviana sobre as comunidades indígenas a princípios do século XX pode ser confirmada com a análise de alguns documentos dos dois partidos marxistas mais importantes existentes à época no país, o *Partido Comunista de Bolivia* (PCB) e o POR<sup>[4]</sup>. Esse distanciamento e a desconsideração das peculiaridades da vida material dos indígenas fizeram com que o indianismo de resistência tivesse que afirmar, em determinado momento, além da posição contrária ao nacionalismo e ao cristianismo, a oposição também a esse “marxismo primitivo”.

Entretanto, percebe-se que há nesta caracterização da história do pensamento político emancipatório boliviano – bastante conveniente com relação às aspirações do grupo Comuna, na medida em que todo o pensamento crítico boliviano culminaria na produção teórica do grupo – algumas imprecisões. Com relação à atuação política e à produção teórica trotskista, a caracterização feita por Linera é incompleta. Apesar da centralidade na figura do operário tradicional ser nítida, não havia desconfiança revolucionária com relação a indígenas e camponeses num nível tão elevado como afirmado pelo autor. As *Teses de Pulacayo*, de 1946, o documento histórico mais importante do trotskismo boliviano, afirmavam literalmente que “*la colaboración revolucionaria de mineros y campesinos (...) es la clave de la revolución futura. Los obreros deben organizar sindicatos campesinos y trabajar en forma conjunta con las comunidades indígenas*”<sup>[5]</sup>. Além

[4] Tanto o POR quanto o PCB se reivindicavam partidos de orientação marxista na Bolívia. O primeiro, de orientação trotskista, teria muita influência no movimento operário boliviano durante boa parte do século XX. O segundo, de orientação mais stalinista, embora menos influente, também teve importância no cenário partidário boliviano.

[5] As teses completas podem ser encontradas em vários arquivos. A versão utilizada nesse trabalho foi a da biblioteca online Marxists.org: <https://www.marxists.org/espanol/lora/1946/nov08.htm>

disso, é dos trotskistas, principalmente vinculados ao POR, a produção historiográfica e teórica mais completa a respeito do movimento de massas na Bolívia no século XX – especialmente com Guillermo Lora –, e, por outro lado, é inegável a contribuição do POR para a revolução de 1952 e para o processo de conscientização política da população subalterna boliviana, para além do proletariado. Apesar disso, em grande medida a periodização e as críticas do grupo Comuna ao pensamento da esquerda mais tradicional boliviana são pertinentes.

Entre os anos de 1946 e 1951, um período grave de instabilidade política se instaurou no país, e cinco presidentes passaram pelo poder. Neste período os partidos conservadores mostraram total incapacidade de governar o país, gerando o resultado das eleições de 1951, nas quais o candidato do *Movimiento Nacionalista Revolucionario* (MNR), Victor Paz Estenssoro, foi eleito presidente. Neste processo, teve importância no avanço da conscientização política da população boliviana e na atuação dos trotskistas, já que depois da aprovação das *Teses de Pulacayo* – nas quais eram descritas algumas das supostas condições e possibilidades para a revolução socialista na Bolívia – o POR tornou-se o partido que mais representava os interesses das maiorias sociais no país, mas não conseguia colocar em prática suas consignas (JUSTO, 2007, p. 210). O MNR, aproveitando-se da situação, se aproximou discursivamente dessas consignas e ganhou o apoio eleitoral da população boliviana, conseguindo eleger seu candidato à presidência, que foi derrubado pelo golpe militar que levou à insurreição popular que ficou conhecida como revolução nacionalista de 1952.

Logo após a Revolução, surgiram os sindicatos camponeses, que após um curto período de atuação independente passaram a servir como instrumento do Estado no campo, quase que totalmente cooptados, através do chamado pacto “militar-camponês”, aprofundado no governo de René Barrientos (1964-1969) (Cf. ANDRADE, 2007), com um discurso de desconstrução absoluta da identidade indígena (MAIZ, 2009, p. 15). Entretanto, as esperanças surgidas com os avanços da revolução de 1952<sup>[6]</sup> esgotaram suas possibilidades materiais, e um amplo setor dos indígenas não se via incluído na sociedade

[6] A revolução de 1952, que foi impulsionada pela população de La Paz, armada e organizada em milícias, restituiu o poder ao presidente eleito pelo MNR, Victor Paz Estenssoro, que devido à pressão popular conduziu algumas reformas importantes, tais como o voto universal, a reforma agrária e a implementação de educação pública e gratuita, que fizeram com que grande parte da população indígena boliviana apoiasse por muito tempo o governo, no que ficou conhecido como pacto militar-camponês. Entretanto, quando os efeitos imediatos dessas reformas passaram, novos mecanismos de exclusão, com base no racismo e no preconceito com relação aos sobrenomes indígenas começaram a proliferar-se, e aos poucos o movimento indígena passou a organizar-se de forma independente, buscando principalmente sua inclusão real na sociedade boliviana. Ver Mansilla (1980) e Justo (2007).

boliviana e menos ainda possuía condições de ter autonomia em suas próprias comunidades. A partir dessa constatação, o movimento indianista buscou a autoafirmação de forma independente do governo, mas não necessariamente em unidade com os sindicatos operários, que mantinham ainda, tanto por questões políticas quanto por interpretações teóricas, alto grau de desconfiança para com eles. No início da década de 1970, em meio a tentativas de unidade e conflitos entre os sindicatos operários e camponeses, passa a ganhar força o movimento indígena katarista, que propunha defender as “conquistas do índio camponês”, além de lutar por um socialismo genuinamente boliviano (ANDRADE, 2007, p. 5). Neste primeiro período de surgimento do indianismo katarista, buscou-se ressignificar a história boliviana, criando na subjetividade indígena uma noção de identidade e unidade com fins políticos, que não existia anteriormente<sup>[7]</sup>.

Segundo Linera (2010, p. 323-324), já nos primeiros anos da década de 1980 se produz uma lenta descentralização do discurso indígena, criando-se três grandes correntes. A culturalista, mais urbana, se refugiou na religiosidade e na música. A vertente mais importante desse processo foi a denominada “integracionista”, ou katarista plural<sup>[8]</sup>, que visava à integração dos indígenas no corpo do Estado, seu reconhecimento por parte do Estado e seu reconhecimento como cidadãos, mas sem a homogeneização cultural proposta pelo Estado nacionalista, e sim com a manutenção de suas peculiaridades culturais e organizativas. Além das duas anteriores, uma última corrente do pensamento indianista katarista é a estritamente indígena-nacional, que não demanda a inclusão dos índios no Estado e na cidadania, mas sim a criação de um Estado indígena. Esta vertente tem o mérito de transformar o índio em sujeito de poder, mas trata de forma homogênea em termos culturais as diversas etnias bolivianas, argumentando sobre um possível “pan-indianismo” (LINERA, 2010, p.325). Há, portanto, desde os anos 1970, divergências entre o indianismo radical e o katarismo plural (MAIZ, 2009, p. 21) e nesta vertente mais plural canais de diálogos com o marxismo passaram a ser abertos, principalmente a partir da reestruturação do mundo do trabalho causada pelo neoliberalismo, que fez com que o foco da resistência passasse das organizações de trabalhadores congregadas na Central Obrera Boliviana (COB) para o campo, e com a efervescência dos debates de identidade e territorialidade dos povos indígenas.

[7] Em fins dos anos 1970, três grandes vertentes deste movimento tomam corpo: a sindical, com a formação da Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), que sela a ruptura do sindicalismo camponês com o Estado nacionalista; a partidária, com a fundação do Movimiento Indio Túpac Katari (Mitka) e o Movimiento Revolucionario Túpac Katari (MRTK); e a acadêmica, historiográfica e sociológica, que busca essa ressignificação política da história indígena da Bolívia, principalmente através de estudos de caso de levantamentos indígenas desde o período colonial (LINERA, 2010, p. 323).

[8] É desta vertente que será originada a ideia de um Estado plurinacional, que viria a ser adotada no projeto político do MAS e consequentemente no governo de Evo Morales a partir de 2005.

Esses canais foram percebidos por alguns intelectuais que buscavam tratar dos temas mais caros à realidade do país numa perspectiva materialista histórica não ortodoxa. Impulsionado por Álvaro García Linera, Raquel Gutiérrez, Luis Tapia, Raúl Prada e Oscar Vega Camacho, o grupo Comuna congregou esses intelectuais, que baseavam suas ideias, além dos textos clássicos do marxismo, em alguns menos conhecidos, encontrados entre os manuscritos presentes em Amsterdam. Além disso, o grupo também tinha influência de autores marxistas do século XX, como Antonio Gramsci e o boliviano René Zavaleta Mercado, do operaísmo italiano, com Toni Negri e até de correntes mais distantes do marxismo, passando pelo pós-estruturalismo francês, Gilles Deleuze, Félix Gattari, e Michel Foucault – os três últimos principalmente no caso de Raúl Prada.

O grupo surge, em fins dos anos 1990, para travar uma batalha no campo das ideias contra a hegemonia e o consenso neoliberal. Era necessário encontrar formas de potencializar essa plataforma intelectual política comum em um momento em que o discurso dominante era praticamente absoluto, a partir dos objetivos em comum, respeitando as diferenças e atuando como um grupo de convergência de intelectuais provenientes de distintos espaços de militância (LINERA, 2012). Tapia falava de “travar a batalha de ideias contra o neoliberalismo”; Linera, de “ajudar a compreender o momento histórico”; Gutierrez, da busca “de disputar pelo senso comum da dissidência”; Oscar Vega, da necessidade de “criar um espaço aberto e crítico de reflexão”; Prada, da “necessidade de aglutinar a crítica”. Todos falam de um objetivo que é, ao mesmo tempo teórico e político, de pensamento e de ação, no que diz respeito à fundação do grupo, já antes do processo de mobilizações começar no ano 2000.

A partir do ponto de inflexão do ano 2000 com a Guerra da Água<sup>[9]</sup>, entretanto, o objetivo político do grupo se intensificou. Com o bloqueio aimará e as mobilizações em Cochabamba, principalmente Raquel Gutierrez e Álvaro García Linera, que tinham muitos vínculos estabelecidos na militância com diversos dos setores em luta, passaram a pensar como os espaços amplos gerados pelo Comuna poderiam contribuir para dinamizar o processo de lutas, as discussões, e as posições políticas que estavam emergindo (GUTIERREZ, 2012). Neste sentido, o grupo Comuna passava a discutir as questões dos movimentos e os processos que estavam ocorrendo com um público bastante heterogêneo nas cidades, amplificando o alcance dos debates e contribuindo para que se continuasse aprofundando um senso comum crítico da dissidência e da luta que começava a brotar em distintos lugares do país (IBIDEM).

[9] A guerra da água, com epicentro em Cochabamba, foi uma sequência de mobilizações urbanas contra a privatização da água na região, que culminaram em abril de 2000. Foi uma confluência de movimentos sociais e organizações de esquerda, coordenada pela Coordinadora por la defensa del Agua y la Vida, que terminou por impedir a privatização da água e aprofundar muito a instabilidade política na Bolívia. Foi, segundo Kohl e Farthing (2007, p. 167), o ponto de virada na hegemonia neoliberal do país.



A formulação das ideias e a produção dos livros do grupo, a partir dos acontecimentos históricos e dos debates promovidos por eles, era acompanhada pelos movimentos sociais. A *Coordinadora por la defensa del Agua y la Vida*, formada em 2000 e protagonista da organização popular na Guerra da Água, já havia apoiado o lançamento do primeiro livro do Grupo – *El Fantasma Insomne* – e é uma referência fundamental na elaboração do *El Retorno de la Bolivia Plebeya* (PRADA, 2012). Até 2001, as ideias e os livros eram elaborados de forma muito rápida, porque tinham que acompanhar a dinâmica de mobilizações (GUTIERREZ, 2012). Quando estas se tornaram mais intensas e frequentes, num processo que levou à renúncia de dois presidentes e impediu a assunção de mais dois entre 2000 e 2005, o grupo Comuna oferecia uma explicação – a partir dos movimentos em luta – para a sociedade boliviana, acompanhando teórica e ideologicamente as mobilizações.

Isso fica explícito quando se analisa o conteúdo dos livros imediatamente posteriores ao *Fantasma Insomne*, primeiro livro do grupo, de 1999, anterior às mobilizações e que celebrava os 150 do Manifesto Comunista. *El Retorno de la Bolivia Plebeya* fala ainda em 2000 sobre a guerra da água de abril daquele ano, discutindo a classe operária, o nacionalismo e a violência, ao mesmo tempo em se passavam os eventos de setembro. *Tiempos de Rebelión* agrega já no início de 2001 a análise e a descrição dos acontecimentos de setembro de 2000, debatendo sobre as novas formas de luta, seus limites, perspectivas, e trazendo uma entrevista com Felipe Quispe, principal líder indígena katarista, sobre o programa político da rebelião indígena aimará-quechua. E ainda em 2001, lançam *Pluriverso*, debatendo teoria política da democracia, peculiaridades da sociedade abigarada boliviana no que diz respeito à vida política, as formas comunitárias, etc., tudo à luz dos acontecimentos de menos de um ano antes. Em 2002, *Democratizaciones Plebeyas* debate as eleições do mesmo ano e o papel dos movimentos sociais, enquanto em 2004 *Memorias de Octubre* já traz reflexões sobre os alcances e consequências das mobilizações da guerra do gás em 2003 e a crise do Estado.

Pode-se definir o Comuna, em linhas gerais, como um grupo de militantes e intelectuais, configurado principalmente pelo seu núcleo fundador, formado por Raquel Gutierrez (até 2001), Álvaro García Linera (até 2011), Luis Tapia e Raúl Prada, e posteriormente por Oscar Vega Camacho, e do qual indiretamente – mas de forma bastante importante – participaram muitos outros sujeitos e grupos sociais organizados. O grupo buscava aliar a produção teórica com a militância política, respeitando as diferentes

formações de cada um e os diferentes espaços políticos onde militavam, mas baseando-se em determinadas convergências, como a formação marxista e a luta contra o neoliberalismo. Apostava principalmente na vinculação com os movimentos sociais bolivianos de inícios do século XXI, tanto para interpretar os processos de crise estatal e de mobilização social na Bolívia quanto para disputar ideológica e politicamente a interpretação do país com o discurso à época dominante do neoliberalismo.

Funcionava em três níveis distintos: um mais íntimo, de amizade e reuniões do núcleo fundador, um mais amplo de debates e articulação política e o das publicações. O espaço semanal de debates, do qual participavam intelectuais, estudantes e militantes de diversas organizações e movimentos sociais de esquerda, era em parte materializado em livros publicados pelo núcleo fundador, com artigos elaborados de forma individual por cada um deles e discutidos coletivamente no nível mais íntimo. Professores universitários de origem urbana não podem ser considerados intelectuais orgânicos de nenhum dos principais movimentos em ascensão a partir do ano 2000 na Bolívia. Entretanto, funcionavam como articuladores entre diferentes setores e divulgadores de diversas propostas e debates desses movimentos, e ao mesmo tempo podem ser considerados parte dos intelectuais orgânicos do bloco subalterno que se conformava para a disputa de hegemonias no país andino e que terminou chegando ao poder em 2006, com Evo Morales à frente e Linera como vice-presidente<sup>[10]</sup>.

Da reestruturação do mundo do trabalho causada pelas políticas neoliberais a partir de meados da década de 1980 vinha a necessidade da atualização do pensamento crítico boliviano. A partir do fechamento das minas de estanho e da desarticulação brutal dos trabalhadores mineiros, a atenção desse setor da esquerda boliviana se voltou para os camponeses, e a temática étnica pôde vir à tona. O grupo Comuna afirmava que era necessário polemizar e teorizar contra uma “esquerda que não via índios, mas somente proletariado, classe média e camponeses” (GALLEGOS, STEFANONI e SVAMPA, 2009, p. 13). O grupo expressava, por um lado, a necessidade de incorporar esse amplo setor da população boliviana – os camponeses de origem indígena – no âmbito da análise marxista, e, por outro lado, via dentro da teoria marxista possibilidades de elaborar um fio condutor na leitura da questão indígena, analisando a realidade boliviana de forma diferente do que a esquerda tradicionalmente havia feito no país e na América Latina.

[10] Para uma discussão mais aprofundada sobre o papel político cumprido pelo grupo Comuna na conjuntura boliviana daquele momento, ver Intelectuais em Movimento: o grupo comuna e a construção da hegemonia antineoliberal na Bolívia (SANTAELLA GONÇALVES, 2015).

## Caracterização e composição de classe da sociedade boliviana: abigarramiento e heranças originárias

Para tentar organizar a construção da produção teórica do grupo Comuna no que diz respeito à incorporação dos povos originários como fundamentais na análise marxista, optamos por iniciar pela maneira como o grupo analisa e caracteriza a sociedade boliviana. Uma das maiores referências teóricas para os autores do grupo no que diz respeito à caracterização da sociedade boliviana é René Zavaleta Mercado. É dele que vem a expressão sociedade *abigarrada*, utilizada pelo grupo. O *abigarramiento*, para Zavaleta, é muito mais do que o que caracteriza uma sociedade multicultural, ou mesmo heterogênea no que diz respeito à diversidade de modos de produção existentes num mesmo período histórico: na verdade, se trata de contextos sociais nos quais convivem mutuamente mais de um tempo histórico, o que implica não só modos de produção distintos, mas também a coexistência de várias relações sociais jurídicas num mesmo momento e território (TAPIA, 2002a p. 309). É um conceito, portanto, forjado para analisar sociedades complexas, as quais foram formadas parte na dominação colonial e parte no desenvolvimento capitalista.

Se se afirma que a Bolívia é uma formação abigarrada é porque nela não só se sobrepuseram as épocas econômicas (as de uso taxonômico comum) sem combinar-se muito, como se o feudalismo pertencesse a uma cultura e o capitalismo a outra e elas ocorressem no mesmo cenário, ou como se houvesse um país no feudalismo e outro no capitalismo, sobrepostos e não combinados, a não ser em muito pouco. Temos, por exemplo, um estrato, o nevrálgico, que é o que provém da construção da agricultura andina, da formação do espaço; temos por outra parte (ainda se deixamos de lado a forma *mitimae*) o que resulta do epicentro potosino, que é o maior caso de descampesinação colonial; verdadeiras densidades temporais mescladas, não só entre si do modo mais variado, mas também com o particularismo de cada região, porque aqui cada vale é uma pátria, em um composto em que cada povo veste, canta, come e produz de um modo particular, e falam línguas e sotaques diferentes sem que nem uns nem outros possam ser chamados por nenhum instante de língua universal de todos (ZAVALETA MERCADO, 1983, p.16).<sup>[11]</sup>

---

[11] Todas as citações longas deste artigo têm seu original no espanhol e foram traduzidas livremente pelo autor. Os originais não foram colocados como notas de rodapé por limitações de espaço.

O autor chega a essa caracterização, portanto, percebendo que na Bolívia existem diversas culturas, modos de produção e sistemas legais diferentes. Por outro lado, percebe que o Estado sempre foi organizado de maneira monolítica, representando apenas um desses sistemas totalizadores (o moderno-capitalista) (LINERA, 2007a p. 45). O Estado oficial, portanto, não representa e nem engloba todos os setores da sociedade, nem sequer para organizar a exploração sobre eles, como acontece com relação ao proletariado. As comunidades indígenas andinas não se reconhecem naquele Estado, e este, por sua vez, tem poucos mecanismos de fazer-se reconhecer perante a elas. Neste sentido, surge a noção de “Estado aparente”, que denota as debilidades do estado moderno num contexto social como o boliviano. Trata-se de “*um poder político juridicamente soberano sobre o conjunto de um determinado território, mas que não tem relação orgânica com aquelas populações às quais pretende governar*” (TAPIA, 2002a p. 306).

A ideia de formação social *abigarrada* em Zavaleta surge para mostrar não só a falta de articulação entre os modos de produção, mas sobretudo das outras dimensões da vida social, principalmente a política, nas sociedades que, como a boliviana, tiveram um desenvolvimento débil do capitalismo. Há dominação apenas parcial e aparente, e não uma rearticulação transformada dos outros modos de produção ao princípio organizativo do modo de produção capitalista dominante: é um modo de pensar a dominação desarticulada, mas que continua sendo dominação (TAPIA, 2002a, p. 312).

A noção de formação social *abigarrada* avança no sentido de pensar uma parte da sociedade que não foi totalmente transformada e rearticulada pelo desenvolvimento e implantação do capitalismo: serve, neste sentido, para pensar os resultados históricos dos processos de colonização, nos que se sobrepõem parte das instituições da sociedade conquistadora dominante sobre os povos subalternizados (TAPIA, 2010, p. 100). Trata-se da ideia de desenvolvimento desigual e combinado aplicada também no âmbito interno, sob uma dominação não totalmente articulada do capitalismo. Na América Latina e nos territórios colonizados pelo mundo,

Através de décadas e séculos se produz também o desenvolvimento do capitalismo nestes territórios, e isso implicou um processo de acumulação originária, no sentido de concentração da terra, concentração de meios de produção e destruição de estruturas sociais e formas de vida social pré-existent. Ao mesmo tempo em alguns territórios da América Latina isso não acabou de transformar e destruir totalmente as estruturas de outros povos e culturas. Um traço forte do abigarramiento, que é o que permite marcar a diferença, é o fato de que persistem estruturas de autoridade e autogoverno

de vários dos povos e culturas que foram conquistados. Isso implica que vários territórios de um país como a Bolívia, no espaço que se reivindica ser um estado-nação, não só existem as estruturas do Estado mais ou menos republicano e moderno, mas também uma diversidade de outras formas políticas de autogoverno, estruturas de autoridade, que são a principal forma na qual se relativiza, se reduz ou se cancela a ideia e a factualidade do monopólio da política (TAPIA, 2010, p. 100-101).

A partir dessas reflexões, Tapia caracteriza a Bolívia não só como uma sociedade multicultural, mas sim multissocietal, desenvolvendo um pouco mais as noções de Zavaleta. Este se tratava de um debate importante contra o neoliberalismo, na medida em que já se havia adotado na Constituição e em certa medida no senso comum neoliberal a ideia de que a Bolívia era multicultural e plurilíngue. O que Tapia quer mostrar é que não é apenas isso e que isso não resolvia o problema da exclusão dos povos indígenas, já que se trata de um multiculturalismo fruto da colonização, que sobrepôs sociedades de forma desigual, a partir do domínio da sociedade conquistadora sobre as sociedades e culturas locais (TAPIA, 2001a p. 140).

Parto da ideia de que a Bolívia não é só um país multicultural, mas também multissocietal. Neste sentido, considero que a Bolívia em sua concepção mais ampla não é uma sociedade, e sim o nome histórico de um país que contém uma diversidade de sociedades em situação de dominação mais ou menos colonial. Se poderia dizer que em um sentido mais restrito é o nome da sociedade dominante, mas é mais a história desta articulação conflitiva de desigualdades e formas de sobreposição desarticulada. A isso Zavaleta chamou de *abigarrado*. Bolívia é o *abigarrado*, a existência de uma sociedade dominante, que por sua vez é subalterna no âmbito mundial, que se sobrepõe a sociedades e culturas locais que são articuladas parcialmente de maneira intermitente, em condições de desigualdade e exploração. (TAPIA, 2001b, p. 226-227).

O autor busca pensar, a partir do conceito de *abigarrado* e da coexistência e sobreposição de diferentes sociedades, as possibilidades histórico-políticas do país andino, um conceito descritivo, mas que aponte também para o normativo, para um cenário no qual haja coexistência e sobreposição, mas não haja dominação colonial de nenhum tipo (TAPIA, 2002b, p. 10).

No mesmo sentido e analogamente à terminologia utilizada por Tapia, Linera utiliza a expressão “sociedade multicivilizatória” para caracterizar a sociedade boliviana. Além do setor conformado pela civilização moderna e mercantil capitalista, que comporia no máximo 30% da população boliviana, entre detentores dos meios de produção, trabalhadores assalariados e serviços, existem ainda mais três configurações civilizatórias diferentes no país andino. Aquela organizada em torno da atividade mercantil simples de tipo doméstico, artesanal e camponês, na qual prevalece uma racionalidade sindical e corporativa, e que se organiza politicamente principalmente baseada na coalizão normatizada de pequenos proprietários mercantis, na qual está presente boa parte do setor informal da economia; a civilização comunal, que organiza a produção de forma coletiva e na qual não existe divisão entre atividade econômica e política; e, por fim, a civilização amazônica, cuja atividade produtiva é itinerante, e a ausência do Estado é total (LINERA, 2007a p. 45-47; 2002, p. 166-167). Na mesma toada, Tapia fala de uma civilização moderna, com concepções do tempo lineares, baseadas no progresso e onde há separação entre Estado e sociedade civil, a economia funciona baseada no modo de produção capitalista e o Estado concentra o poder político; por outro lado, uma civilização agrária, com concepção cíclica do tempo e relações sociais baseadas na adaptação das comunidades às dinâmicas e condições oferecidas pela natureza; além da cada vez menor civilização nômade (TAPIA, 2006, p.31). Dentro de cada uma dessas civilizações e sociedades, há diversas culturas: daí a razão da Bolívia ser muito mais que um país multicultural, da perspectiva dos autores.

É importante entender que a diversidade dentro de cada uma dessas formas civilizatórias é enorme. Há por exemplo pelo menos cinquenta comunidades histórico-culturais com suas próprias formas organizativas, a maioria no leste do país. No oeste, estão as duas mais importantes: a quéchua, que constitui mais uma comunidade linguística, que conta com 3,5 milhões de pessoas e que não possui um alto nível de politização, o que facilita sua fusão com outras estruturas culturais, sejam formas urbano-mestiças, formas camponesas ou formas de micro identidades étnicas organizadas em étnicas organizadas em *ayllus*; e a aimará, muito politizada e que criou elites culturais capazes de organizar estruturas discursivas que coesionam mais política e culturalmente seus cerca de 2,5 milhões de membros (LINERA, 2007a, p. 41-42). Por fim, está a identidade cultural boliviana dominante até pelo menos 2005, advinda dos anos de vida republicana e de dominação *criolla* no país e representada pelas elites da civilização moderno-capitalista. No desenvolvimento dado por Linera e Luis Tapia à noção de *abigarrado*, portanto, a questão civilizatória ou societária supera meramente a da diversidade cultural e inclusive a da diversidade de modos de produção em uma mesma sociedade: são, de fato, sociedades diferentes convivendo de alguma forma.

Neste ponto se coloca um debate fundamental para a compreensão das sociedades colonizadas que ainda mantêm suas estruturas comunitárias com força o suficiente para necessariamente terem de ser consideradas nas análises, como a boliviana e tantas outras pelo mundo. Quão profundamente o capitalismo chegou nas sociedades bolivianas? Todo o processo de produção e reprodução da vida social está realmente subsumido ao capital, ou há processos que se dão paralelamente, sociedades que se movimentam à parte ao sistema, apesar do domínio do capital?

Esse debate, relacionado à análise da composição da sociedade boliviana, tem efeitos diretos no que diz respeito a pensar o potencial emancipador e anticapitalista de determinados sujeitos coletivos. Tapia argumenta que as transformações jurídicas trazidas com a modernidade capitalista não transformaram o padrão produtivo nem o sistema local de autoridades em grande parte da região andina da Bolívia, que ainda se organiza em torno do *ayllu* (TAPIA, 2002a p. 306). Persistem modos ancestrais de transformação da natureza e conjuntos de estruturas locais de autoridade, apesar e através do domínio colonial (IBIDEM, p. 343; 2002b, p. 16). Nestes casos, não teria havido subsunção real ao capital. O predomínio da subsunção real no momento produtivo implicaria

(...) uma mudança no ritmo da reprodução econômica e social; em consequência, implica uma aceleração e concentração do tempo na qual não se busca a reposição das condições anteriores da produção em termos sobretudo de um conjunto de valores de uso, mas sim uma reprodução ampliada em termos de tempo de valor abstrato que se valoriza. Neste sentido é que a implantação do modo de produção capitalista, em sua fase de subsunção real, é o momento da transformação real das coisas (TAPIA, 2002a, p. 307).

Línera, em seus textos mais antigos como o “*Marxismo y el mundo Agrario*”, de 1989, afirmava que se as comunidades se mantinham em luta contra a dominação e a subordinação ao capitalismo, ainda não realizada plenamente, se abria a possibilidade da continuidade, em novas condições, de cursos históricos não capitalistas, impulsionando um novo caminho histórico: o comunismo, como continuidade da antiga trajetória não capitalista mas também a sua superação (LINERA, 2008, p. 35)<sup>[12]</sup>. Ainda a parte do

[12] Para uma crítica à forma como o grupo Comuna utiliza os conceitos de subsunção formal e real ao capital, ver o trabalho de Javo Ferreira (2010). O autor argumenta, basicamente, que a subunção formal se produziria quando o capital é obrigado a iniciar sua reprodução sobre a base tecnológica herdada das formas de produção não capitalista, o que não acontece no caso de grande parte das comunidades indígenas bolivianas, que seriam formas de transição de organização do trabalho (FERREIRA, 2010, p. 57). Além disso, afirma que não existe antagonismo algum entre a economia comunitária e a capitalista como pretendia Línera em sua juventude e nem abigarramiento como afirma o grupo Comuna interpretando Zavaleta. Haveria, sim, uma interdependência entre essas duas formas, e as comunidades seriam parte orgânica da forma particular da organização do capitalismo nos Andes, com uma organicidade contraditória e dinâmica, mas que tendia à destruição e ao desaparecimento da comunidade (IBIDEM, 2010, p. 51).

produto familiar incorporada ao mercado fosse crescente, assim como a do consumo complementar com produtos urbanos, não se estaria, para Linera, diante de camponeses plenamente mercantilizados nem de comunidades resultantes da mera agregação de proprietários privados (LINERA, 2001, p. 57).

Ora, o grupo considera que existe uma diversidade de modos de produção, não articulados sob uma forma hegemônica única, mas onde há dominação, ainda que desarticulada, do sistema do capital. Neste sentido, quando o processo de trabalho dentro das comunidades é apropriado para a acumulação capitalista, há de fato a subsunção formal das comunidades ao capital. Há, inclusive, tensões e espaços de subsunção real, onde a lógica de produção da comunidade ou de parte dela já foi modificada totalmente de forma a garantir a acumulação. Assim, por mais que se relacionem como vendedores de mercadorias, o fazem nas condições impostas pelo sistema do capital.

Desenvolvendo em entrevista concedida em 2012 ao autor deste trabalho suas reflexões acerca das categorias de subsunção formal e subsunção real e do papel das comunidades, Linera aprofunda suas reflexões. Ele afirma que a categoria de subsunção cunhada por Marx permite ver o capitalismo em movimento, não como destino final de todas as formas de sociedade, mas sim como luta: viver no capitalismo não é uma predestinação, mas sim um processo de absorção, de conquista, de imposição e de resistência, e essa é justamente a força dessa categoria (LINERA, 2012). Ela permite ver que a sociedade é mais do que o capitalismo, e em sociedades como a boliviana permite entender como este sistema se apropria do anterior, como consolida de certas maneiras seu domínio e de outras não (IBIDEM). Trata-se de uma categoria muito prática, que da maneira como foi utilizada em seu livro *La Condición Obrera* (2001), pode servir esquematicamente para medir como uma sociedade avançou e foi penetrada em distintas dimensões, e como em outros lugares se avança e penetra menos (LINERA, 2012). A categoria de subsunção serviria, portanto, justamente para ver o capitalismo em movimento, e combater perspectivas deterministas e teleológicas.

Perceber o capitalismo em movimento e os movimentos comunitários de resistência ao seu avanço também permitiria ver como emergem esses sujeitos de emancipação, e como o comunal, o ancestral, cercado, mutilado e comprimido pelo capitalismo carrega a carga da dominação, da subsunção formal, mas também o ímpeto do comunitário, do comum (LINERA, 2012). E aqui está a grande diferença com relação aos críticos que afirmam que o destino das comunidades é necessariamente a incorporação ao capitalismo ou o desaparecimento: para Linera, é um trabalho estritamente político articular como o comunitário pode, sob certas circunstâncias, irradiar-se para níveis maiores, regionais, nacionais, universais (IBIDEM). Neste sentido, não está determinado que as



comunidades tendem a integrar-se ao capitalismo e reproduzi-lo, mas a partir de suas características intrínsecas e dos sujeitos coletivos conformados por ela, o processo de integração ou resistência e expansão é mediado pela atividade política. De fato, como mostra Tapia, nos últimos anos<sup>[13]</sup> foram essas estruturas que questionaram o sistema e o Estado aparente boliviano (TAPIA, 2010, p. 103). Linera se mantinha relativamente próximo de suas convicções e de sua obsessão com a comunidade características de seus primeiros escritos. Em 1989, dizia que

A vigência de relações comunitárias em formas diferentes das originais ou em vias de dissolução, em escala nacional, são então para Marx uma nova força revolucionária, que não só dá ao proletariado industrial a possibilidade de contar com uma força revolucionária em sua luta contra o capital, mas que também ela mesma, a comunidade, já fornece de início uma força objetiva que, somada àquelas que nascem antagonicamente dentro do capitalismo, nos assinalam a proximidade e a possibilidade da revolução comunista em nossos países (LINERA, 2008, p. 50).

Ainda de certa forma no mesmo debate, mas já com um certo grau de distanciamento da temática específica da subsunção e do potencial revolucionário das comunidades, Raúl Prada também busca aprofundar a caracterização da sociedade boliviana, e compreende criticamente que as próprias noções de *abigarrado* ou de multissocietal vêm de dentro do sistema capitalista, que diferencia as sociedades a partir de um critério autocentrado (PRADA, 2007, p. 203). Enfatiza, então, que as sociedades que compõem o multissocietal na Bolívia não estão separadas entre elas, mas sim justapostas e em constante intersecção, a partir do cotidiano prático e singular das feiras, mercados, ritos, etc. Para ele, o *abigarrado* não é a dispersão da diferença, mas sim a densidade da articulação concreta e específica da complexidade da sociedade boliviana (IBIDEM, p.224).

Foi a colonização que permitiu essa sobreposição de diferentes totalidades sociais num mesmo país. Na Bolívia, para além das estruturas liberais de democracia e autoridade, permanecem diversos outros tipos de sistemas de autoridade, o que caracteriza o que o grupo chama de *pluriverso político* (LINERA et.al., 2001, p. 6). Neste sentido, a colonização e as diversas formas de resistência indígena marcam estruturalmente a sociedade boliviana até os dias atuais. Trata-se da articulação de diversas temporalidades diferentes (PRADA, 2007, p. 217).

[13] Tapia escreveu isso em 2010, mas a reflexão segue válida: basta observar de onde partiram os principais focos de resistência ao golpe de 2019, e a forma como o MAS conseguiu articular sua volta ao poder, via eleições, em 2020.

Para entender como a memória das resistências indígenas passa a ser recuperada de forma mais sistemática nas últimas décadas do século XX, e como a colonização e as próprias tradições indígenas recuperadas influenciam na sociedade boliviana e nos potenciais revolucionários ali existentes, os autores recorrem à categoria de “momento constitutivo”, também de René Zavaleta Mercado:

Há um momento em que as coisas começam a ser o que são e é a isso que chamamos de momento constitutivo ancestral ou arcaico, ou seja, sua causa remota, o que March Bloch chamou de “imagem das origens”. Este é o caso, por exemplo, da agricultura ou domesticação do habitat dos Andes; é também, para o caso senhorial, a Conquista. Ambos são momentos constitutivos clássicos; temos de outro lado, o momento constitutivo da nação (porque uma sociedade pode fazer-se nacional ou deixar de sê-lo) e, por último, o momento constitutivo do Estado, ou seja, a forma da dominação atual e a capacidade de conversão ou movimento da formação econômico-social (ZAVALETA, 1990, p. 180).

O conceito de momento constitutivo, em geral, se relaciona com crises nas sociedades *abigarradas* e complexas como as latino-americanas, porque é justamente nos momentos de crise geral dessas sociedades que se permite uma condensação das diversas partes dessa sociedade que, no cotidiano, não se encontram. Para Zavaleta, as crises são a “forma de unidade patética” da diversidade, porque se tratam do único tempo comum às diversas formas de organização social diferentes existentes no seio das sociedades que são ex-colônias, nas quais convivem diversos modos de produção, tempos históricos, etc. Sendo assim, as crises funcionam como momento de autoconhecimento e como momento nacionalizador, criador de certas unidades numa diversidade que conta com pouquíssimos espaços de encontro e síntese em períodos de “normalidade”.

É importante trazer essa discussão porque o grupo parte da premissa de que as relações sociais na Bolívia só podem ser compreendidas se também observam as relações tradicionais herdadas. A tese sustentada por Raúl Prada é que a formação social boliviana só pode ser compreendida a partir da sua história efetiva, de seus distintos horizontes históricos, dos quais o mais difícil de penetrar – por questões de valores e objetivas – é o das formações sociais ancestrais. A formação social boliviana supõe as heranças tradicionais ancestrais, que funcionam como esquemas de comportamento culturais: a colônia não faz desaparecer esses esquemas, mas torna a sociedade mais complexa, *abigarrada*: no político, domina o sistema moderno e de forma mais explícita,

e no social, dominam as tradições culturais (por conta da preponderância demográfica), de forma mais implícita (PRADA, 2008, p. 70). Prada dá muita importância a essa tradição ancestral herdada, principalmente no que diz respeito à permanência do *ayllu* como forma organizativa e como sistema de valores disseminado na cidade e no campo (IBIDEM, p. 66), e isso terá consequências políticas perenes na forma de organização das classes subalternas na Bolívia.

Para Prada, o *ayllu* é uma matriz comum nas organizações camponesas da sociedade boliviana. Este seria basicamente uma forma de organização social territorial que administra os territórios de forma circular e de modo rotativo, um grande arquipélago territorial andino com dois eixos de estratificação: filiações de descendência e acumulação de alianças (IBIDEM, p. 40). Esse modo de organização sobreviveu como forma comunidade local, mas também se metamorfoseou na forma sindicato contemporâneo. O *ayllu* e a organização sindical teriam se tornado ‘multidão’ nas mobilizações de 2000, da perspectiva de Prada. O bloqueio de caminhos, típica forma de mobilização da classe trabalhadora na Bolívia, que é prelúdio de um sítio e da tomada das cidades, é o desenho estratégico da aparição do *ayllu* no cenário político boliviano: se tratariam de táticas nômades, recuperadas da memória guerreira andina, e esse retorno tem como objetivo estratégico a abolição do Estado (IBIDEM, p. 44).

No que diz respeito à conjuntura concreta de mobilizações, as quais não discutiremos diretamente neste trabalho, é relevante lembrar que Linera afirmava que a rebelião aimará de setembro de 2000 – meses depois da Guerra da Água – só foi possível porque se somaram penúrias contemporâneas causadas pelo neoliberalismo com as heranças históricas e representações da vida que liam o passado, que passam a dar significado ao mundo vivido como um fato de dominação colonial que deve ser abolido (LINERA, 2001, p. 67). Houve uma recriação de uma identidade nacional indígena, o conhecimento territorial dos povos indígenas tornou-se materialidade de soberania que foi separando dois mundos, o dos indígenas e o dos *q’aras*; o idioma, de meio de comunicação se tornou outro meio de diferenciação entre um “nós” e um “eles”; a participação nas técnicas organizativas e nos saberes produtivos aplicados à ação de mobilização se converteram também em meios de uma reafirmação eletiva do pertencimento a uma coletividade que precede a todos e os empurra à imaginação de um futuro igualmente comum e autônomo (IBIDEM, p. 76).

Além dessas heranças pré-coloniais, existem também as do período colonial e republicano, que marcam ainda o país andino. No que diz respeito às mobilizações propriamente ditas e como os momentos constitutivos do período colonial são resgatados em

diferentes momentos da luta política, as palavras do dirigente indígena Felipe Quispe, no contexto de mobilização e de vazio de poder no Estado boliviano em 2001, são bastante esclarecedoras. Quispe remontava à história para afirmar as possibilidades contemporâneas de uma rebelião indígena contra o Estado.

Então, nós conhecíamos o levantamento de Marco II de 1536-1544, conhecíamos o levantamento de Juan Santos de Atahualpa de 1742-1755, conhecíamos também o levantamento de Túpac Amaru, Túpac Katari de 1780-1783, até Zárate Willca de 1889, então acreditávamos e queríamos chegar a esse ponto porque podíamos perceber uma efervescência subterrânea nas comunidades; mas para chegar a esse ponto nós vimos Katari como exemplo e como modelo, e ele levou dez anos para preparar a rebelião índia, e assim sucessivamente outros homens que se alçaram contra o período colonial e contra a república (QUISPE, 2001, p. 165).

Analisando a importância dessa perspectiva, Tapia afirma que uma das principais sínteses da história boliviana, do ponto de vista de uma das culturas dominadas, é a do katarismo, que afirma que historicamente a Bolívia sempre foi, antes de 2005, um território multissocietal sob domínio colonial, com uma sociedade mestiça dominante racista e um Estado inorgânico em relação aos povos e às culturas locais (TAPIA, 2007, p. 86). Para Tapia, de fato, a densidade da história boliviana se sintetiza na questão colonial, tanto na constituição das estruturas de poder internas quanto na sua articulação subordinada a outros poderes estatais no âmbito externo (IBIDEM, p. 87). Um primeiro momento do *abigarramiento* se deve ao fato de os colonizadores utilizarem recursos políticos e sociais das próprias comunidades locais para manipulá-las e dominá-las, deformando-as; mas ele se produz de fato quando o colonialismo sobrepõe desigualmente diferentes princípios organizativos ou tipos de civilização e a dominante é incapaz de transformar completamente as outras (IDEM, 2002, p. 64-65).

Internamente, a dominação colonial se materializa economicamente no racismo como um projeto deliberado dos modos de dominação e exploração de uma minoria numa sociedade desigual, e não simplesmente como efeito dos preconceitos e desconhecimentos culturais da sociedade (CAMACHO, 2005, p. 121). Neste sentido, uma das características fundamentais da sociedade boliviana e de seu Estado antes da crise da hegemonia neoliberal era o fato de o diagrama de poder colonial utilizar a maquinaria estatal para cumprir com suas próprias estratégias de exclusão, separação e discriminação na sociedade (PRADA, 2005, p. 146).

Isso se materializou historicamente, durante o período colonial, por exemplo, na obrigação do pagamento de impostos por parte dos índios ao poder colonial: essa cobrança fez com que se buscasse racializar o índio de maneira sistemática, porque de alguma maneira era necessário delimitar a população tributária e subordinada, fazendo com que na prática se estabelecesse uma etnificação da exploração (LINERA, 2007a, p. 22).

A etnificação dos indígenas, ao dissociar a comunidade cultural da soberania territorial, cria a base estrutural dos processos de exclusão, discriminação e exploração social que caracterizam os regimes de ocupação. Nesse sentido, as designações étnicas podem ser também lidas como artefatos culturais e políticos dos complexos sistemas de formação de classes sociais, que mediante o trabalho do poder simbólico de determinadas frações de classe, permitem em alguns casos naturalizar as diferenças de classe e, em outros, consagrar diferenças culturais como pautas de diferenciação social fundamentais (LINERA, 2007a, p. 30).

Neste sentido, diferenças objetivas de classe são reduzidas a diferenças culturais ou raciais, com o objetivo de agrupar, em torno de uma posição objetiva de classe, setores sociais que compartilham com menor ou maior intensidade uma mesma matriz cultural e simbólica (IBIDEM). Forma-se uma espécie de capital étnico, que junto com os outros capitais, o econômico, o simbólico, os culturais e sociais ajuda a conformar os princípios de diferenciação de classe na sociedade boliviana (IBIDEM)

No que diz respeito ao mundo do trabalho, para além das heranças pré-coloniais e coloniais, e agregando-se a elas, Linera, Gutierrez e Tapia coincidem em que a reestruturação produtiva proveniente do neoliberalismo gerou uma nova estrutura de classes no país andino, mas que a desagregação do antigo sindicalismo não extinguiu a identidade laboriosa tão própria das lutas sociais dos anos anteriores (GUTIERREZ et. al., 2007, p. 158). Entretanto, a condição operária de classe e a identidade de classe do proletariado boliviano desapareceram junto com o fechamento das minas estatais em 1985, com a morte de uma forma organizativa com a capacidade de ter impacto estatal em torno da qual se aglutinaram os outros setores subalternos da cidade e do campo nos 35 anos anteriores (LINERA, 2001, p. 11).

Linera mostra também que o neoliberalismo fez surgir uma estrutura operária numericamente maior do que a anterior, mas materialmente fragmentada em pequenas oficinas legais e clandestinas, formas de contrato temporário ou eventuais, sistemas de ascensão fundados na competição e sindicatos carentes de legitimidade perante o

Estado: se trataria de um processo de ampla proletarização social, mas sem alcance organizativo (IBIDEM). No campo, o livre comércio e a nova legislação agrária neoliberal transformaram drasticamente as relações entre o Estado e as estruturas comunais agrárias, modificando as formas de reprodução social e as hierarquias de dominação colonial, o que foi contestado fortemente com as mobilizações a partir de 2000 (IBIDEM, p.12). No caso das cidades, a perda da centralidade organizativa do mundo do trabalho passou, também a partir de 2000, a ser revertida pela emergência de inéditas formas organizativas capazes de dar conta da moderna obreirização híbrida da população urbana (IBIDEM).

### **Aportes sobre a discussão do sujeito revolucionário na Bolívia**

Para compreender o debate feito pelos autores do grupo Comuna acerca dessas novas formas organizativas que foram decisivas no processo de mobilização dos anos 2000 e que poderiam ser fundamentais num processo de transformação mais radical, é importante começar aprofundando suas reflexões sobre o sujeito coletivo das transformações sociais na sociedade. Raquel Gutierrez (1999, p. 18), quando trata da atualidade do Manifesto Comunista de Marx, argumenta que para o autor alemão o fundamento da superação do regime do capital deve encontrar-se, na luta de classes, a partir das atividades e do programa político da burguesia, por sua expansividade, ambições e intenções. Na medida em que a burguesia necessita revolucionar sua base material de produção constantemente, o proletariado – sujeito revolucionário – não estará definido de uma vez para sempre (IBIDEM). O proletariado não se trata, portanto, da perspectiva de Gutierrez, de um sujeito estático, mas sim constantemente em transformação.

Além disso, a autora atribui dois significados à afirmação marxiana de que “só o proletariado é revolucionário”. Primeiro, entende que a superação do capitalismo só pode vir da emancipação daquilo que é a matriz geradora e o limite do capital: o trabalho; segundo, que a emancipação humana só pode se fundar na emancipação do trabalho e na superação da dominação do capital sobre ele (GUTIERREZ, 1999, p. 26). Entretanto, destaca a importância de estudar e compreender as transformações no mundo e no mundo do trabalho nos 150 anos que transcorreram da publicação do Manifesto até seu texto, os reordenamentos nas relações sociais produzidos pelo capital e as consequências de tudo isso para o proletariado:

Não se trata de contabilizar proletários reduzindo-os ao número de operários formalmente contratados em empresas cada vez maiores. Se trata de encontrar a encarnação do trabalho vivo em todos aqueles homens e mulheres

cada vez mais desprovidos de nada mais do que a sua força de trabalho para assegurar a produção de sua vida material. Se trata de encontrar os caminhos de unificação entre as distintas corporalizações do trabalho vivo (GUTIERREZ, 1999, p. 27).

Linera formulava no mesmo sentido acerca das mudanças no mundo do trabalho. Afirmava o autor que não há apenas a reorganização das condições de trabalho do proletariado, mas também se desenvolve um novo tipo de proletariado, uma nova vinculação entre as atividades laborais mundiais e uma nova forma de relacionamento entre os trabalhadores em escala planetária, que modifica as cultivadas no século XX (LINERA, 1999, p. 122). O neoliberalismo decreta o fim de uma determinada configuração do proletariado boliviano, de um tipo de estrutura material e simbólica, e produz um novo tipo, uma nova condição operária contemporânea (IDEM, 2007, p. 50).

A configuração do proletariado boliviano do século XX era marcadamente mineira, voltada em grande medida às reivindicações corporativas perante o Estado, o que debilitava em alguma medida sua capacidade de produzir horizontes estratégicos mais bem definidos (LINERA, 2007b, p. 47). A esquerda política e o movimento operário tinham forte capacidade de resistência e organização, mas não um projeto que transcendesse a ampliação do Estado resultante da revolução de 1952, que já estava em forte crise a partir dos anos 1970 (TAPIA, 2002c, p. 45). O proletariado mineiro aglutinou em torno de si praticamente todos os setores subalternos que em algum momento lutaram na sociedade boliviana do século XX, sendo o principal símbolo das lutas sociais no país por muitos anos. Além disso, a esquerda boliviana era mais marcada pela atuação do movimento operário sindical propriamente dito, com a COB, do que dos partidos políticos: a composição política da classe trabalhadora mineira era marcada pelo sindicalismo e por um componente discursivo marxista, que muitas vezes serviu menos para explicar a realidade concreta boliviana e entender o desenvolvimento do capitalismo no país do que para dar suporte a um discurso de sociedade alternativa (TAPIA, 2004, p. 15).

A classe operária boliviana, entre 1952 e 1985, e em particular os mineiros, com toda sua força de mobilização, interiorizou como componente de sua identidade de classe a proximidade e a ambição de integração ao Estado. Por isso, Linera argumenta que a condição operária no país se caracterizou pelo radicalismo na forma de demandar, mas não necessariamente do conteúdo demandado (LINERA, 2007b, p. 44). Quando o fechamento das minas foi anunciado, o proletariado não teria sido capaz de apresentar um projeto alternativo de sociedade, e sim apenas de tentar resistir e permanecer no modelo nacionalista estatal de gestão das minas (IBIDEM).

As transformações no mundo do trabalho reconfiguram esse cenário:

A estrutura material e a condição operária que sustentavam o eixo histórico político se desarticulou, primeiro a partir de uma iniciativa estatal e da classe dominante, e logo também por decomposição interna. Aqui não se pensa num adeus ao proletariado, sim no fim de um tipo de configuração geral das condições da produção e constituição de sujeitos políticos; como uma condição de possibilidade do pensar sobre as novas formas de levante de um horizonte político e de civilização a partir do mundo dos trabalhadores. A possibilidade de reconstituição de um horizonte operário e popular não está na simples resistência, no alargamento da agonia, mas sim em pensar radicalmente a crise para aprender nela, entender as debilidades e os bloqueios do passado e entender o mundo (LINERA et.al, 2007, p. 18).

O fechamento das minas e o fim da *Corporación Minera de Bolivia* acabavam com a base material de sustentação da condição operária mineira (LINERA, 2007b, p. 28). Morria, assim, uma forma organizativa com grande capacidade de influência no Estado e que aglutinava vários outros setores da cidade e do campo (IDEM, 2001, p. 11), e o enfraquecimento e a desorganização do proletariado a partir das primeiras políticas neoliberais debilitava toda forma de resistência social no país. Depois, seguiu-se a privatização das empresas estatais, das ferrovias, telecomunicações e do núcleo de suporte financeiro do Estado, os hidrocarbonetos: na medida em que o movimento operário estava constituído principalmente pelos sindicatos e empresas estatais, essas políticas privatizantes somadas à flexibilização promovida a partir das empresas privadas, o desarticularam duplamente (TAPIA, 2002c, p. 46).

Neste sentido, a reconfiguração material do mundo do trabalho pôs fim a um tipo de identidade operária e a um tipo de estrutura material do trabalho assalariado, dando lugar a um novo tipo, que nos anos 2000 começava ainda a dar seus primeiros passos e a pensar novas formas de se localizar na história, organizar-se e apresentar-se politicamente:

(...) trata-se de operários muito mais numerosos do que há duas décadas, e estendidos em cada vez mais variados ramos da atividade produtiva, mas fragmentados em centros laborais industriais medianos, em pequenas empresas de subcontratação, em trabalhos a domicílio que pulverizam na geografia as possibilidades de reunião em grandes contingentes. Se trata, além disso, de trabalhadores, em geral, carentes de contratos fixos, portanto nômades, que vão de um ofício a outros, que combinam a venda de força de trabalho em



produtos ou serviços por contra própria com a venda de força de trabalho temporário por um salário. (...) Em sua grande maioria são trabalhadores e trabalhadoras jovens, disciplinados/as no individualismo urbano pela escola, pela família e os meios de comunicação de massas; diferentemente dos antigos operários forjados num espírito de corpo sindical como garantia de direitos e ascensão social, os jovens operários mineiros fabris, construtores, petroleiros de hoje carecem de um horizonte de previsibilidade operária, de estabilidade geográfica e de experiência sindical que dificulta enormemente a formação de uma cultura de unificação e projeção social densa (LINERA, 2007b, p. 58-59).

Neste ponto, surge um debate fundamental para o marxismo e para o pensamento crítico em geral: quem é, de fato, a classe trabalhadora? Muitos, principalmente influenciados pelas correntes pós-modernas, argumentavam que ela não existia mais. Outros, por outro lado, insistem em afirmar que a classe trabalhadora é aquela que está apenas nas fábricas, o operário “padrão”, que vende a sua força de trabalho da forma mais clássica possível. Linera considera que a classe trabalhadora se forma processualmente a partir da condição em que se posicionam seus membros nas relações sociais do sistema capitalista. O setor que, em última instância, tem como única maneira de tornar útil seu trabalho e de fazer valer o valor de uso da sua capacidade de trabalho a submissão aos ditames do capital é a classe trabalhadora (LINERA, 1999, p. 145). Neste sentido, passa-se a considerar como classe não só os trabalhadores que têm sua força de trabalho expropriada diretamente pelo proprietário dos meios de produção, mas também aqueles que passam por intermediários, prestando serviços, fazendo trabalhos no próprio domicílio, ou aqueles que vendem sua força de trabalho através de produtos, os trabalhadores autônomos, pequenos vendedores, etc. (IBIDEM).

Com essa caracterização, muito próxima às propostas por Ricardo Antunes acerca da “classe que vive do trabalho” (ANTUNES, 2011, p. 49), incorpora-se no âmbito da análise e da perspectiva de organização política da classe trabalhadora boliviana contemporânea justamente o antigo proletariado mineiro, dissipado e fragmentado a partir do fechamento das minas, e grande parte dos indígenas que tiveram suas propriedades comunais destruídas e passaram a trabalhar informalmente nas cidades.

Toda essa gama de sujeitos sociais que conformam o bloco político subalterno na Bolívia teria, segundo Linera (1999, p. 75), sua capacidade de trabalho completamente submetida aos interesses e aos ditames do capital, e teria em comum justamente essa condição subordinada ao capital e à classe burguesa, que determinariam suas condições

materiais de existência. O trabalho e o valor produzido por eles são direcionados em última instância à valorização do capital, o que os coloca em oposição à classe que se beneficia com essa valorização, aos verdadeiros donos dos meios de produção.

Essa valorização do capital pode acontecer, em alguns casos, ao nível individual como a que acontece com os assalariados de empresa ou, em outros, ao nível da sociedade em seu conjunto, como o que acontece com o trabalho camponês, artesanal, familiar ou por conta própria, que sem valorizar tal ou qual empresário privado e sem manter contratos de emprego com nenhum burguês, mercantilizam sua capacidade de trabalho e valorizam o capital social enquanto submergem em relações mercantis (compra e venda de força de trabalho temporário, compra de produtos industriais, venda de produtos próprios, empréstimos bancários, etc.) (LINERA, 1999, p. 147).

A questão, portanto, não é ter um vínculo contratual ou não ter a posse legal de uma propriedade para fazer parte da classe trabalhadora, mas sim ter as condições materiais de vida determinadas pelos interesses do capital e a força de trabalho sendo usada para valorizar o capital: o trabalhador é uma mercadoria, e passa a ser visto como capital variável dentro do sistema capitalista.

De outro ângulo, mas também analisando a permanência do proletariado na sociedade contemporânea, Raúl Prada lembra que todas as revoluções do século XX foram feitas na periferia do capitalismo, e nenhuma de caráter estritamente proletário: camponeses no México, indígenas na Bolívia, guerreiros taoistas na China, todos lutando por reforma agrária, defesa de terras comunitárias expropriadas e uma guerra aberta contra a ocupação colonial (PRADA, 2008, p. 106). Esses objetivos teriam a ver com a expansão capitalista e suas consequências perversas nas sociedades periféricas. Seriam, portanto, lutas majoritariamente anticoloniais.

As contradições desatadas, convertidas em antagonismos, não são diretamente contra o capital, mas sim contra as formas políticas e econômicas que instauram o capital nas distantes terras da periferia. Como nominar essas classes não proletárias? Se encontram em processo de proletarização? Não, de nenhuma maneira. Enfrentam instituições neocoloniais, instituições que reforçam, paradoxalmente, a expansão do capital. (IBIDEM, p.106).

Essas rebeliões na periferia constituíram outros sujeitos, os quais as leituras do século XX identificaram com o nascimento da consciência nacional, e em meados do século XX o proletariado se incorporou a essas lutas de libertação nacional, em alianças

com o campesinato e com outras classes (IBIDEM, p. 107). No final do século XX e princípio do XXI, depois das transformações já mencionadas do mundo do trabalho, assiste-se a novas rebeliões anticapitalistas, e com o desaparecimento, segundo Negri, do proletariado profissional e do proletariado massa, aparece o que Prada chama de um proletariado nômade, articulado em seu sofrimento e subversão a outras classes em dissolução: Negri, Hardt e Virno identificam esse sujeito de novo tipo como “multidão” (PRADA, 2008, p. 107), e Prada é, do grupo Comuna, o único a utilizar a categoria multidão a partir de um diálogo mais direto com esses autores, e destoa da análise dos demais.

René Zavaleta Mercado também utilizava o termo multidão já nos anos 1980, mas para referir-se à plebe em ação de forma difusa, espontânea e messiânica, sem a articulação em torno de uma classe dirigente: tratava-se da mesma fusão dos subalternos, do mesmo sujeito social, mas articulado sob a forma multidão em contraposição à forma classe, organizada e com uma direção clara (TAPIA, 2002b, p. 266). A formulação de Zavaleta partia da percepção de uma ampliação da centralidade proletária na Bolívia a partir da ruptura do pacto militar-camponês e da crise de novembro de 1979 (ZAVALETA MERCADO, 1983). O autor se referia à aproximação dos camponeses indígenas ao proletariado mineiro, trazendo uma fusão de todas as classes subalternas em torno do proletariado, conformando-se um bloco histórico nacional popular, em sentido gramsciano, com a direção do proletariado, mas que contava com os setores camponeses e indígenas (TAPIA, 2002b, p. 271). De fato, Zavaleta foi o primeiro a perceber essa incorporação e as influências mútuas nas formas de mobilização e nos programas políticos das classes que conformavam o bloco subalterno na Bolívia no fim dos anos 1970 e começo dos 1980 (SANTAELLA GONÇALVES, 2012, p. 42).

Neste sentido, cabe refletir, a partir do pensamento do grupo Comuna, que depois do fechamento das minas, da desorganização total do proletariado mineiro e dos anos de neoliberalismo, na conformação do processo de resistência e combate a esse modelo parece haver uma nova fusão dos sujeitos subalternos na Bolívia, dessa vez articulada em torno de um sujeito ainda em formação, mas de caráter predominantemente camponês-indígena.

Para Prada, a oposição entre proletariado e burguesia, depois proletariado e Estado, no transcurso da história concreta da Bolívia, deve ser entendida não só a partir da contradição entre proletariado e o modo de produção capitalista, mas também entre um proletariado nativo e a forma colonial, que conseguiu subsumir as relações capitalistas de produção à antiga lógica colonial (PRADA, 2007, p. 140). Com o neoliberalismo, o enfraquecimento dos Estados nacionais periféricos e a retomada de uma ofensiva dos

países centrais na exploração direta dos recursos e mão de obra das periferias, o capitalismo vigente toma formas semelhantes às do colonialismo, e as lutas anticapitalistas passam a conectar-se diretamente com as lutas anticoloniais. A forma neoliberal de gestão do capitalismo seria, portanto, uma influência “externa” importante para a retomada das lutas anticoloniais e o alinhamento destas com as lutas anticapitalistas. Mas esse processo se desenvolve também no seio das classes subalternas.

Ao longo dos anos 1980, ao mesmo tempo em que se enfraquecia o sujeito operário mineiro em sua forma tradicional, se fortalecia um discurso katarista camponês no Altiplano, além das organizações indígenas na Amazônia, Chaco e no Oriente. “Neste sentido, se poderia falar de algo que se pode chamar de nacional-popular na Bolívia, ou de nação, e que teria se deslocado em direção a um núcleo mais camponês e indígena, completado ou composto também pelo operário, o popular-urbano” (TAPIA, 2006, p. 59). Esse núcleo mais camponês e indígena traz com bastante peso a luta anticolonial para o contexto do combate ao neoliberalismo no país.

Um dos traços da política construída nos países da América Latina nas últimas décadas, como crítica ao modelo liberal no campo econômico e ao modelo liberal no campo político, tem sido o surgimento de forças políticas que se constituíram como tais, primeiro internamente e logo na interação, a partir de estruturas comunitárias que formam parte de uma ampla diversidade de culturas de origem pré-hispânica, e que sobreviveram a muitos anos de colonização e imperialismo. De fato, as críticas mais fortes ao modelo neoliberal vieram destes núcleos comunitários através de forças políticas que rearticularam seus povos através de várias formas: sindicatos, partidos, assembleia de povos e culturas (TAPIA, 2009, p. 82).

É interessante destacar, nesse contexto, as reflexões de Linera, baseando-se em obras de Marx ainda não publicadas ou de publicação recente – os cadernos etnológicos não traduzidos e os *Grundrisse* – acerca dos membros das comunidades indígenas que permanecem vivas diante de uma sociedade mais ampla e moderna, por suas condições materiais de vida, seus vínculos econômicos consistentes, atitudes culturais e políticas, tudo isso em subordinação ao conglomerado social dominante, se definem também como classe social: a “classe comunal” (LINERA, 1999, p. 125-126). Não se trata simplesmente de camponeses, nem de pequena-burguesia, mas sim de uma coletividade que se diferencia das outras por suas formas produtivas, se coloca em luta com as outras e que compõe uma estrutura societal: daí vem o conceito de classe comunal, que ajuda a compreender a dinâmica do conjunto da sociedade boliviana (LINERA, 2012).

A desintegração da estrutura comunal no processo de modernização pode ter como caminho mais provável a formação de uma classe camponesa pobre (semiproletariado) e da classe camponesa média e rica, levando ao fim da comunidade agrária. Entretanto, onde existem formas sociais comunais que permanecem, a classe tende a se subdividir em subclasses que combinam de maneira híbrida sua raiz comunal com posicionamentos camponeses e mercantis (LINERA, 1999, p. 128). Como viu-se no debate sobre subsunção formal, o destino histórico dessa classe comunal depende da conjuntura da luta de classes e, mesmo que a comunidade tenda a desaparecer, isso não está previamente determinado: ela pode ser o ponto de partida de uma renovação geral da sociedade, e atualmente nos países latino-americanos as possibilidades de insurgências contra o capital são impensáveis à margem da classe comunal e de sua luta por universalizar a racionalidade que a caracteriza (IBIDEM, p. 129).

A partir das mudanças ocorridas na classe trabalhadora e do fortalecimento de outros sujeitos sociais na sociedade boliviana – como a classe comunal indígena e os camponeses organizados – estavam dadas as condições para a conformação de um novo bloco subalterno na conjuntura de resistência e combate às políticas neoliberais. Esse novo bloco potencializava novas formas de mobilização na sociedade boliviana.

Se pode inferir que, para o grupo Comuna, em termos gerais, o sujeito político da transformação social das primeiras décadas do século XXI na Bolívia tem sido um bloco multiclassista formado dentro do polo subalterno da sociedade. Este bloco se conforma pela articulação entre a classe comunal, camponeses, trabalhadores e um setor das classes médias, em torno a um projeto político de matriz nacional popular, por um lado, e de afirmação das identidades indígenas, por outro. Quando se organiza em movimentos sociais e em sindicatos herdando muitas das práticas políticas indígenas e desemboca num instrumento partidário de cunho popular, este bloco se torna sujeito político ativo. A partir das análises de Luis Tapia, se percebe que os sujeitos classistas subalternos, transformados em sujeitos políticos e articulados num bloco político amplo logram a capacidade de colocar em crise o bloco dominante e disputar a hegemonia na Bolívia desde os anos 2000. Essa articulação de sujeitos, portanto, conforma o que pode vir a ser o sujeito revolucionário na Bolívia, desde que estejam organizados em torno de um projeto de superação do sistema capitalista e não simplesmente de um projeto de matriz nacional-popular e valorização e resgate das identidades indígenas.

Juntando as duas perspectivas analíticas, nota-se que dada a reestruturação do mundo do trabalho a partir dos anos 80 e a condição multicivilizatória da sociedade boliviana, o sujeito revolucionário na Bolívia, o que seria o proletariado na Europa moderna

nas análises de Marx, passa a ser, da perspectiva do grupo Comuna, o sujeito político conformado da aliança entre a classe trabalhadora – entendida da forma ampliada demonstrada por Linera –, os camponeses e a classe comunal potencialmente anticapitalista. Nenhum tipo de mudança estrutural profunda na Bolívia pode ser feito sem a atuação em conjunto dessas forças, articuladas num bloco que dispute a hegemonia e que logre implementar outro projeto político e econômico no país.

Para Linera, da mesma forma que o trabalho vivo é a antítese do capital, a comunidade é o “não histórico”, a negativa histórica do capital: e assim como o capital existe a partir do trabalho vivo, ele também se alimenta da comunidade quando pode, e quando não pode busca destruí-la (LINERA, 2012). Essa percepção da comunidade como o verdadeiro não histórico expansivo do capitalismo faz com que se possa considerar duas vertentes de oposição ao capitalismo, que podem se complementar e fortalecer mutuamente: pelo lado da classe trabalhadora, o trabalho vivo que é a antítese do capital, e, por outro lado, a comunidade como o seu não histórico (IBIDEM). Ambas as esferas poderiam juntar-se para abrir o horizonte de possibilidade de uma sociedade anticapitalista (IBIDEM). Pensando a partir dessa premissa, o elemento que teria faltado para que essas estruturas que foram importantes nas mobilizações que colocaram em crise o neoliberalismo no início do século XXI, trazerem um programa realmente anticapitalista e revolucionário, para além do democrático e plurinacional, foi uma força maior da classe trabalhadora organizada no processo.

## Conclusão

Não é a história dos povos que tem de se adequar aos manuais interpretativos de análise, sejam eles marxistas ou quaisquer outros, mas sim o marxismo que deve ser aplicado como método e arcabouço teórico na análise das realidades concretas, principalmente se o que se busca é transformá-las. É importante perceber, portanto, que a necessidade de incorporação dos povos indígenas originários, principalmente os organizados de forma comunitária, dentro das análises marxistas é proveniente da própria composição de classe da sociedade boliviana. É a partir dessa interpretação da realidade do país que o grupo Comuna elabora a crítica veemente à “esquerda tradicional” na Bolívia, e busca, a partir de um arcabouço teórico metodológico marxista, incorporar esses setores de acordo com suas peculiaridades históricas e materiais.

Foi com esse espírito que o grupo buscou analisar a conjuntura de mobilizações que colocou em crise o Estado boliviano e levou, nas eleições de 2005, à vitória eleitoral de um partido – o *Movimiento Al Socialismo* – que congregava interesses diversos dentre

os setores subalternos do país. A atuação política em seu sentido mais amplo, principalmente quando o objetivo é transformar radicalmente a realidade existente, necessita de uma fundamentação teórica consistente e bem elaborada. O grupo Comuna tem uma produção intelectual vasta e complexa no âmbito do marxismo – e em parte fora dele – principalmente sobre a organização social, política e econômica da Bolívia, as formas de luta política, as potencialidades da sociedade boliviana e o Estado, entre outras questões.

Dentro dessa produção algumas formulações inovadoras foram produzidas. A caracterização da Bolívia como uma sociedade multicivilizatória e na qual diversos modos de produção se sobrepõem; a conceituação da classe comunal como potencialmente revolucionária; e a formulação sobre a composição do potencial sujeito revolucionário na Bolívia – englobando a classe comunal – são alguns dos exemplos trabalhados aqui. Além disso, a produção teórica, a interpretação a quente da conjuntura boliviana dos primeiros anos do século XXI e a prática política do grupo influenciaram alguns dos caminhos trilhados pelo governo de Evo Morales, que foi uma das experiências de governos de esquerda mais complexas e interessantes na América Latina, e que terminou aprofundando cada vez mais suas contradições internas até ser derrubada por um golpe de Estado em 2019.

Se passados mais de quinze anos da chegada do MAS ao poder e da derrocada da hegemonia neoliberal na Bolívia pode parecer ser difícil compreender a importância da articulação entre teoria e prática do grupo Comuna, vale reiterar que um de seus maiores logros foi conseguir aproximar e englobar em uma análise totalizante da sociedade e da luta de classes na Bolívia, desde uma perspectiva marxista, a população boliviana organizada em comunidades indígenas e um setor amplo do pensamento indianista. Isso é fundamental para compreender como se construiu um novo consenso antineoliberal na sociedade boliviana a partir dos processos de luta instaurados desde 2000 no país. Além disso, as formulações do grupo podem contribuir com instrumentos conceituais para a compreensão, a partir do marxismo, da realidade e as potencialidades transformadoras de outros países do continente latino-americano e de outras sociedades que passaram por processos de colonização.

Essa produção intelectual é muito importante, tanto para a história recente da Bolívia quanto para o pensamento marxista latino-americano, na medida em que atualmente esse pensamento passa por um processo de reformulação e atualização, principalmente à luz da reestruturação do mundo do trabalho ocorrida na década de 80, da ascensão democrática de alguns governos declaradamente pós-neoliberais e com supostas perspectivas socialistas no continente e das crises vivenciadas por esses processos políticos, inclusive o boliviano. O grupo Comuna conseguiu pensar a realidade boliviana a partir

de métodos e categorias de análise marxistas, sem aplicá-las de forma mecanizada, compreendendo a necessidade – afirmada pelo materialismo histórico – de apreender os elementos concretos e materiais da realidade, para pensá-la e modificá-la. Este talvez seja seu maior mérito.

Por último, é importante afirmar que a associação direta do pensamento do grupo Comuna com o governo de Evo Morales, apesar de tentadora, é um erro. Não há dúvidas de que houve influência do pensamento do grupo nas formulações políticas do governo Morales, principalmente por conta da figura de Linera, mas ela tem limites e a atividade política real impõe uma série de novas situações e processos decisórios os quais obviamente a teorização não dá conta. A própria ruptura dos demais membros do grupo com o governo, ainda em seus primeiros anos, mostra uma das facetas dessa complexidade.

Em linhas gerais, entretanto, pode-se afirmar que as tarefas às quais se propôs inicialmente o governo tiveram relação direta com as tarefas vistas como necessárias e sistematizadas pelo grupo a partir da análise das mobilizações do início do século XXI. De qualquer forma, a condução dessas tarefas e as concessões feitas no processo de disputa política boliviana não podem ser debitadas nos limites teóricos do grupo. Se o pensamento do grupo Comuna apresenta limites, as contradições do governo Evo Morales ao longo dos anos foram bem mais nítidas e graves, inclusive quando cotejadas com a produção teórica do grupo. É relevante terminar esclarecendo isso para que não se confundam as coisas. Independentemente das críticas que se possa ter ao *proceso de cambio* encabeçado pelo MAS na Bolívia entre 2006 e 2019, dessa produção intelectual, ainda pouco conhecida fora do país andino, muito poderá utilizar-se para as reflexões sobre os movimentos de luta anticapitalista na América Latina e no mundo.

### Referências bibliográficas:

ANDRADE, Everaldo. *Luta de classes e conflitos étnicos na Bolívia contemporânea*, 2007, disponível em [http://www.unicamp.br/cemarx/anais\\_v\\_coloquio\\_arquivos/arquivos/comunicacoes/gt7/sessao3/Everaldo\\_Andrade.pdf](http://www.unicamp.br/cemarx/anais_v_coloquio_arquivos/arquivos/comunicacoes/gt7/sessao3/Everaldo_Andrade.pdf)

ANTUNES, Ricardo. **O continente do Labor**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2011;

BIANCHI, Alvaro. *O marxismo fora do lugar*. **Política e Sociedade**, Florianópolis, v.9 n.16, pp.177-203, 2010;



CAMACHO, Oscar Vega. El tiempo vivo de la educación. In: PRADA, Raúl *et al.*

**Horizontes y límites del estado y el poder.** La Paz: Muela del Diablo, 2005, pp.113-132;

FERREIRA, Javo. **Comunidad, indigenismo y marxismo.** El Alto: Palabra Obrera, 2010;

GALEGOS, F.R., STEFANONI, Pablo., SVAMPA, Maristella., **Las vías de la Emancipación: Conversaciones con Álvaro García Linera.** Cidade do México: Ocean Sur, 2009;

JUSTO, Liborio. **Bolivia: la revolución derrotada.** Buenos Aires: RyR, 2007;

KOHL, Benjamin; FARTHING, Linda. **Impasse in Bolivia.** Londres: Zed Books, 2007;

KRADER, Lawrence. **Los apuntes etnológicos de Karl Marx.** Madrid: Siglo XXI de España, 1988;

LINERA, Alvaro García. **Forma valor y forma comunidad: aproximación teórica-abstracta a los fundamentos civilizatorios que preceden al Ayllu universal.** La Paz: Chonchocorro, 1995;

\_\_\_\_\_ El Manifiesto Comunista y nuestro tiempo. In: GUTIERREZ, Raquel *et al.* **El fantasma insomne.** La Paz: Muela del Diablo, 1999, pp.77-178;

\_\_\_\_\_ Sindicato, multitud y comunidad. Movimientos sociales y formas de autonomía política en Bolivia. In: LINERA, Álvaro García *et al.* **Tiempos de Rebelión.** La Paz: Muela del Diablo, 2001, pp.9-82;

\_\_\_\_\_ El ocaso de un ciclo estatal. In: GUTIERREZ, Raquel *et al.* **Democratizaciones plebeyas.** La Paz: Muela del Diablo, 2002, pp.147-176;

\_\_\_\_\_ Estado plurinacional. In: LINERA, Álvaro García; TAPIA, Luis; PRADA, Raúl. **La Transformación Pluralista del Estado.** La Paz: Muela del Diablo, 2007a, pp.19-88;

\_\_\_\_\_ La muerte de la condición obrera del siglo XX: la marcha minera por la vida. In: LINERA, Álvaro García *et al.* **El retorno de la Bolivia plebeya.** La Paz: Muela del Diablo, 2ed., 2007b (2000), pp.23-60;

\_\_\_\_\_ Capítulo I. Marxismo y mundo agrario. **La potencia plebeya. Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia.** Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008;

\_\_\_\_\_ **A Potência plebéia – Ação coletiva e identidades indígenas, operárias e populares na Bolívia.** São Paulo: Boitempo, 2010;

\_\_\_\_\_ Entrevistado por Rodrigo Santaella Gonçalves. La Paz: 14/11/2012;

LINERA, Álvaro García *et al.* **Pluriverso. Teoría política boliviana.** La Paz: Muela del Diablo, 2001;

LINERA, Álvaro García *et al.* **El retorno de la Bolivia plebeya.** La Paz: Muela del Diablo, 2ed., 2007 (2000);

GUTIERREZ, Raquel. Leer el Manifiesto 150 años después. In: GUTIERREZ, Raquel *et al.* **El fantasma insomne.** La Paz: Muela del Diablo, 1999, pp.9-34;

\_\_\_\_\_ Entrevistada por Rodrigo Santaella Gonçalves. Cidade do México–Campinas (chamada virtual): 21/11/2012;

GUTIERREZ, Raquel; LINERA, Álvaro García; TAPIA, Luis. La forma multitud de la política de las necesidades vitales. In: GARCÍA, Álvaro *et al.* **El retorno de la Bolivia plebeya.** La Paz: Muela del Diablo, 2ed., 2007 (2000), pp.143-194;

LORA, Guillermo. Elementos del Marxismo. In: LORA, Guillermo. **Obras Completas.** La Paz: Ediciones Masas, 1994;

MANSILLA, H.C.F.: La revolución de 1952 en Bolivia: un intento reformista de modernización. **Revista de Estudios Políticos**, Madrid, n. 17, pp.117-128, 1980;

MAIZ, Ramón. Indianismo e etnonacionalismo na Bolívia. **Tensões Mundiais**, v.5, n.8, pp.11-64 2009;

PRADA, Raúl. Estado periférico y sociedad interior. In: PRADA, Raúl *et al.* **Horizontes y límites del estado y el poder.** La Paz: Muela del Diablo, 2005, pp.133-215;

\_\_\_\_\_ Articulaciones de la complejidad. In: LINERA, Álvaro García; TAPIA, Luis; PRADA, Raúl. **La Transformación Pluralista del Estado.** La Paz: Muela del Diablo, 2007, pp.199-270;

\_\_\_\_\_ **Subversiones indígenas.** /La Paz: CLACSO/Comuna /Muela del Diablo Editores, 2008;

\_\_\_\_\_ Entrevistado por Rodrigo Santaella Gonçalves. La Paz, Bolívia, 23/03/2012;

QUISPE, Felipe. Organización y proyecto político de la rebelión indígena aymara-quechua. In: LINERA, Álvaro García *et al.* **Tiempos de Rebelión**. La Paz: Muela del Diablo, 2001, pp.163-192;

SANTAELLA GONÇALVES, Rodrigo. **Intelectuais em movimento: o grupo Comuna e a construção da hegemonia antineoliberal na Bolívia**. São Paulo: Alameda, 2015;

SANTAELLA GONÇALVES, Rodrigo; BRITO, Leonardo Octavio Belinelli de. “Nacionalização” do marxismo: os casos do Seminário d’O Capital e do grupo Comuna ,n.28, pp.53-79, abr-2017;

TAPIA, Luis. Subsuelo Político. In: LINERA, Álvaro García *et al.* **Pluriverso. Teoría política boliviana**. La Paz: Muela del Diablo, 2001a, pp.111-149;

\_\_\_\_\_ El movimiento de la parte maldita. In: LINERA, Álvaro García *et al.* **Tiempos de Rebelión**. La Paz: Muela del Diablo, 2001b, pp.215-242;

\_\_\_\_\_ **La producción del conocimiento local**. La Paz: Muela del Diablo, 2002a;

\_\_\_\_\_ **La condición multisocietal**. La Paz: Muela del Diablo, 2002b;

\_\_\_\_\_ Movimientos sociales, movimiento societal y los no lugares de la política. In: GUTIERREZ, Raquel *et al.* **Democratizaciones plebeyas**. La Paz: Muela del Diablo, 2002c, pp.25-72;

\_\_\_\_\_ Crisis y lucha de clases. In: TAPIA, Luis; LINERA, Álvaro García; PRADA, Raúl. **Memorias de octubre**. La Paz: Muela del Diablo, 2004, pp.7-26;

\_\_\_\_\_ **La invención del núcleo común. Ciudadanía y gobierno multisocietal**. Buenos Aires: Clacso, 2006;

\_\_\_\_\_ La densidad de la síntesis. In: LINERA, Álvaro García *et al.* El retorno de la Bolivia plebeya. La Paz: Muela del Diablo, 2ed., 2007 (2000), pp.61-90;

\_\_\_\_\_ **Pensando la democracia geopolíticamente**. La Paz: Muela del Diablo / Clacso, 2009;

\_\_\_\_\_ El estado en condiciones de abigarramiento. In: LINERA, Álvaro García *et al.* **Estado. Campo de lucha**. La Paz: Muela del Diablo, 2010, pp.97-128;

ZAVALETA MERCADO, René. Las masas en noviembre. In: ZAVALETA MERCADO, René. **Bolivia Hoy**. México: Siglo XXI, 1983, pp. 11-59;

\_\_\_\_\_ **Lo nacional-popular en Bolivia**. Ciudad de México: Siglo XXI Editores, 1986.

\_\_\_\_\_ *El Estado en América Latina*. In: ZAVALETA MERCADO, René. **Obras Completas, tomo 3**. La Paz: Los amigos del libro, 1990.

# Los comunistas y la cuestión indígena en México (1950-1982)

Jaime Ortega Reyna<sup>[1]</sup>

Para nadie es un secreto el lugar especial que guarda la “cuestión indígena” dentro de la situación sociopolítica de México. En el año 1994, una gran rebelión indígena sacudió a la nación mexicana, con resonancias que podemos pensar hoy con claridad, escalaron de manera global. Si la emergencia del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) colocó los reflectores sobre un sector de la población significativo – alrededor del 10% de la población de México – también trajo a colación las diversas formas de asediar la “problemática indígena” por parte de las izquierdas. Después, con sus propios trayectos, otras experiencias en Ecuador, Bolivia, Perú, por mencionar solo algunos países, han enriquecido el debate contemporáneo entre esta relación. Quizá es Bolivia el lugar donde el vínculo es más conflictivo, como lo muestra expresamente la obra de Fausto Reinaga *La revolución india* y su iniciativa por separar la “revolución india” del espectro de izquierda.

Como en el resto del continente latinoamericano, el vínculo entre los denominados “pueblos” o “comunidades” indígenas y las múltiples expresiones de las izquierdas, ha sido complejo, es decir, lleno de articulaciones que suponen tanto encuentros y convergencias como desencuentros y conflictos. En el caso mexicano, la presencia de la “revolución mexicana” modifica el espectro de discusión, siendo este hecho el que sobre-determinó el desarrollo sociopolítico de gran parte del siglo XX. La izquierda, particularmente la comunista, tuvo que enfrentar los dilemas de toda sociedad capitalista periférica, a lo que hay que añadir la de situarse en un país que vivió una revolución a inicios del siglo XX que modificó el rostro de la nación.

En este texto abordaremos, sobre la base de los Congresos, las posiciones que sostuvo el Partido Comunista Mexicano (PCM) en la segunda mitad del siglo XX, aunque referiremos algunos momentos previos. Las condiciones existentes – archivos cerrados debido a la pandemia global – sólo nos permiten revisar las resoluciones del máximo órgano de decisión de los comunistas y algún material aleatorio. Veremos, sin embargo, como se pasó de la timidez programática a una posición de resolución de mayor amplitud. El tema étnico – si bien no categorizado de esta forma sino hacia el final de vida del PCM – fue recurrente y adquirió una tonalidad siempre de vanguardia.

---

[1] Departamento de Política y Cultura, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, México.

Dividiremos el texto dando una primera periodización de la vida del PCM. Desde una mirada global destacando los momentos en los que señalaremos el énfasis principal. Posteriormente abordaremos las formas en que los documentos partidarios plantearon la denominada “cuestión indígena”. Es preciso recordar que el PCM fue el único partido de la región que se auto disolvió casi una década antes de la disolución de la Unión Soviética.

No está por demás señalar que en tiempos muy recientes la historia del PCM ha sido revalorada de una forma inesperada. El gobierno encabezado por Andrés Manuel López Obrador reconoció a dos históricos dirigentes comunistas – Arnoldo Martínez Verdugo y Valentín Campa – como figuras clave del proceso de democratización en México. Ello incluyó un acto protocolario en donde se les declaró “personas ilustres”. Así como la publicación de un libro de amplias proporciones, que recoge los escritos de Martínez Verdugo (último secretario general del PCM) acompañado con un prólogo del propio presidente mexicano. De igual forma, en el espacio público la discusión sobre el centenario de su fundación – en 2019 – convocó numerosas voces. No faltaron, por supuesto, aquellas que recordaron la compleja situación entre grupos indígenas y el comunismo local (LÓPEZ BÁRCENAS, 2019). Se trata de un tema sobre el cual hay que seguir investigando, particularmente en las dimensiones organizativas concretas que asumió el vínculo. En este texto, sin embargo, nos concentramos en el análisis programático y estratégico que el comunismo mexicano asumió.

### **De sus luchas y tragedias**

En su congreso de 1937 el PCM declaraba ser un partido “nacional”, es decir, arraigado en los triunfos y derrotas del pueblo mexicano. Esta insistencia era común en las primeras décadas de vida del comunismo, en donde había una intencionalidad en reivindicarse como una organización heredera de las luchas de figuras como Emiliano Zapata, Benito Juárez o Miguel Hidalgo y Costilla, emblemas tanto del proceso de independencia como de la “revolución agraria” de principios del siglo XX. Igualmente, la lealtad a las ideas de V.I. Lenin era una constante que convivía con esa dimensión nacional. Es decir, el PCM se asumía heredero de dos grandes tradiciones revolucionarias: la global y la local.

Nacido cuando el olor a pólvora, producto de la guerra civil (1910-1917) que cubrió a la nación, era aun perceptible, el PCM tuvo dos momentos de fundación. Para la mayor parte de los estudiosos su nacimiento se dio en 1919, aunque su primer congreso ocurrió hasta 1921, en una especie de refundación fulgurante. El nacimiento en 1919 respondía al entusiasmo por la revolución rusa, en tanto que en 1921 ya era la Internacional

Comunista la que operaba en la región. Podemos pensar una primera etapa, que corre entre 1919 y 1928, en donde el PCM tuvo una actividad marginal, pero con influencia en la vida sociocultural. A él se adhirieron famosos artistas de la época, los cuales fundaron el periódico *El Machete*, una legendaria publicación comunista por el que desfilaron los grandes problemas y dilemas nacionales. Además, personalidades con Luis Monzón, por entonces Senador de la república, se adhirió al PCM, siendo este uno de los primeros mexicanos que expusiera sus impresiones de visita por la Rusia soviética. En una época donde la edición de libros era aun débil, *El Machete* fue el lugar donde circularon los grandes clásicos del marxismo, de Karl Marx a Friederich Engels, de V.I Lenin a Nicolás Bujarin. El año 1928-1929 fue de un primer gran giro, no sólo por las directrices de la Internacional Comunista y el nacimiento de la táctica conocida como el “Tercer periodo”, sino porque en el país mismo se vivió una turbulenta época de cambios políticos, asociados a la consolidación del Estado y la clase política mexicana. Recordemos que tras la guerra civil, los conflictos, asesinatos y rebeliones armadas siguieron ocurriendo, signo de un país que aun no se pacificaba, en gran medida debido a que la dimensión agraria no se resolvía por completo, lo cual generaba la aparición de caudillismos, asonadas militares y no pocos procesos de toma de tierra por parte de los campesinos.

Desde el periodo 1928-1929, tras su participación en contra de una de esas rebeliones militares que se alzaron en contra del gobierno y diversos conflictos con el presidente Emilio Portes Gil y el expresidente Plutarco Elías Calles, el PCM vive su época de clandestinidad más prolongada. Hasta el año 1934 su prensa fue ilegal y sus militantes perseguidos ferozmente. Este periodo, coincidente con el giro ultra izquierdista de la IC, es decir, estuvo marcado por un profundo sectarismo, pero también de una participación heroica, frente a una clase política que ocupa el Estado, pero que no logra consolidarse del todo en ese momento.

Con el ascenso de Lázaro Cárdenas a la presidencia de la nación en el año 1934, el PCM reconfigura su posición en el escenario nacional. Son unos pocos años en donde el partido se moderniza. Pasa de la oposición al nuevo presidente, al acompañamiento crítico, para finalmente comprometerse puntualmente con la transformación que él encabeza. Son años de movilización obrera y campesina, años de crecimiento de la militancia, la membresía y de gran influencia entre obreros, maestros y campesinos. Se transita de una militancia limitada a miles de adherentes y militantes, la prensa se regulariza, crece y las ediciones de literatura marxista aumentan exponencialmente (RIVERA MIR, 2020). El PCM es, sin duda, el principal compañero de ruta de la vertiente nacional-popular que Cárdenas encabeza.

En el plano mundial hay una convergencia con el gobierno, Cárdenas apoya a la república española y a Etiopía frente a Italia, ambas posiciones acompañadas celebratoriamente por los comunistas. El anti-fascismo comunista hace vínculo con el antiimperialismo que el presidente encabezó en sus acciones internacionales. Salvo la decisión de dar asilo a León Trotsky, el PCM tuvo una relación de unidad con el presidente, en un país agitado por la amenaza fascista y la presencia de Estados Unidos como motor de conflicto. La expropiación petrolera lanzada por Cárdenas en 1938, cierra el círculo, pues el PCM se entrega a la construcción del Frente Popular y de las grandes organizaciones de masas que se amparan en el Estado. Sin saberlo o proponérselo, se iniciaba un periodo de subordinación ideológica al Estado pos-revolucionario, no solo de las organizaciones obreras y campesinas, sino también del propio PCM.

Terminado el sexenio de la gran movilización social en 1940, siguieron dos décadas de un “invierno social”. Se trató de un proceso de adormecimiento de la movilización social y un decaimiento de las fuerzas de los comunistas. Frente a un Estado cada vez más autoritario que se asentó sobre un férreo corporativismo que impedía la acción autónoma de las organizaciones obreras y campesinas, el partido siguió actuando como en la época de Cárdenas, aunque ahora en medio de un proceso de anti-comunismo creciente. Para el PCM esas dos décadas estuvieron llenas de sectarismo, autoritarismo y asfixia ideológica. Son los años de mayor pobreza en su influencia en la sociedad y de pérdida de militancia. La idea de un partido comandado o dirigido desde Moscú se labró en esta época, aunque esto jamás fue del todo cierto. Ni siquiera el informe Nikita Jrushov al XX congreso conmocionó la vida interna del partido en lo inmediato, pues tardó en encontrarse un grupo que cuestionaría a la dirigencia leal de la época de José Stalin.

Fue sólo hasta finales de la década de 1950 que los conflictos internos estallaron con claridad, acontecimientos externos como el XX Congreso y la revolución cubana tuvieron un peso significativo. Pero quizá fueron los hechos locales los que conjuraron con mayor fuerza la posibilidad de remover la dirección partidaria que desde el año 1940 gobernaba la vida partidaria. En ese periodo se dio la elección presidencial de 1958, donde el PCM presentó, por primera vez desde 1934, una candidatura independiente, si bien marginal y sin incidencia significativa. La segunda fue una potente movilización obrera conducida por el sindicato ferrocarrilero, que terminó en una cruda represión tras el ascenso del nuevo presidente, Adolfo López Mateos, quien inició un periodo ambiguo de la vida política mexicana, marcada por el nacionalismo, la solidaridad con Cuba, pero también con mucha represión a los disidentes políticos.



A partir de la década de 1960 y la de 1970, el PCM lidia con sus propios problemas, pero comienza un proceso lento de recomposición de su perspectiva. Destacan las escisiones de un grupo maoísta en 1962 y de un grupo de jóvenes radicalizados que optan por la lucha armada a principios de la década de 1970. En 1961 el PCM se liga a la experiencia de convergencia de las izquierdas denominada Movimiento de Liberación Nacional, que estaba encabezado por el ex presidente Cárdenas. Tras el fracaso de esa experiencia, en 1964 los comunistas lanzaron de nuevo una candidatura independiente que resultó muy significativa en el itinerario. Hacia 1968 los comunistas se encuentran codo a codo con los estudiantes movilizados (y también en la cárcel, donde son los primeros en sufrir la represión) y también denunciando la arbitraria invasión soviética a Checoslovaquia por parte del “hermano” soviético, reclamando igualdad entre las organizaciones comunistas.

Así, entre 1960 y 1981, se da un proceso de modernización del programa comunista, conducido por la noción de democratización del Estado y el poder. Así mismo, dicha modernización dio amplio margen a la inclusión de nuevas perspectivas: de las mujeres, ecológicas, de derechos de la niñez. El periodo se ve marcado por un acercamiento al Partido Comunista Italiano y una versión similar – aunque propia y labrada con anterioridad – al llamado “eurocomunismo”. Esta relación va en contra sentido de la presencia de los soviéticos, con quienes se va marcando una distancia cada vez más amplia. El periodo último de vida del PCM y su transformación en Partido Socialista Unificado de México (PSUM), en 1981-1982, hablan de un trayecto específico, alejado de cualquier versión maximalista y providencialista y anclado en las necesidades específicas de México, particularmente del gran problema del siglo XX: la conquista de la democracia. De a poco, la marginalidad comienza a ser superada y la voz de los comunistas se hace presente sobre los temas más urgentes en la sociedad.

### **Los comunistas y la “cuestión indígena”**

Dado este contexto, resulta clave pensar la forma en que el PCM afrontó la cuestión indígena, las formas de la conceptualización y sus posibles resoluciones. Estamos frente a una organización que sufrió los avatares del siglo XX, que incluyen el anclaje a tradiciones –como lo fue la idea del socialismo de la URSS– pero que también busco dotar de identidad propia a su programa. No se puede abordar esta historia desde visiones unilaterales, como, por ejemplo, pensar que se era solo una caja de resonancia de lo que consideraban la patria socialista. Había una autonomía que fue aprovechada para formular resoluciones a los problemas que la nación enfrentaba.

Por el contrario, en temas con la cuestión indígena, aún en los periodos de mayor dificultad para mostrar independencia frente a las directrices de Moscú o bien, en la época de máxima crisis en su formulación programática frente a la revolución mexicana, los comunistas mexicanos avanzaron considerablemente en sus planteamientos. Mostraremos, a partir de las resoluciones partidarias, algunos de estos momentos. Es importante señalar que el aura dominante era la de un “indigenismo” oficial, que pensaba al Estado como “civilizador” de los pueblos indios, a los cuales solo reconocía en un carácter limitado.

Como entrada, utilizo una reflexión del año 1951, en la revista teórica del PCM, en donde los comunistas expresaban la originalidad que veían en su propio programa con respecto al planteamiento político de otros partidos, formulando una propuesta ideológica en torno comunidades, pueblos y naciones indígenas. Con una conceptualización limitada, pero afrontando el problema, escribieron:

Nuestro Programa es el único de los programas de partidos en México que plantea con toda corrección y claridad el problema indígena del país. Los pueblos indígenas que habitan a lo largo del país sufren una doble opresión: por una parte, la del imperialismo yanqui y de otra, la de la nación mexicana. Estos pueblos, son sin embargo, grupos nacionales, algunos de ellos con todas las características de nacionalidad. Por muchos años han sido sometidos a la brutal represión de los diferentes gobiernos reaccionarios y hoy mismo la sufren de parte del Gobierno. La llamada Revolución Mexicana no ha cambiado en lo fundamental su situación. La nación mexicana ha de reconocer y respetar siempre el libre derecho de autodeterminación de los pueblos indígenas; así como el derecho a una amplia autonomía administrativa, local y regional [...] En relación con este problema, nuestro Partido lucha por la reforma de la Constitución para incluir el derecho a la autodeterminación de las nacionalidades indígenas y de nombrar sus propias autoridades y el reconocimiento de éstas donde existen, contra toda discriminación racial; por el respeto a la propiedad comunal... (TEORÍA, 1951, p. 15-16).

Aquí se juega el problema principal con el cual se cargará las décadas siguientes: la caracterización de los pueblos indígenas como naciones en posición de autodeterminarse. Esa será la tónica sobre la cual veremos discurrir las discusiones comunistas a propósito de la cuestión indígena. Como se mostrará, el tema avanzará hasta la conceptualización de la “etnia” en el ocaso de la vida del PCM.

Sin embargo, el procedimiento será el de ubicar algunos de los momentos resolutivos y su contexto. Iniciemos revisando lo que se escribió en el XI Congreso, ubicado en el clímax del periodo que se suele asumir como “stalinista” del PCM, es decir, el de su mayor crisis de identidad y su capacidad más limitada de influir en los problemas de la nación:

El Partido Comunista lanza la consigna de luchar por la tierra, implementos de labranza, crédito y agua para los indígenas; la creación de centros escolares enclavados en las regiones indígenas; el fomento de las industrias locales; una vasta red de comunicaciones con los territorios donde habite la población indígena; el respeto a sus autoridades y el reconocimiento de la autonomía administrativa y judicial, contra su discriminación. Ello servirá para derrotar la política de ausencia de ayuda a la población indígena y la opresión de ésta por el imperialismo y las clases dominantes del país” (LOS CONGRESOS COMUNISTAS, 2013 [1950], p. 32-33).

El año de este congreso es 1950. Se trata para el PCM de una situación compleja, en la medida que numerosos procesos de expulsión y exclusión han venido aconteciendo desde 1940, afectando sensiblemente la vida partidaria. Se trata, también, de una época que llaman algunos “stalinista”, pues el sometimiento ideológico a Moscú es más claro. Por varios frentes el PCM se encuentra en sintonía con la cultura comunista mundial, dirigida, sin duda, por la Unión Soviética. En primer lugar, encontramos una política centrada en la defensa de la URSS y su política de paz, frente a una hipotética tercera guerra mundial. Por otro, una ferrea intolerancia a formas más plurales de comprender la política. Sin embargo, el término “stalinista” resulta poco útil para comprender los límites que tiene el PCM en este periodo. Las formas del comunismo no difieren de otras organizaciones que habitan los limitados espacios de la izquierda en aquel momento. No hay rastro de algo específico en esa conceptualización “stalinista”. Por el contrario, en el caso de México, ese periodo está marcado por una imposibilidad de independencia ideológica, pero no sólo frente al socialismo existente del otro lado del mundo, sino sobre todo ante la “revolución mexicana” y su Estado, que se presenta como la representación general de la sociedad. En estos años habita una preocupación por “redirigir” o “enderezar” a la “revolución mexicana”, que se considera un proceso aun vivo y actuante, solo que se ha desviado de su propósito. Así, en la época de mayor crisis teórica, frente a la URSS pero también frente al Estado mexicano, el PCM construía en su programa una opción que consideraba la autonomía territorial y a la cuestión indígena en términos de “nación”, así como una política específica, que conectara, sin subordinarlas a una política estrictamente nacional.

Pasaron cuatro años, cuando en el XII congreso, se perfilaron mejor algunas de las perspectivas que el PCM sostenía en este campo problemático. Lo primero que resalta, es la insistencia a la ligazón entre pueblos indígenas y situación productiva, específicamente, campesina: “Estrechamente ligado al problema de la reforma agraria existe en nuestro país el problema de la defensa de los intereses indígenas. El problema indígena tiene que ser planteado en su doble aspecto, considerando a la población indígena como población campesina que lucha por la tierra y como grupos nacionales indígenas que luchan por su liberación y contra la opresión de que son víctimas principalmente en el orden económico y cultural.” (LOS CONGRESOS COMUNISTAS, 2013 [1954], p. 58). Esta doble concepción, que apela tanto a la “cultura”, como a la economía, es la derivación de su conceptualización como nación. Sin embargo, en esta época, el indígena sólo puede ser visto como unido al mundo agrario, el trabajo es la matriz a partir de la cual se explica la situación identitaria. Situación que tenderá a pluralizarse con los años, donde la función productiva pierda peso.

La cuestión indígena se asumía en una doble dimensión, que, a su vez, se desdoblaba en una más. La propiamente económica, que ya había sido recalçada en el congreso anterior como fundamental y en donde se encontraba en el centro la reforma agraria inconclusa o traicionada, y por otro lado la cultural. Sobre la primera, se insiste: “Considerando a las masas indígenas como el aliado más importante de la masa campesina en general, la lucha por la tierra y por todos los postulados de la reforma agraria deben ser colocados en primer término condicionándola a las modalidades propias de las zonas indígenas que comprenden la posesión de las tierras llamadas comunales por cuyo respeto e inviolabilidad debemos luchar” (LOS CONGRESOS COMUNISTAS, 2013 [1954], p. 59). Sin embargo, es sugerente que una parte de la resolución del congreso partidario se avocara al tema cultural en dos vías, la histórica y la política.

Sobre la primera escriben:

Todo el período desde la conquista a la fecha, la política de las clases dominantes se ha orientado a la destrucción física de las nacionalidades y grupos nacionales indígenas y de aniquilamiento de su patrimonio económico, cultural y artístico; pese a ello, la población indígena de México ha tenido una participación decisiva en las luchas por nuestra independencia, por la libertad, por la tierra y por el pan, desde la guerra de 1810 hasta la Revolución Mexicana de 1910 y las luchas actuales. (LOS CONGRESOS COMUNISTAS, 2013 [1954], p. 58)

Sin embargo, la cuestión no económica, es decir la llamada “cultural”, salta hacia la cuestión política y este es quizá la propuesta más interesante en esta época, porque aunque insisten en la importancia del desarrollo económico y la necesidad de la “integración” de las comunidades y pueblos, no se renuncia al reclamo de autonomía en el plano de los derechos:

Al mismo tiempo que la lucha por la igualdad de sus derechos políticos. Cobra una importancia primordial, entendiendo por derechos políticos el derecho que tienen los grupos nacionales indígenas a la designación de sus propias autoridades y a realizar sus funciones públicas en su propio idioma, a la vez que participar en un plano de igualdad en la vida política del país, debe respetarse la organización actual de los indígenas dándoles posibilidades de mejoramiento y desarrollo de acuerdo con sus propios intereses. (LOS CONGRESOS COMUNISTAS, 2013 [1954], p. 59)

Avancemos un poco más en el tiempo. El XII congreso en mayo de 1960 es un hito en la vida del comunismo mexicano, pues ahí se sanciona el cambio de dirección que sacará al partido de la crisis y renovará, lentamente, su programa. Como hemos relato antes, es un momento de refundación en muchos sentidos. El cambio de dirección significó también el inicio de una lenta pero persistente transformación en clave modernizante, que colocó a los comunistas a la vanguardia de la lucha por la democracia. Este ánimo de cambio, sin embargo, está anunciado en los gestos de voluntad por superar la crisis de las décadas pasadas, la cual se reconocía como tal. Sin embargo, el tema indígena pierde presencia y se ve reducido en su extensión dentro de las resoluciones: “El Congreso considera necesario corregir la desatención al trabajo entre las masas indígenas de nuestro país y recomienda al Comité Central y a las organizaciones que actúan en regiones pobladas por indígenas el estudio de sus problemas, las formulaciones adecuadas a ellos y el reforzamiento del Partido con el ingreso de sus mejores luchadores” (LOS CONGRESOS COMUNISTAS, 2013 [1960], p. 131). Quizá lo sugerente sea que en su brevedad, de hecho, se reconocía algo importante: el desconocimiento sobre las condiciones reales de la sociedad mexicana. Para bien o para mal, las dos grandes décadas de letargo comunista habían sido las de la modernización más vertiginosa de la sociedad, apareciendo numerosos fenómenos que ya no podían ser vistos ni leídos con las ópticas tradicionales.

El periodo 1961-1964 será de un involucramiento en experiencias de convergencia de distintas izquierdas, destacando la formación del Movimiento de Liberación Nacional organización que nace tras la iniciativa de Cárdenas de apoyar a la revolución cubana,

situación que lo convierte en movilizador de la lucha antiimperialista (ZOLOV, 2020). Aunque el Movimiento de Liberación Nacional entro en crisis y se rompió pronto, ante la presión por parte del gobierno de atraer la unidad de la clase política, los comunistas optaron por continuar la construcción de una alternativa. Es en este marco que en 1963, en una situación de perspectiva de renovación por la vía de la primera participación significativa de manera independiente. Construyen entonces la iniciativa del Frente Electoral del Pueblo (FEP) que es una candidatura independiente y una manera en que vuelven a conectarse con líderes y poblaciones movilizadas.

Es en este marco en donde, en su siguiente congreso (el XIV, de 1964), dan una evaluación más detallada de algunos puntos con respecto a la situación indígena: “Las actuales relaciones de producción capitalistas han empeorado también la situación de los pueblos indígenas. Alrededor de cuatro millones de personas, que habitan en las regiones más apartadas, incomunicadas e insalubres de la República, son cruelmente explotadas por el régimen” (LOS CONGRESOS COMUNISTAS, 2013 [1964], p. 158). Este énfasis en colocar a la población indígena en el estudio de la formación social, es lo que lleva no sólo a declararlos campesinos, sino a tratar de abreviar de su condición específica y particular, dentro de la totalidad de las relaciones: “Las comunidades indígenas están integradas en las relaciones de producción predominantes en el país. La subordinación de la población indígena, con importantes remanentes de una cultura autóctona, a la burguesía, determina la miseria y el abandono en que se encuentran millones de indígenas. Después de siglos de explotación, los pueblos indígenas padecen aún el despojo de gran parte de sus tierras, la privación de sus libertades y de sus formas de gobierno” (LOS CONGRESOS COMUNISTAS, 2013 [1964], p. 158) La evaluación resulta compleja, pues contempla, desde un marxismo más bien empírico, una noción de progreso y atraso, de integración y disgregación. Se reconoce la condición subordinada de las poblaciones indígenas del país, pero no se espera que sus elementos “tradicionales” sean particularmente potentes para movilizar algún tipo de politicidad útil en la construcción del socialismo:

La mayor parte de las comunidades indígenas está limitada a una agricultura primitiva en tierras casi estériles. En el seno de ellas se estimula y protege el alcoholismo, así como el fanatismo religioso y las disputas por cuestiones de límites. Los lazos económicos, territoriales, lingüísticos y culturales que antiguamente daban unidad a cada pueblo indígena han sido rotos en la inmensa mayoría de los casos, y se oponen obstáculos a su incorporación en la cultura universal. (LOS CONGRESOS COMUNISTAS, 2013 [1964], p. 158)

Como puede observarse, se deriva de una condición subordinada un balance sobre formas culturales concretas, señalando en esa subordinación otro tipo de problemas. En su perspectiva, el pasado indígena se encuentra ya intervenido por las relaciones sociales de subordinación y son las rémoras del pasado – una cultura rota, maltrecha, desgarrada – las que impide una integración a la cultura universal, particularmente a aquel que se vincula al socialismo. Quizá sea esta la resolución comunista más severa en su evaluación respecto a los pueblos indígenas. Este es el primer congreso en donde se busca una profundización de su análisis, aunque, como se puede ver, existe una visión “progresista” (es decir, de una noción de progreso) de la situación indígena. A diferencia de otros congresos, aquí se detallan algunas líneas específicas de lo que el PCM debería hacer con respecto a las comunidades y pueblos indígenas:

Respeto a los derechos y aspiraciones de las comunidades indígenas. Amplias facilidades para su progreso económico, social y cultural según sus intereses y sin discriminación alguna. Fomento de la producción de los pueblos indígenas, integrándola en la economía nacional y teniendo en cuenta para ello sus características. Protección a las comunidades indígenas contra el agio, la usura y el monopolio de sus productos. Respeto a las tradiciones, el lenguaje y las instituciones políticas y sociales de los indígenas sin pretender imponerles las formas comunes al resto de la población. Garantizar que los pueblos indígenas reciban una educación progresiva y no permanezcan al margen de la cultura. (LOS CONGRESOS COMUNISTAS, 2013 [1964], p. 167)

El tema indígena se desvanece en los siguientes congresos, aunque persiste, es minoritaria la perspectiva que se plantea. Por ejemplo, en el XVI Congreso de 1972 se vuelve a reivindicar una condición de autonomía “El Estado revolucionario hará cuanto sea necesario para situar a los núcleos indígenas en condiciones de igualdad con el resto de la población: eliminará todas las manifestaciones de discriminación racial, garantizará el derecho de los indígenas a expresarse en su propia lengua, y a mantener sus formas de organización política tradicional...” (LOS CONGRESOS COMUNISTAS, 2013 [1972], p. 283)

Así, será hasta el XIX Congreso de 1981, en donde se volverá, con mucha fuerza al tema. Se trata del último congreso con el nombre de PCM, pues al siguiente año, durante el XX Congreso, el partido se unificará con otras fuerzas, dando nacimiento al Partido Socialista Unificado de México. Aunque se conservó el símbolo de la hoz y el martillo, el histórico nombre era abandonado y se daba paso a otra perspectiva aliancista. Sin embargo, aunque hay una importancia crucial de este acto, no debe dejar de insistirse

que la década de 1970 había sido muy importante para los comunistas, aunque marginales en muchos sentidos, habían comenzado a dejar el letargo y el sectarismo, no sin dificultades, pues a principios de esa década la acción guerrillera había roto a la Juventud Comunista. A la mitad de la década, los comunistas irrumpen con una exitosa campaña electoral a la presidencia. Sin registro oficial, el histórico líder obrero Valentín Campa, lograba una importante suma de votos que llegó a ser contabilizada en millón y medio, algo inédito para México. Hacia 1979, tras una reforma política impulsada desde la clase política dominante, la Coalición de Izquierda logra acceder a la Cámara de Diputados, presentando iniciativas punzantes como la de la “Maternidad voluntaria” (aborto). En otros terrenos como lo fueron la política ecológica o los derechos de la niñez, los comunistas comenzaron a involucrarse decididamente durante ese periodo, lo cual expresaba un proceso de modernización ideológica y programática.

Las resoluciones de ese Congreso son de una madurez extraordinaria. El PCM dejó la fraseología y planteó problemas puntuales. En el número 30 se habla de “El PCM y la cuestión étnica”. Es la primera ocasión en que aparece con propiedad esa expresión. Reconocen la diversidad de la nación: se habla de más de 60 grupos étnicos a lo largo del territorio, si bien se considera minoritarios poblacionalmente (10% del total) se reconoce, también, la diversidad regional que les da centralidad en algunos territorios. A diferencia de las décadas pasadas, se advierte la presencia productiva también diversa: en la plantación de café, henequén, copra, tabaco, entre otros productos. El paso siguiente es reconocer su especificidad: “Los grupos étnicos mexicanos se caracterizan hoy por sufrir una opresión particular: la opresión étnica” (LOS CONGRESOS COMUNISTAS, 2013 [1981], p. 473)

En la resolución se hace crítica de la política dominante, signada bajo el halo del indigenismo, es decir, de considerarlos como “menores de edad”. Así, se detalla:

Dentro de cada uno de ellos las relaciones capitalistas son expresión de la síntesis orgánica de formas capitalistas y precapitalistas, que dan lugar a modos de vida y concepciones del mundo particulares, en las que prevalecen formas de organización social y política tradicionales –sin reconocimiento jurídico–, estrechamente ligadas a la propiedad de la tierra, a la organización del trabajo, al parentesco, a la religiosidad y a la Iglesia. Este complejo particular de relaciones circunscrito en territorios comunales o regionales determinados genera contradicciones de clase específicas, expresadas en culturas de la opresión. (LOS CONGRESOS COMUNISTAS, 2013 [1981], p. 473)



El indigenismo no es la única forma de relación entre la clase dominante y las diversas etnias. Los comunistas señalan que la violencia y la represión son constantes entre Estado, gobierno y clases dominantes en su relación conflictiva con estas etnias. Así, llegan a afirmar “La explotación y la opresión de la burguesía sobre los grupos étnicos han tenido como corolario frecuente el etnocidio” (LOS CONGRESOS COMUNISTAS, 2013 [1981], p. 473). Profundizan, también en otros temas que hasta el momento no habían aparecido con tanta claridad en su discusiones:

Se les ha sometido a la castellanización compulsiva y se les ha hecho sentir vergüenza de sus propias lenguas, obligándolos a dejar de utilizarlas; se les han aplicado, de manera autoritaria, programas de control natal que incluyen esterilización; mediante la coerción se han utilizado sus hábitos de trabajo como medio para realizar obras públicas sin pago de salario. La burguesía se ha adueñado del pasado histórico de los grupos étnicos, despojándolos de su contenido de permanente lucha contra el sojuzgamiento y la opresión, y lo ha incorporado a la interpretación burguesa de la historia de México (LOS CONGRESOS COMUNISTAS, 2013 [1981], p. 474)

Así, aprovechando el diagnóstico sobre la situación de clase de los grupos étnicos, a los que ubican como explotados y oprimidos, hacen crítica de interpretaciones diversas: “el lugar que los miembros de los grupos étnicos ocupan en la sociedad mexicana no es producto de ninguna marginación, de ningún colonialismo interno o de falta de integración; tiene su origen en la ubicación de éstos en la estructura de clases y en las formas específicas (étnicas) en que participan en las relaciones de explotación.” (LOS CONGRESOS COMUNISTAS, 2013 [1981], p. 475). La resolución comunista contempla una crítica tanto a las teorías de la modernización, como a las propuestas de Rodolfo Stavenhagen y Pablo González Casanova al respecto de la existencia de un “colonialismo interno”, uno de los logros conceptuales de la sociología mexicana. El énfasis en la dimensión de clase no deja de estar presente.

Es pertinente señalar que, en esta época, numerosos antropólogos hicieron parte del PCM, fue el caso de Daniel Cazés Menache, Marcela Lagarde, Roger Bartra, por mencionar sólo a los más conocidos dentro de la disciplina. Quizá eso lo que imprimió un cierto dinamismo en la concepción, pues alertaba sobre la diversidad de estatuto de los grupos: “Es así como algunos de estos grupos han sido exterminados, otros se encuentran en un grado avanzado de descomposición y algunos no conservan de su condición étnica más

que la posesión de su lengua, mientras que otros mantienen un alto grado de cohesión y de identidad.” (LOS CONGRESOS COMUNISTAS, 2013 [1981], p. 475). Esta resolución es la más acabada, y si bien podría ser criticado su planteamiento, no cabe duda de que se trató de un momento muy particular de madurez e influencia. En esta época, múltiples comunidades indígenas, particularmente del sur del país, se adhirieron al PCM y después al Partido Socialista Unificado de México.

### **El comunismo y los pueblos indios**

Hacia principios de la década de 1980 el PCM, después convertido en PSUM, vivió un proceso de integramiento de pueblos, organizaciones y comunidades indígenas. La campaña electoral por la presidencia de México, encabezada por Arnoldo Martínez Verdugo en 1982 muestra numerosas imágenes de visita a zonas cuya población mayoritaria correspondía con las diversas comunidades indígenas. Este es un tema hoy que falta por estudiar, las aproximaciones han sido muy limitadas hasta el momento. Sin embargo, destaco de este periodo la producción del propio Martínez Verdugo, quien además de ser el máximo líder comunista, el reformador de la perspectiva del partido y el incitador a la unificación de las izquierdas, fue sensible a la problemática indígena.

En su campaña por el PSUM (continuador del PCM), Martínez Verdugo se dirigió a grupos indígenas, donde, les dijo, por ejemplo: “Los indígenas de hoy luchan por recuperar un digno papel frente a todos los ámbitos de la sociedad, y nosotros estamos con ellos [...] Para el PSUM no existen razas superiores; por tanto, tampoco considera que los indígenas constituyan grupos sociales menores de edad” (MARTÍNEZ VERDUGO, 2020, p. 523). Insistía, además: “Por convicción y por experiencia sostenemos que los pueblos indígenas llegan al socialismo mediante su propia reflexión, a través de su tradición y de su práctica, y no necesita que le venga de fuera” (IBÍDEM, p. 525). Las reivindicaciones que se hacían en esta época –en los albores de una transformación muy radical de la izquierda socialista y comunista– tenían continuidad, pero avanzaban hacia posiciones más reconocibles el día de hoy. Por ejemplo, demandaban el cese de la “castellanización forzosa”, demandaban que los asuntos jurídicos y administrativos se conformaran en lenguas propias, se colocaba un énfasis en los problemas del despojo de territorios, se consideraba necesario el respeto de tradiciones y festividades así como el “Cese de todas las prácticas de etnocidio y represión a los indígenas” (IBÍDEM, p. 527).

La trayectoria de la izquierda comunista siguió por la senda de su confusión con elementos de la tradición nacional-popular – asociada a Lázaro Cárdenas y su hijo –, sin embargo, los exintegrantes del PCM siguieron actuando en la vida pública. En 1994 celebraron la presencia del EZLN, sobre el cual escribieron en apoyo. En términos intelectuales hay que destacar, para cerrar, la reciente obra del ex miembro del PCM, Enrique Semo, quizá el historiador marxista en México más importante del siglo XX. Semo elaboró un trabajo titulado *La conquista: catástrofe de los pueblos originarios*, en donde sostiene la tesis de que la invasión de 1521 fue el comienzo de un proceso sobre las poblaciones existentes de conquista, que no culminó, pues se mantuvo como expresión constante del desarrollo capitalista mexicano.

### **Referencias bibliográficas:**

CONCHEIRO, Elvira; PAYÁN, Valver. **Los congresos Comunistas**. Tomo II. México: Secretaria de Cultura-CEMOS, 2013.

LÓPEZ BÁRCENAS, Francisco. El PCM y los derechos indígenas. **La Jornada**, 2019. Disponible en: <https://www.jornada.com.mx/2019/12/04/opinion/024a2pol>

MARTÍNEZ VERDUGO, Arnoldo. **Obra de un dirigente comunista**. México: AKAL, 2020.

RIVERA MIR, Sebastian. **Edición y comunismo**. EUA: A ContraCorriente, 2020.

ZOLOV, Eric. **The Last Good Neigh Neighborhoods**. Durham: Duke University Press, 2020.

### **Revista:**

TEORÍA, Órgano del Comité Central del Partido Comunista Mexicano.

# Lutas pela superação da subalternidade étnico-camponesa: os movimentos indígenas de Equador e Bolívia no início do século XXI

*Leandro Galastri<sup>[1]</sup>*

## Introdução

No continente americano, no conjunto de suas sociedades pluriétnicas, é sempre ingenuidade – ou desonestidade – criticar o fenômeno social do racismo sem associar sua renitência, em algum momento que seja, à questão dos antagonismos das classes sociais. Na América Latina, o marxista peruano José Carlos Mariátegui foi, de longe, quem mais tratou de tal associação em suas últimas consequências. São bem conhecidos os textos nos quais ele aprofunda essas reflexões, embora tenha se ocupado centralmente das questões indígenas, dos povos autóctones das Américas.<sup>[2]</sup> Mariátegui demonstra como a penúria material e cultural das populações herdeiras do império incaico se deve diretamente ao regime de propriedade da terra e como o racismo colonial e criollo foi e continuou sendo utilizado para perpetuar os regimes de escravidão e servidão imposto aos indígenas, camponeses em sua grande maioria.

Embora os pertencimentos étnicos na América Latina tenham se tornado demograficamente menos homogêneos se levarmos em consideração o início do século XX, ser pobre, subalterno, despossuído ou explorado nessa região do mundo significa ainda ser não-branco. E vice-versa. A América indígena, ou “Indoamérica”, ainda lida com muitas das contradições desveladas e combatidas por Mariátegui na década de 1920. O levante zapatista no sul do México em 1994 foi o último grande exemplo do século passado, cujo crepúsculo foi caracterizado pelas agruras sociais aprofundadas pela ascensão do neoliberalismo.

Na aurora do século XXI, a América do Sul testemunhou a chegada ao poder de governantes, partidos e propostas políticas que se reivindicavam francamente contrárias ao neoliberalismo vigente, que se colocavam à esquerda desse regime político-econômico

---

[1] Professor de Ciência Política da Unesp–Marília. E-mail: leandro.galastri@unesp.br

[2] Principalmente nos ensaios segundo (“O problema do índio”) e terceiro (“O problema da terra”) de sua obra-prima “Sete Ensaios de Interpretação da Realidade Peruana” (MARIÁTEGUI, 2010, p. 53-114) e em “El problema de las razas en la América Latina” (MARIÁTEGUI, 1974, p. 21-86). Uma interessante análise sobre as contradições e avanços da reflexão mariáteguiana a respeito da questão negra pode ser lida em Forgues (2020, p.199-218).

vigente na região desde a década de 1990. A dita “onda progressista” durou, mais ou menos, até meados da segunda década, quando assédios direitistas em série e movimentos abertamente golpistas foram minando, uma a uma, aquelas experiências.<sup>[3]</sup> Honduras, Paraguai, Equador, Argentina, Uruguai, Brasil e Bolívia sofreram rodopios à direita que recolocaram essas sociedades nos trilhos do ultraliberalismo econômico e, em alguns casos, do conservadorismo social de laivos neofascistas.

Recentemente, um kirchnerismo enfraquecido pela vulnerabilidade econômica retornou ao poder na Argentina em 2019 e, em plena pandemia da COVID-19, o MAS (Movimento ao Socialismo) venceu novamente as eleições presidenciais na Bolívia, pouco mais de um ano após o golpe militar que havia derrubado Evo Morales. O governo chavista venezuelano, por sua vez, resiste ainda a tentativas cotidianas de golpe patrocinadas pelo governo dos Estados Unidos, pelas elites locais e, mais comumente, pela associação dos dois.

Em meio a essa conturbada história política recente, movimentos populares se destacaram pelo protagonismo nas lutas de classes intimamente associadas a questões étnicas em seus países. Nesse texto, pretendo apresentar brevemente as características de dois deles, os movimentos indígenas-camponeses de Equador e Bolívia.

## **Equador**

A história recente do movimento indígena no Equador tem um precedente importante em 1944, quando é fundada a Federação Equatoriana de Índios (FEI). Nela foram articuladas reivindicações de classe, como acesso camponês à terra, com demandas étnicas centradas na cultura quéchua. Em 1986, a história da luta indígena no país conheceu novo momento marcante com a fundação da Confederação das Nacionalidades Indígenas do Equador – Conaie (KLACHKO; ARKONADA, 2017, p. 179).

A Conaie nasceu e se desenvolveu em contexto de aprofundamento das políticas neoliberais, na virada das décadas de 1980 e 1990, agregando movimentos indígenas de todo o país (regiões costeira, andina e amazônica). Surgiu a partir da estruturação de

---

[3] Vários sinais indicam que os governos dos Estados Unidos atuaram, direta ou indiretamente, na desestabilização desses regimes, fomentando a insurreição civil das elites e classes médias por meio da chamada “guerra híbrida”, uma combinação de métodos de guerra não convencionais para agitar setores mais conservadores de uma população, com o uso de grupos armados paramilitares - ou milícias, e da “lawfare”, prática de perseguição jurídico-política sistemática justificada pelo pretexto, ideologicamente incontestável, do “combate à corrupção”. Sobre a guerra híbrida, ver a reportagem do diário eletrônico independente NSNBC (2012); o próprio documento das forças armadas estadunidenses (DEPARTMENT...2010); e ainda KORYBKO (2018). Sobre a “lawfare”, uma rápida e objetiva abordagem é oferecida por MASCARO (2020).

diferentes organizações indígenas regionais, congregando a maior parte delas e seus diferentes grupos étnicos. Em maio de 1990, promoveu um levante abrangente, no qual milhares de índios protestaram contra suas condições sociais de vida, inaugurando nova etapa na atuação política das organizações indígenas. Constava do programa de reivindicações do movimento, além da denúncia do caráter opressivo e excludente do sistema econômico em vigor, a fundação de um “Estado Plurinacional” em oposição ao modelo uninacional (SOUSA; FERRAZ, 2016, p. 78).

Várias manifestações e iniciativas políticas foram lideradas pelo movimento indígena sob a coordenação da Conaie ao longo de década de 1990, como “La marcha por la Vida” e a campanha dos “500 Años de Resistência Indígena y Popular”, em 1992; “La Movilización por La Tierra”, em 1994; participação na campanha eleitoral em 1996; “Jornadas de Lucha”, em 1997 e 1999, além, finalmente, dos “Levantes” de 2000 (SOUSA; FERRAZ, 2016, p. 78). Tais movimentos apresentavam reivindicações que contemplavam toda a sociedade equatoriana e marcaram a ascensão do movimento indígena na cena social do Equador:

Essas manifestações baseavam-se em uma dupla estratégia: por um lado, lutas não institucionalizadas, via ações de massa e de protestos de forma aberta e direta contra o Estado; por outro lado, ações institucionalizadas buscando, por dentro do sistema político, realizar as mudanças que possibilitassem, na visão de parte da militância, implementar o projeto político do movimento indígena (SOUSA; FERRAZ, 2016, p. 78)

Essa revigorada atuação do movimento indígena equatoriano e tomada de consciência dos povos originários ocorreu por meio da associação da memória histórica através, por exemplo, da focalização da crítica às celebrações dos 500 anos da invasão colonial ocidental e da memória imediata de uma invisibilização crônica das demandas indígenas e das classes populares, severamente castigadas pelas políticas econômicas neoliberais.<sup>[4]</sup>

A reivindicação da instituição do Estado Plurinacional permitiu que um debate de décadas pudesse se concretizar em um programa político de demandas ao Estado existente. A ideia incluía modificações estruturais no âmbito econômico que viabilizassem um modelo de economia mista, ao mesmo tempo em que denunciava o caráter colonial e excludente da forma política vigente. Encontrava-se aí a chave que permitiu combinar

[4] Essa intensificação da mobilização camponesa-indígena adquiriu contornos continentais: “Não por acaso ocorre, em 1990, a primeira ‘Marcha pelo Território e pela Dignidade’, na Bolívia, convocada pelos povos indígenas do oriente boliviano ou o levante em armas, em 1º de janeiro de 1994, dos indígenas zapatistas liderados pelo EZLN na selva Lacandona de Chiapas; enquanto, já em 1996, na Bolívia, ocorria a segunda ‘Marcha pelo Território, pelo Desenvolvimento e pela Participação Política dos Povos Indígenas’” (KLACHKO; ARKONADA, 2017, p. 181).

as demandas próprias do movimento indígena e as das classes sociais subalternas. A crescente mobilização nacional convergiu para a formação, nos anos de 1995 e 1996, do Movimento de Unidade Plurinacional Pachakutik Nuevo País (MUPP-NP), que combinou movimentos indígenas e urbanos. No mesmo ano de 1996, o MUPP-NP concorreu às eleições locais e conseguiu importante representação nos municípios e no Congresso Nacional (KLACHKO; ARKONADA, 2017, p. 182).

O “Pachakutik”, como ficou conhecido, nasceu como um partido político alternativo, com um programa que assimilava as várias demandas dos diferentes atores sociais envolvidos em seu processo de criação, com pontos que postulavam, por exemplo, oposição ao modelo neoliberal e “a quem o sustenta”, aliança política e social antineoliberal, democracia “autenticamente” participativa, interrupção das privatizações, fortalecimento das empresas públicas e cogestão com as comunidades e setores organizados, não pagamento da dívida externa, redistribuição da riqueza e do poder nos níveis social e territorial (PLAN..., 2006). Fica clara a afirmação da necessidade da mudança do caráter do Estado centralizado e homogêneo para outro de tipo descentralizado e nacionalmente plural, em que o impulso do funcionamento econômico não seja o lucro, mas uma lógica comunitária tendo o bem-estar como prioridade. Para Sousa e Ferraz (2016, p. 85-86),

apesar de a proposta política do Pachakutik-NP buscar refletir o conjunto das forças sociais que o compunham, percebe-se [...] o predomínio de proposições originais do movimento indígena, cada vez mais compartilhadas por outros sujeitos políticos e servindo de núcleo primordial de um projeto de caráter global do conjunto dos grupos subalternos do país.

A Conaie seguiu sendo, no entanto, a principal referência das organizações populares no choque e/ou interlocução com o Estado, reforçando e consolidando sua legitimidade, aumentando seu reconhecimento como representante do movimento indígena e das classes e grupos sociais subalternos do Equador, e transformando o movimento indígena em “fator real de poder” (DÁVALOS, 2001, p. 190).

Tanto em seu discurso quanto em suas formas organizativas, o movimento indígena equatoriano sofreu uma série de transformações qualitativas ao longo da década de 1990. Tais transformações foram tomando corpo na sociedade, que acabou por incorporar os indígenas como um poderoso ator social no cenário nacional. Desde os levantes do início da década de 1990 até a criação e participação nas eleições do partido político Pachakutik, o movimento indígena equatoriano agregou à luta pela terra, característica das décadas de 1950 a 1980, a luta pela plurinacionalidade, o que significava questionar a própria estrutura jurídica do Estado (DÁVALOS, 2001, p. 190).

O ápice desse desenvolvimento de forças ocorreu em janeiro de 2000, quando foi anunciada a dolarização da economia pelo então presidente Jamil Mahuad, medida que fez parte de seu pacote neoliberal de combate à inflação e socorro aos bancos privados. No dia 20, os movimentos populares tomaram o Congresso Nacional e a Corte Suprema de Justiça. Milhares de populares, coordenados principalmente pela Conaie, marcharam em direção ao Palácio do Governo e destituíram Mahuad, que fugiu do país. O poder foi ocupado de forma relâmpago por um triunvirato do qual faziam parte o presidente da Conaie e o coronel Lucio Gutierrez. No dia seguinte assumiu o vice-presidente Gustavo Noboa. Gutierrez foi eleito presidente em 2002.

Os próximos anos continuariam a conhecer grandes mobilizações populares anti-neoliberais, que culminaram na queda de Gutierrez em 2005. Em 2006, Rafael Correa vence em segundo turno as eleições presidenciais com seu movimento “Aliança País”, apoiado pela Conaie, outros movimentos indígenas, setores da esquerda e organizações populares. Correa instala um processo constituinte e aprova em 2008, por referendo popular, a nova Constituição, com numerosos avanços nos direitos sociais e culturais do povo equatoriano. Além disso, promoveu uma auditoria da dívida externa que, entre 2008 e 2011, poupou o equivalente a 7 bilhões de dólares, investidos em políticas sociais e aumento do salário mínimo, o que resultou em uma diminuição geral de 30% nos índices de pobreza desse período (KLACHKO; ARKONADA, 2017, p. 187).

## **Bolívia**

A estrutura econômica da Bolívia, da qual tiveram de partir as ações recentes do governo popular de Evo Morales, tem as seguintes características:

- 1) Uma economia de base natural, pouco integrada ao mercado, camponesa e com fortes traços comunitários, incluindo cerca de 40% da população; 2) uma economia de base familiar, forte em áreas urbanas, ligada ao mercado, abarcando cerca de 35% da população; 3) uma economia de base mercantil, calcada em tecnologias mais sofisticadas e contando com mais divisão do trabalho, dela formando parte as indústrias mineira e petrolífera, abarcando 25% da população (GUIMARÃES; DOMINGUES; MANEIRO, 2009, p. 15).

Na Bolívia, o neoliberalismo chegou oficialmente em 1985, com o presidente Víctor Paz Estenssoro, que aplicou as notórias políticas de privatização de empresas públicas (nesse caso específico, concessões às empresas estrangeiras, as “capitalizações”)



justificadas pela suposta ineficiência dos serviços e empresas estatais (ineficientes em vários casos, pois permanentemente sucateadas pelos próprios governos). A “abertura econômica” foi feita entregando-se o controle da economia ao capital transnacional. As consequências sobre a sociedade, embora, como lembram Klachko e Arkonada (2017, p.105), “não sejam patrimônio (exclusivo) dos governos neoliberais”, foram trágicas: “apenas o departamento de La Paz continha, em 2002, 50,9% de pobres”.

Há antecedentes históricos recentes que são importantes para se considerar a trajetória política e social no país que desembocou na eleição de Evo Morales, em 2005. Entre meados das décadas de 1980 e 1990 atuou no país o Exército Guerrilheiro Túpac Katari (EGTK). Junto à utilização das contribuições teóricas do marxismo e do leninismo clássicos e latino-americanos, o EGTK também se utilizou das experiências organizativas tradicionais dos povos nativos Aymara e Quechua, dos camponeses e dos operários sindicalistas. Essa insurgência armada reivindicava um Estado indígena que retomasse modos de organização sócio-comunitários socialistas e questionava as políticas neoliberais já então em curso no país (KLACHKO; ARKONADA, 2017, p. 105).

O EGTK atuava tanto no âmbito da legalidade institucional quanto fora dela. No primeiro caso, organizava grupos de formação política junto aos trabalhadores mineiros, operários e indígenas, participava em atividades de organizações de trabalhadores, como congressos sindicais e práticas coletivas de resistência ao neoliberalismo, publicação de revistas e livros que articulavam, no estudo teórico, o marxismo e o indigenismo. A dimensão ilegal ou clandestina das atividades centrava-se no treinamento militar para ações de guerrilha, com o objetivo de organizar a sublevação das comunidades indígenas (LINERA, 2018, p. 11).<sup>[5]</sup>

Outro importante antecedente mobilizatório ocorreu em agosto de 1990, quando o país testemunhou a “Marcha Indígena pelo Território e a Dignidade”, que daria visibilidade nacional e relevância política para o movimento indígena. Foi um impulso para que as reivindicações ligadas à diversidade étnica boliviana conseguissem se institucionalizar e alcançar um público de massa, para além dos debates entre intelectuais, políticos e ativistas. A “marcha” evidenciou uma ampliação de movimentações sociais e políticas que tinham, agora, base também em identificações étnicas. Desenvolveu-se uma nova agenda política que incluía as demandas pelo reconhecimento institucional da diversidade étnica, dos diferentes povos indígenas como sujeitos coletivos de direito (e não apenas individuais). Além disso, essa nova demanda se conectava com a reivindicação da

---

[5] Diversos dirigentes do EGTK foram presos em 1992 e passaram vários anos na cadeia, entre eles o ex-vice-presidente boliviano Álvaro García Linera.

propriedade coletiva do território, bem como do uso de seus recursos naturais conforme suas tradições. As coletividades indígenas, dessa forma, reforçaram a luta por sua igualdade econômica, social e política. Assim, os movimentos indígenas acrescentavam a questão da etnicidade às suas lutas, sem negar, por sua vez, sua condição simultânea de classe camponesa (GUIMARÃES, 2009, p. 89-91).

Finalmente, dois momentos centrais de luta de classes na Bolívia marcaram esse processo de inflexão da sociedade boliviana para o protagonismo dos movimentos indígenas populares na política nacional. O primeiro, a “Guerra da Água” de 2000, em Cochabamba, se caracterizou por uma intensa mobilização popular contra os planos de privatização dos serviços de abastecimento e irrigação pelo presidente Hugo Banzer, em benefício da empresa estadunidense Bechtel. Houve massivas lutas sociais e confrontos com as forças de segurança, sendo os camponeses o pilar central da resistência. O governo foi derrotado e retirou a concessão. Um dos principais efeitos da vitória popular, nesse caso, foi a organização política que se consolidou entre os populares: “um dos saltos qualitativos (...) é a constituição de uma instância de organização unificada, que respeita e responde às assembleias populares” (KLACHKO; ARKONADA, 2017, p. 106).

O segundo desses momentos foi a chamada “Guerra do gás”, em 2003. Foi um ciclo de confrontação popular contra a privatização dos hidrocarbonetos do país para a empresa australiana Pacific LNG, que exploraria e exportaria o gás pelo porto chileno de Tarija. Formaram-se jornadas insurrecionais indígenas e populares nos meses de setembro e outubro, concentradas nas cidades de El Alto e La Paz. Nessa insurreição popular desempenharam papel central as organizações de bairros, as “juntas vicinais”, as organizações sindicais e indígena-camponesas. As forças repressivas enviadas pelo presidente Sanchez de Lozada deixaram 75 mortos nas fileiras populares. Para enfrentar a repressão, trincheiras foram construídas no meio das ruas, mantidas pelo alto grau de organização popular. Em 17 de outubro, o presidente renunciou e fugiu para os Estados Unidos (KLACHKO; ARKONADA, 2017, p. 109).

Dessa forma e com esse histórico acumulado das lutas recentes, se formou na Bolívia um novo sujeito político plural que é composto, em seu “núcleo duro”, pelo movimento indígena e camponês, que resolve e supera a “falsa dicotomia entre classe e identidade”. Nessa perspectiva metodológica (mas, na vida real, fundamentalmente política), a luta de classes atravessa os conflitos bolivianos e se entrelaça com as reivindicações dos povos originários, fundindo a luta pela terra com aquela pelo reconhecimento de suas culturas e tradições e desembocando em uma estratégia popular de luta de libertação nacional (KLACHKO; ARKONADA, 2017, p. 161). É por esse caminho que o líder camponês do movimento cocalero e representante do partido Movimento ao Socialismo – Instrumento Político para a Soberania dos Povos (MAS-IPSP) chega ao poder na Bolívia em 2005.

Há um processo de transformação em curso na Bolívia iniciado, portanto, em 2000, com a luta dos setores populares contra a privatização da água, que passou pelo acúmulo de forças desses setores e a vitória eleitoral de Evo Morales e do MAS (Movimento ao Socialismo). A partir daí, iniciou-se o que Linera (2019) chamou de uma relação “tensa e criativa” entre o Estado e as reivindicações dos movimentos populares, no sentido de se tentar avançar na “unidade plurinacional e popular boliviana”. Trata-se de constatar que, nesse período, houve a formação de um bloco popular notadamente indígena, camponês e operário. Faz parte do projeto de construção da hegemonia desse bloco na Bolívia mover-se em direção ao que se chama de “socialismo comunitário do bem-viver”. A base desse projeto encontra-se, num primeiro momento, no processo de industrialização e nacionalização das indústrias dos setores estratégicos do país e a soberania de seus recursos energéticos.

Linera (2019, p. 17) enfatiza o que considera ser “a consolidação de uma estrutura estatal plurinacional, autônoma”, cujas solidez e estabilidade se encontrariam “na unidade do povo boliviano e suas organizações indígenas-camponesas, operárias, comunitárias e populares”. Em geral, a estratégia aparece como a construção de uma identidade indígena-camponesa na Bolívia, em que a condição “indígena” raramente se separa da condição “camponesa” e que o qualificativo étnico com frequência aparece primeiro. Isso significa que, para falarmos de qualquer vontade “nacional-popular” no país, tanto uma condição – “nacional” – quanto a outra – “popular” – estão atreladas à condição indígena. Em seus próprios termos, é uma proposta plurinacional descolonizadora, que constrói “uma única nação estatal, na qual convivam *múltiplas nações culturais* e povos (LINERA, 2019, p. 19, grifos do autor).

Na dimensão da política institucional, a opção é formada por variadas formas plurais de democracia, que incluem as práticas de democracia representativa, direta e comunitária, além da descentralização do poder pela prática da desconcentração territorial e das autonomias regionais. Assim, o Estado plurinacional, a autonomia, a industrialização dos recursos naturais e uma economia plural formariam os pilares da “Revolução Democrática e Cultural” na Bolívia (LINERA, 2019, p. 20). Por fim, o governo boliviano se denomina um “governo de movimentos sociais”, em que Linera enumera setores sociais que constituem uma espécie de vanguarda sem hierarquia – mas nessa ordem – da nova relação de forças na Bolívia: indígenas, camponeses, trabalhadores, operários, comunidades e estudantes (LINERA, 2019, p. 59).

## Considerações provisórias

Vimos acima, ainda que em breves traços, como o movimento indígena foi a coluna vertebral de intensos processos de luta étnico-classista em parte importante da Indoamérica andina. São movimentos e organizações populares movidos por suas memórias de lutas ancestrais ou, como diria José Carlos Mariátegui (2010, p. 69), “elementos de socialismo prático” presentes, sobretudo, em sua relação material e simbólica com seus territórios. O resgate de sua plurinacionalidade, aliás em constante redefinição, articula e constitui os interesses indígenas em um bloco nacional popular de luta e resistência antineoliberal, para o qual o reconhecimento estatal de suas culturas, idiomas, símbolos e tradições próprias não se separa do embate pelas condições materiais de sua existência e reprodução de suas vidas, como bem demonstraram suas lutas nos últimos 500 e tantos anos. O estudo mais aprofundado e detalhado da evolução das questões étnica e camponesa da América Latina, em chave de resistência ao capital, requer a consolidação de uma “historiografia dos subalternos”, que dê conta da identificação dialética entre história e política e funcione como instrumento de emancipação progressiva das classes populares indoamericanas.

## Referências bibliográficas:

DÁVALOS, Pablo. **YUYARINAKUY**. “Digamos lo que somos, antes que otros nos den diciendo lo que no somos”. Quito: Abya Yala, 2001.

DEPARTMENT of the Army. **Special Forces-Unconventional Warfare**, 2010. Disponível em: <https://nsnbc.files.wordpress.com/2011/10/special-forces-uw-tc-18-01.pdf>.

Acesso em: 5 jun. 2020.

FORGUES, Roland. Mariátegui e a questão negra. In: RUBBO, Deni Alfaro; ADOUE, Silvia (Orgs). **Espectros de Mariátegui na América Latina**. Marília: Lutas Anticapital, 2020, p. 199-218.

GUIMARÃES, Alice S. A emergência das identidades étnicas na Bolívia contemporânea: processos e atores. In: DOMINGUES, José M.; GUIMARÃES, Alice S.; MOTA, Aurea; SILVA, Fabricio P. da (orgs). **A Bolívia no espelho do futuro**. Belo Horizonte: Editora UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2009, p. 75-104.

GUIMARÃES, Cesar; DOMINGUES, José M.; MANEIRO, Maria. Bolívia: história sem fim. In: DOMINGUES, José M.; GUIMARÃES, Alice S.; MOTA, Aurea; SILVA, Fabricio P. da (orgs). **A Bolívia no espelho do futuro**. Belo Horizonte: Editora UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2009, p. 13-26.

KLACHKO, Paula; ARKONADA, Katu. **As lutas populares na América Latina e os governos progressistas**. São Paulo: Expressão Popular, 2017.

KORYBKO, Andrew. **Guerras híbridas: das revoluções coloridas aos golpes**. São Paulo: Expressão Popular, 2018.

LINERA, Álvaro G. **O que é uma revolução?** São Paulo: Expressão Popular, 2018.

LINERA, Álvaro G. **Tensões criativas da revolução**. São Paulo: Expressão Popular, 2019.

MARIÁTEGUI, José Carlos. **Ideología y política**. Lima: Amauta, 1974.

MARIÁTEGUI, José Carlos. **Sete Ensaios de Interpretação da Realidade Peruana**. São Paulo: Expressão Popular; CLACSO, 2010.

MASCARO, Alysson L. **Lawfare: uma introdução**, 2020. Disponível em: <https://aterraerredonda.com.br/lawfare-uma-introducao/>. Acesso em: 13 out. 2020.

NSNBC. **US-Military Logic behind Syrian Insurgency**. The “Special Forces Unconventional Warfare” manual TC 18 01, 2012. Disponível em: <https://nsnbc.wordpress.com/2012/02/15/us-military-logic-behind-syrian-insurgency-the-special-forces-unconventional-warfare-manual-tc-18-01/>. Acesso em: 5 jun. 2020.

PLAN de Gobierno Democrático del Estado Plurinacional, 2006. Disponível em [http://www.llacta.org/organiz/pachakutik/plan\\_de\\_gobierno\\_2006.pdf](http://www.llacta.org/organiz/pachakutik/plan_de_gobierno_2006.pdf). Acesso em: 25 maio 2020.

RUBBO, Deni Alfaro; ADOUE, Silvia (Orgs). **Espectros de Mariátegui na América Latina**. Marília: Lutas Anticapital, 2020.

SOUSA, Adilson A. de; FERRAZ, Cristiano. Movimento indígena no Equador: do movimento étnico para o movimento étnico-popular. **Novos Temas**, n. 14-15, 2016, p. 77-93.

# **Os intelectuais marxistas e o debate sobre a questão racial no Brasil**

---

---

---

# Comunistas e a questão racial no Brasil (1919-1959)

Gabriel dos Santos Rocha<sup>[1]</sup>

## Introdução

A tradição marxista tem contribuições fundamentais na análise e compreensão do processo histórico e no desenvolvimento das ciências humanas. Uma das principais contribuições do marxismo como teoria social é a apreensão da história a partir da relação dialética entre formação social e modos de produção. Neste artigo, trataremos de como a questão racial – o racismo como categoria histórica e social que se vincula e opera no modo de produção capitalista – se tornou objeto de análise para autores brasileiros de orientação marxista, que buscaram interpretar a realidade nacional.

Nosso recorte espacial, temporal e teórico se limitará ao Brasil de 1919 a 1959, e nossa abordagem se limitará à esfera intelectual e militante do PCB, cujo nome era Partido Comunista do Brasil até 1961. Cabe ressaltarmos que outras vertentes e autores marxistas fora desta agremiação foram igualmente importantes e tiveram contribuições fundamentais no pensamento social brasileiro, as quais, porém, não serão objeto de análise neste artigo. Especificamente sobre a questão racial na formação histórica e social do Brasil, podemos destacar a conhecida Escola Paulista de Sociologia, cujos representantes mais conhecidos são Florestan Fernandes, Octávio Ianni e Fernando Henrique Cardoso. Outros autores que muito contribuíram para este debate, desde uma perspectiva marxista, foram Emília Viotti da Costa e Jacob Gorender, este foi quadro do PCB que, no entanto, passou a se dedicar aos estudos sobre a escravidão no processo histórico brasileiro, quando já havia se desligado do partido.

Em um primeiro momento, passaremos rapidamente pelo período que compreende a fundação do *Grupo Comunista Brasileiro Zumbi* (1919) e a primeira década de existência do PCB (anos 1920), quando a questão racial era tema que praticamente passava ao largo dos comunistas brasileiros.

Em um segundo momento abordaremos a entrada do tema na agenda comunista na década de 1930, em um contexto que envolve fatores internos e externos ao ambiente nacional. Neste período, surgem as primeiras intervenções de Edison Carneiro nos debates

---

[1] Doutorando em História Econômica pela Universidade de São Paulo (USP), mestre em História Social e graduado em História pela mesma instituição.

públicos, demonstrando os contornos raciais da dominação de classes no Brasil, além de colocar o negro no centro das análises sobre a formação social brasileira.

Por fim, abordaremos os primeiros anos de militância de Clóvis Moura no PCB, anos 1940, e a elaboração de seu primeiro livro, *Rebeliões da Senzala*, o qual seria publicado em 1959, e se tornaria um clássico na historiografia sobre as insurreições negras e na história da luta de classes no Brasil.

Levantaremos alguns pontos que vinculam a produção intelectual de Edison Carneiro e Clóvis Moura com a esfera comunista na qual ambos estavam inseridos, e apontaremos algumas contribuições dos autores para o pensamento marxista e para as ciências humanas.

### **A questão racial no marxismo: o racismo como processo histórico**

A obra marxiana – ou seja, os próprios textos de Marx e Engels – é erigida na interpretação dos fundamentos do modo de produção capitalista, e ancorada no objetivo de superar este sistema de produção, expansão e acumulação de capitais, em detrimento da subjugação, exploração e miséria dos trabalhadores (maior parcela da população mundial). Podemos definir como tradição marxista a amplitude de pensadores e teorias, do século XIX aos dias de hoje, inspirados em Marx e Engels, que constituem uma vasta gama de escolas e tendências, nem sempre convergentes. Apesar das diferenças e divergências entre essas escolas, cabe ressaltarmos que o pensamento marxiano e marxista é baseado na indissociabilidade entre teoria e prática (mesmo que no escopo do marxismo se encontrem também autores que, por razões diversas, se vinculem mais à teoria do que à prática e vice-versa). Deste modo, o pensamento de Marx, Engels e seus adeptos, busca a unidade entre ciência e revolução, propondo uma ciência vinculada à transformação radical da sociedade (FERNANDES, 2012, p. 25).

Embora Marx e Engels não sejam historiadores, é notável a importância que o conhecimento histórico exerce na obra de ambos. Do mesmo modo, notam-se as contribuições do pensamento marxiano e marxista na formulação da História como conhecimento científico. Marx ressaltou a importância da base econômica no desenvolvimento histórico, verificou a dinâmica de sucessão de sistemas socioeconômicos na qual o antagonismo entre as classes fundamentais é fator decisivo (mesmo não sendo o único). Desempenhou assim, um papel notável na modernização da historiografia (HOBSBAWM, 2013). O pensamento marxista teve enorme contribuição no estabelecimento de disciplinas como a História Econômica, Geografia Econômica, Geografia Humana, Sociologia, entre outras (BARBOSA, 2009).



Assim como a História, a Economia também exerce um papel de grande importância na tradição marxista. No entanto, vale ressaltarmos que Marx e Engels não reduziam os processos históricos e sociais a fenômenos econômicos, como nos mostrou Eric Hobsbawm (2013, p. 226):

Devemos notar, de passagem, que para Marx e Engels o “processo real de produção” não é simplesmente a “produção material da vida em si mesma” mas algo mais amplo. Para empregar a correta formulação de Eric Wolf, é “o conjunto complexo de relações mutuamente dependentes entre natureza, trabalho, trabalho social e organização social”. Deve-se notar portanto que os seres humanos produzem tanto com a mão quanto com a cabeça.

O marxismo enquanto ciência busca entender a realidade, seus movimentos, suas contradições e suas múltiplas determinações – objetivas e subjetivas – com a finalidade de instrumentalizar ações conscientes dos sujeitos sociais (seres humanos) sobre problemas concretos. Isso confere pertinência ao marxismo para analisar os mais distintos fenômenos históricos e sociais, justamente por não se tratar de um método pré-concebido no qual diferentes realidades são moldadas e artificialmente acopladas. Ao contrário, para Marx, é a partir da observação do objeto – situado temporalmente e espacialmente – que o método se desenvolve (MARX, 1974a).

Tendo isso em vista, verifica-se a pertinência do marxismo na análise do racismo como um dos diversos fenômenos que constituem as estruturas históricas do modo de produção capitalista. “O racismo se expressa concretamente como desigualdade política, econômica e jurídica” (ALMEIDA, 2018, p. 39). O racismo, portanto, também é objeto de análise do marxismo. Mesmo que o tema nem sempre tenha recebido a devida atenção, seria incorreto afirmar que o mesmo tenha sido sempre ignorado pelos marxistas.

Marx analisou a complexidade da ordem social global de seu tempo. Como nos mostra Kevin Anderson: “O proletariado de Marx não era apenas branco e europeu: também englobava os trabalhadores negros nos Estados Unidos, bem como os irlandeses, que na época não eram considerados ‘brancos’ para as culturas dominantes na Inglaterra e na América do Norte” (ANDERSON, 2019, p. 36).

Na medida em que o capitalismo se consolidou enquanto sistema global, podemos acrescentar que o proletariado de Marx abrange também os trabalhadores latino-americanos, africanos, asiáticos, oceânicos e seus descendentes dispersos pelo mundo. Para estes a dominação capitalista historicamente vem se utilizando do racismo como instrumento de dominação e espoliação. Em resposta a isso, nas diferentes partes da

periferia do sistema capitalista, surgiram teóricos marxistas que trouxeram contribuições fundamentais para a discussão sobre as relações entre raça, classe e colonialismo como mecanismos do capitalismo. Concomitante a isso, emergiram também movimentos anticoloniais e antirracistas de inspiração marxista que exerceram papel fundamental nos movimentos emancipatórios do Terceiro Mundo.

### **A questão racial para os comunistas brasileiros: primeiros anos (1919-1929)**

Neste tópico faremos breves apontamentos sobre a recepção do marxismo nos primeiros anos do movimento comunista no Brasil, visando compreender a abordagem da questão racial naquele período e nos anos subsequentes.

Diferente do processo ocorrido na Europa ou em outros países latino-americanos, o comunismo no Brasil tem suas origens no anarco-sindicalismo e não na social-democracia e no socialismo. A adesão de anarquistas ao comunismo muito se deve às esperanças que a Revolução Bolchevique de 1917 gerou na classe trabalhadora nas mais distintas partes do mundo (CARONE, 1982).

Dentre as organizações de esquerda que precederam o PCB estava o *Grupo Comunista Brasileiro Zumbi* que, em 1919, reunia intelectuais da imprensa operária situados em São Paulo e Rio de Janeiro, dentre os quais Afonso Schmidt, Astrojildo Pereira, Edgard Leuenroth, Everardo Dias, Gigi Daminiani, Maximiliano Ricardo, Andrade Cadete, Silvio Floreal. Segundo Michel Goulart da Silva, há poucas informações sobre este grupo de vida efêmera, cujas atividades se concentraram na divulgação e defesa dos acontecimentos da Rússia revolucionária, e na denúncia dos desmandos dos governos oligárquicos brasileiros (SILVA, 2017). No entanto, aqui nos interessa a referência ao notável líder palmarino no nome deste grupo de esquerda do qual participaram importantes lideranças pecebistas.

Embora não tenhamos informações mais precisas sobre as atividades do grupo – por sinal, delimitadas no campo da literatura –, acreditamos que a referência a Zumbi esteja associada à história de lutas contra a opressão e por emancipação dos oprimidos que Palmares representou, e não necessariamente uma menção à negritude ou ao recorte étnico-racial na luta de classes, tendo em vista os posicionamentos dos comunistas sobre o tema nos anos 1920, como veremos mais adiante. Talvez possamos dizer o mesmo sobre outra conhecida organização de esquerda a qual fez referência ao grande quilombo do século XVII, que surgiu cinco décadas depois, durante a ditadura militar, no contexto de recrudescimento da repressão: a *Vanguarda Armada Revolucionária Palmares* (1969-1972).

Ainda que referências como estas pudessem eventualmente aparecer em discursos ou textos de boletins, jornais, etc., a questão racial passará a ser discutida em algum nível pelos comunistas brasileiros em meados dos anos 1930. Até aquele período o preconceito e a discriminação racial não eram vistos como problemas sociais que merecessem uma atenção específica. Acreditava-se que o negro era discriminado por ser trabalhador e pobre, e não por sua origem étnico-racial. A questão racial praticamente passou ao largo do PCB na primeira década de sua existência (CHADAREVIAN, 2012). Vale considerarmos que os comunistas também são frutos da sociedade na qual operam e a qual buscam transformar, portanto, carregam consigo as contradições de tal sociedade.

Os homens fazem sua própria história, mas não a fazem como querem; não a fazem sob circunstâncias de sua escolha e sim sob aquelas com que se defrontam diretamente, legadas e transmitidas pelo passado. A tradição de todas as gerações mortas oprime como um pesadelo o cérebro dos vivos (MARX, 1974b, p. 335)

Considerar isso, nos ajuda a evitar anacronismos ao olharmos para o passado: por exemplo, não cobrarmos de sujeitos de uma sociedade recém-saída da escravidão, o entendimento e o posicionamento sobre a questão racial, que se espera de sujeitos do presente, os quais dispõem de todo um acúmulo de debates, reflexões, produção intelectual, lutas do movimento negro e até mesmo implementação de políticas públicas sobre o tema. No entanto, vale ressaltar que tal consciência do processo histórico também impõe o cuidado de não estabelecermos uma relação mecanicista com a história na qual se acredita na inevitabilidade incondicional dos fatos, a qual muitas vezes acaba servindo para justificar eventuais erros ao invés de propor uma reflexão crítica sobre os mesmos.

A visão do PCB sobre a questão racial naquele período, reflete muito a maneira como a própria sociedade brasileira percebia o tema. Com exceção dos negros organizados em torno da Imprensa Negra, dos clubes sociais e associações culturais que, desde o século XIX, denunciavam o preconceito e a discriminação racial do negro nas várias esferas da vida social, a questão racial no Brasil até a década de 1930, quando não era ignorada, era tratada sobretudo na chave do pensamento eugenista, que tinha o branco europeu como geneticamente superior, e considerava negros, indígenas e mestiços inferiores. Ideia esta defendida nos institutos de pesquisas pelos intelectuais que buscaram interpretar a realidade brasileira entre 1870 e 1930 (SCHWARCZ, 1993).

Autores de primeira linha como Euclides da Cunha, Sílvio Romero, Nina Rodrigues e Oliveira Vianna absorveram essas teses pseudocientíficas [eugenistas] e adotaram posições racistas na abordagem dos problemas nacionais. Eles e ainda outros consideravam que o segmento negro da nação brasileira trazia desvantagem grave ao esforço de desenvolvimento nacional. Condenavam, por isso, a mestiçagem, na qual percebiam fatores de degenerescência. Euclides da Cunha, o portentoso escritor de *Os Sertões*, pretendeu que o vigor admirável dos sertanejos decorria da ausência de mestiçagem com os negros, ao contrário dos enfermiços habitantes do litoral. Nina Rodrigues, maranhense radicado na Bahia, foi eminente especialista da medicina legal e pioneiro dos estudos antropológicos sobre a população de ascendência africana. Não obstante ser ele próprio mestiço, portador de reconhecível herança genética africana, Nina Rodrigues julgava os negros uma raça inferior e condenava a mestiçagem. Como solução para o Brasil, pregou o estabelecimento da segregação dos negros, conforme o modelo dos Estados Unidos, e o “branqueamento” da população (GORENDER, 2000, p. 56-57)

No que pese o PCB não estivesse imune ao racismo da sociedade brasileira, vale dizer que o Partido não defendia em sua linha oficial a eugenia ou a suposta superioridade racial do branco, o que, por si só, não impedia que o racismo fosse eventualmente reproduzido em suas fileiras (VIANNA, 2015).

Se a eugenia não foi influente na linha oficial do PCB, o mesmo não podemos dizer da ideologia da mestiçagem, que em alguma medida aproximava os comunistas brasileiros da primeira metade do século XX do pensamento de Gilberto Freyre, com algumas exceções como veremos mais adiante. A ideia de que o Brasil era um país mestiço onde as diferentes etnias conviviam em harmonia influenciou o olhar dos comunistas sobre a questão racial, levando o Partido a não enxergar o racismo como um problema brasileiro, como foi registrado em conferência organizada pela *Internacional Comunista* em 1929.

Em 1929 realiza-se em Buenos Aires a I Conferência Comunista Latino-Americana, organizada pela IC. Na abertura da seção sobre o problema racial, que foi presidida por um delegado brasileiro, é feita uma extensa análise resumindo a situação demográfica, social e econômica de indígenas e negros na América Latina. De acordo com esta visão, que reproduz em linhas gerais o argumento de Mariátegui (2002 [1928]), o problema racial estaria associado ao sistema feudal que dominava as relações de produção. Os delegados brasileiros, por sua vez, apontam para o elevado grau de mestiçagem e da tendência

de branqueamento da população brasileira, além do importante número de não brancos ocupando cargos importantes na burguesia. Razões que os levam a concluir que não há preconceito racial no Brasil, e que o problema do negro seria de classe, e não de raça (CHADAREVIAN, 2012, p. 260).

Naquela ocasião, os comunistas afirmavam que o PCB deveria combater o preconceito de cor no momento em que ele aparecesse, porém, acreditavam que tal fato raramente se manifestava no Brasil, portanto, julgavam ser desnecessária a organização de campanhas reivindicativas com palavras de ordem especificamente para a questão racial. Acreditavam também que com o fim da entrada em massa de africanos no país, desde a segunda metade do século XIX, e com a miscigenação, produziam-se aqui tipos cada vez mais claros (CHADAREVIAN, 2012, p. 260-261).

### **Aliança contra o fascismo: a questão racial na agenda comunista (1930-1945)**

Este olhar do PCB sobre a questão racial contrariava as proposições da própria *Internacional Comunista* que ao longo da década de 1920 conclamava os comunistas de diferentes países a se unirem aos “grupos minoritários” na luta contra as opressões dos grupos hegemônicos, inclusive, chegando a propor, com base no princípio da autodeterminação, a organização de Estados autônomos pelos próprios grupos oprimidos em alguns casos, como chegou a ser proposto para os negros nos EUA, África do Sul e, até mesmo, no Brasil. Quanto a isso, desde 1923, ou seja, um ano após sua fundação, o PCB recebia da IC pedidos de informações e convites para participar de debates sobre a questão racial (LIMA, 2015).

As lideranças pecebistas apontavam a presença de negros em suas fileiras como prova de que não havia racismo no partido. Nas eleições de 1929, o PCB lançou a candidatura de Minervino Oliveira (operário, comunista e negro) para a presidência da república através da frente única denominada *Bloco Operário e Camponês* (BOC). A grande incidência de miscigenação na população era tomada, por si só, como contraprova do racismo. Até 1929, os comunistas brasileiros negaram a existência de preconceito e discriminação racial sistemática no Brasil (LIMA, 2015). No entanto, este olhar passou por alterações ao longo da história do partido. O racismo passou a ser debatido pelos pecebistas em um primeiro momento a partir da situação dos indígenas:

Assim, em relatório enviado à Internacional Comunista por ocasião do VI Congresso (1928), nota-se que é dado um maior destaque às difíceis situações a que estavam submetidos os índios. Os negros, por sua vez, segundo esta análise, representariam uma minoria de menos de 10% da população, que

era composta, em sua maioria, por mestiços. O que não significa que não se tivesse consciência, já à época, do lugar privilegiado que tinha o branco na sociedade brasileira. Mas não há menção ao racismo como o fenômeno na base desta predominância branca no topo da pirâmide social brasileira. Pelo contrário. Segundo relatos, os delegados do Brasil presentes no VI Congresso teriam negado “categoricamente o problema das raças” em seu país (SECCIÓN SURAMERICANA DE LA INTERNACIONAL COMUNISTA, 1929, p. 301 *apud*: CHADAREVIAN, 2012, p. 260).

Na década de 1930 se verifica a inflexão no olhar do PCB sobre as relações étnico-raciais.

É possível identificar duas fases distintas no tratamento dado pelo PCB à questão racial. Na primeira delas, entre 1922 e 1933, nota-se um profundo desinteresse pelo tema, e, ainda que se possa destacar uma visão crítica da questão indígena, as análises do partido tendiam a minimizar o racismo como um problema de relevo da nação brasileira. A partir de 1934, ocorre uma visível inflexão na linha teórica do PCB, que passa a criticar duramente a condição de negros e indígenas na sociedade brasileira” (CHADAREVIAN, 2012, p. 257).

Tal inflexão se relaciona a fatores conjunturais nacionais e questões da agenda do movimento comunista internacional nos anos 1930. No âmbito nacional, o crescimento de um movimento negro organizado pressionou a mudança de orientação do partido sobre o problema do preconceito e da discriminação racial (CHADAREVIAN, 2012). A fundação da *Frente Negra Brasileira* (FNB) não apenas chamou a atenção dos comunistas para o problema da exclusão social dos negros como, de alguma forma, os incentivou a buscar mais adesões as suas fileiras junto à população negra. A *Aliança Nacional Libertadora* (ANL), frente ampla contra o fascismo, encabeçada pelos comunistas nos serve de exemplo.

A ANL precisa utilizar o mais possível, no momento atual, a grande vontade de luta dos negros, despertada pela guerra imperialista contra a Abissínia. Para isso devem ser enviados os maiores esforços e empregados todos os métodos e recursos [...] Nos lugares onde houver organizações negras, chamá-las à frente com a ANL contra a guerra, o imperialismo e contra o fascismo pela defesa dos interesses específicos dos negros em cada localidade [...] Nas localidades e principalmente nas capitais nas quais não existem organizações negras como a Frente Negra, os aliancistas devem imediatamente tomar iniciativa de sua organização sem fazer questão de programas radicais, nem de imediata adesão formal a ANL (ANL *apud*: LIMA, 2015, p. 207-208)

Ao conclamar a população negra a juntar-se à Frente Ampla contra o fascismo, curiosamente, a ANL chegou a ter a adesão de Isaltino Veiga dos Santos, um dos líderes da FNB, organização cujas lideranças tinham orientação conservadora e um nível de aproximação com a *Aliança Integralista Brasileira* (AIB), inimiga interna da ANL (DOMINGUES, 2007).

No âmbito internacional, na oposição e no combate ao nazifascismo, os comunistas denunciaram a relação intrínseca entre imperialismo/colonialismo, fascismo e racismo. Este discurso de associação direta entre fascismo e racismo também era usado para atrair a adesão de negros aos partidos comunistas. Os versos do poeta negro e comunista Solano Trindade, no poema “Convocação”, reforçam que o combate ao fascismo estava na ordem do dia:

Contra o fascismo,  
Marchemos, camaradas,  
Soframos nesta noite  
Pro grande amanhecer,  
É mais belo o sol,  
Depois das enxurradas,  
Partamos para frente,  
Partamos, camaradas!  
Contra o fascismo,  
Marchemos, camaradas,  
Vamos libertar  
O trabalhador,  
Das terras que ficaram  
Ao nazismo escravizadas,  
Portanto para frente,  
Partamos, camaradas! (TRINDADE, 2008)

Na ocasião da Guerra Ítalo-Etíope, houve uma ampla condenação internacional dos comunistas à invasão da Itália na Etiópia. No Brasil, o repúdio à invasão italiana teve à frente a Juventude Comunista na Bahia “perfazendo o discurso reiterado pelos comunistas negros ao redor do globo” (LIMA, 2015, p. 207).

Em relação ao enfrentamento da questão racial no Brasil entre os comunistas, talvez o período de vigência da Frente Popular tenha sido o de maior fertilidade mesmo que envolto de paroxismos. Foi entre a ascensão de Adolf Hitler na Alemanha e o fim da Segunda Guerra Mundial que se realizaram os

Congressos Afro-Brasileiros, que Graciliano Ramos traduziu “Up from Slavery: An Autobiography”, de Booker T. Washington, e que a Frente Negra Brasileira e a Frente Negra Socialista alcançaram visibilidade pública. Foi também o ponto alto da rarefeita e curta aproximação entre comunistas norte-americanos (dentre eles alguns negros) e brasileiros (LIMA, 2015, p. 196).

Diferente da referência já mencionada em 1919 com o *Grupo Comunista Brasileiro Zumbi*, nos anos 1930 a imagem do Quilombo de Palmares e de seu principal líder, sem deixar de ser associada a luta dos trabalhadores contra a opressão e por emancipação, passará também a ser vinculada de maneira mais destacada à luta da população negra, como nos mostra o seguinte trecho do *Manifesto da Aliança Nacional Libertadora*:

Com a Aliança estarão todos os homens de cor do Brasil, os herdeiros das tradições gloriosas das Palmares, porque só a ampla democracia, de um governo realmente popular, será capaz de acabar para sempre com todos os privilégios de raça, de cor ou de nacionalidade, e de dar aos pretos no Brasil a imensa perspectiva da liberdade e igualdade, livre de quaisquer preconceitos reacionários, pela qual lutam com denodo há mais de três séculos (PRESTES, 1982 [1935]).

### **Contribuições de Edison Carneiro (1930-1947)**

Nota-se que no Brasil, a questão racial entrou na agenda dos comunistas com a política de Frente Ampla contra o fascismo. Neste contexto, na década de 1930, os comunistas buscaram ocupar espaços públicos de debate sobre a questão racial criticando a capacidade pífia de integração do negro pela sociedade burguesa (LIMA, 2015). Neste contexto se insere a atuação de Edison Carneiro (1912-1972), militante do PCB, negro, já naquela década iniciaria uma produção intelectual com importantes contribuições sobre a participação negra no processo histórico brasileiro.

A tática de ocupar espaços públicos de debate se verifica na participação de intelectuais pecebistas no I Congresso Afro-Brasileiro, organizado por Gilberto Freyre e Ulysses Pernambucano, em Recife, no ano de 1934. O evento reuniu tanto estudiosos de assuntos relacionados às matrizes africanas no Brasil, quanto ialorixás e babalorixás, cozinheiros, trabalhadores de engenho, pescadores, etc.



Os organizadores do Congresso tinham o objetivo de debater os temas na perspectiva culturalista à qual se filiavam, buscando superar as teses eugenistas, apesar da homenagem prestada a Nina Rodrigues na abertura do evento, e de algumas teses ainda versarem sobre o tema racial por uma perspectiva “médica”. Os culturalistas buscavam enfatizar os valores africanos legados às culturas populares brasileiras, na maioria das vezes ressaltando o que entendiam ser aspectos positivos da mestiçagem. No entanto, pretendia-se manter uma determinada “isenção política” nas abordagens: tratava-se de afirmar as contribuições africanas para a cultura brasileira, no entanto, sem denunciar os problemas de caráter econômico e social.

Porém, registrou-se a presença de pelo menos três militantes do PCB que fizeram intervenções no Congresso: Aydano do Couto Ferraz, Edison Carneiro e Jorge Amado. Aruã Silva de Lima notou algum nível de alinhamento dos três comunistas baianos com as proposições da Internacional Comunista para a questão racial naquela época. Neste sentido, sobressaiu-se a vinculação entre o racismo, o imperialismo e o nazifascismo, ressaltando-se também o caráter classista da opressão racial.

A característica classista da exploração e opressão racial fez parte do argumento de Carneiro, de Jorge Amado e de outros comunistas. Mas isso não é o marcador fundamental. O acoplamento do imperialismo enquanto processo complicador da questão racial terminou assumindo uma posição de prevalência na hierarquia de causas do fenômeno racista. Em meados de 1930, na elaboração dos baianos comunistas, o nazifascismo se apresentava como um recrudescimento do imperialismo o qual teria sido gestado pela evolução do capitalismo. Nessa narrativa, a inferioridade negra, reproduzida e divulgada pelo racismo, serviria como elemento justificador da entrada europeia na África e na Ásia; seria essa suposta inferioridade original que promoveria os motivos para a supressão dos direitos de autodeterminação dos povos sob o jugo do imperialismo (LIMA, 2015, p. 209).

Destacamos a tese apresentada por Edison Carneiro no *I Congresso Afro-Brasileiro*, a qual segundo Pedro Chadarevian pode ser considerada “a primeira análise marxista da questão negra no Brasil” (CHADAREVIAN, 2012, p. 265). Carneiro abre seu discurso afirmando que a abolição da escravidão foi feita para resolver o problema do branco, e não do negro. O autor considera que às vésperas daquele fato, o escravismo já havia declinado enquanto sistema produtivo e já não atendia às demandas do incipiente capitalismo que aqui vinha se instalando. Desenvolve este argumento demonstrando a necessidade do trabalho assalariado para a realização da mais-valia absoluta para o capitalista:

O processo histórico de transformação da sociedade semifeudal do Brasil em sociedade capitalista, que se traduziu, primeiro na demagogia abolicionista, depois na consciência, por parte dos próprios senhores de escravos, da necessidade do trabalho assalariado, que produz a mais-valia absoluta, e onde a exploração do trabalhador pode ser levada ao extremo, – veio mudar somente a forma de exploração. [...] o negro se viu forçado a sofrer as flutuações do mercado, onde ia à procura de comprador para a sua única mercadoria de que podia dispor, – a sua força de trabalho. Numa palavra, o negro se proletarizou (CARNEIRO, 1988 [1934], p. 237)

O autor segue denunciando que o advento da sociedade burguesa manteve e se valeu da exploração do negro, o qual passou da condição de escravizado para proletário. Considera também que a Lei conferiu uma igualdade abstrata entre todos os brasileiros que, no entanto, não se verificou na prática.

Livre no texto da constituição burguesa de 1891, e reconhecido abstratamente como igual a todos perante a Lei (a Lei com letra maiúscula, que representava unicamente os inconfessáveis interesses político-econômicos da nova classe dominante, e em cuja elaboração não tomara parte), o negro só teve – como, aliás, os proletários índios e brancos, – o direito, reconhecido a muito por Fourier, de *morrer de fome*, quando a anarquia da produção capitalista se fizesse sentir nas crises periódicas de superprodução. [...] Entregue a si mesmo, dono de uma “liberdade” fictícia, ganhando mal, vestindo mal, alimentando-se mal, bancando o joguete dos acontecimentos econômicos, embrutecendo-se num trabalho de dez horas diárias em condições anti-higiênicas, sofrendo a opressão racial dos homens brancos (dos senhores do capital) e o desprezo dos próprios proletários brancos, que a burguesia pondo em prática o velho conselho de “dividir para reinar”, insuflava, – o negro viveu ao deus-dará (CARNEIRO, 1988 [1934], p. 238)

Naquela altura o PCB em alguma medida já vinha reconhecendo que se, por um lado, o negro compunha a maior parte do proletariado, por outro, estava praticamente ausente das classes capitalistas. Em relação ao que o PCB apregoava até então, Edison Carneiro trouxe avanços e novas contribuições para o debate da questão racial, na medida em que: 1) reconheceu e enfatizou que além de quase ausente na classe proprietária dos meios de produção, entre o proletariado o negro estava majoritariamente situado nas condições mais degradantes 2) considerou também que além de super explorado e discriminado

pelo burguês branco, o trabalhador negro também era discriminado pelos brancos de sua própria classe. Desse modo, Carneiro estabeleceu uma relação entre raça e classe, na qual uma categoria não se dilui na outra, ambas operam juntas, sendo o racismo uma opressão que se soma à opressão econômica dos trabalhadores negros, conferindo a eles desvantagens ainda maiores quando comparados aos brancos.

No mesmo artigo, Edison Carneiro ainda denuncia a perseguição e criminalização dos candomblés, tema ao qual viria a se dedicar ao longo de sua trajetória intelectual com uma ampla e profícua produção. O autor defende o caráter histórico de resistência das religiões e de outras formas de sociabilidade e cultura de matrizes africanas, estabelecendo assim, uma relação entre cultura popular e resistência às opressões das classes dominantes e do Estado: uma expressão da luta de classes no âmbito da cultura.

Se muita coisa do negro entrou na nossa formação social, na nossa vida, nos nossos costumes, foi, quase sempre, contra a vontade do senhor branco, apesar do senhor branco. O negro tem sido, e continua sendo, um ser à parte, quase um bicho que as Prefeituras consentem apenas passear pelas ruas e trabalhar para o branco. E nada mais (CARNEIRO, 1988 [1934], p. 238).

Apesar de ainda reproduzir de maneira um tanto difusa, uma ideia de suposta superioridade cultural europeia em relação às culturas africanas e indígenas, Carneiro defende que essas culturas são formadoras da sociedade brasileira, e combate categoricamente a ideia de superioridade racial dos brancos, rompendo com os postulados eugenistas de distinções raciais.

Carneiro enumera alguns problemas sociais que assolam a população brasileira, sobretudo a parcela negra, tais como o pauperismo, moradias precárias, analfabetismo, carência de uma estrutura de saúde pública, entre outros. Atribui tais problemas ao sistema econômico de dominação burguesa e apresenta como solução efetiva a superação do capitalismo. Ressalta uma crescente adesão de negros às fileiras do PCB, e conclama a população negra a se juntar a agremiação. O autor conclui que a sociedade burguesa não tinha como oferecer uma solução efetiva para o problema do racismo. A solução partiria de uma revolução que emancipasse toda a humanidade.

Os negros conscientes, que se adaptaram, bem ou mal, à superestrutura política da sociedade brasileira, sabem perfeitamente que os seus interesses imediatos e futuros não são em nada diversos dos do proletariado em geral e desejam, além da instrução, da alimentação suficiente e do melhoramento

das condições de trabalho, o reconhecimento dos seus direitos – como de todas as raças oprimidas do país, – a colaboração, no mesmo pé de igualdade, com o branco na obra de reconstrução econômico-política do Brasil.

Os negros começam a tomar papel ativo na conquista desse objetivo. Sabe-se que o negro tem fornecido um grande contingente para as fileiras do Partido Comunista do Brasil.

Com efeito, esta tarefa, na realidade tão simples, não cabe nos quadros da sociedade burguesa, atualmente dominante no Brasil. Somente a sociedade comunista, que reconhece às raças oprimidas até mesmo o direito de se organizarem em Estado independente, conseguirá realiza-la, abolindo a propriedade privada e acabando, de uma vez por todas com a exploração do homem pelo homem (CARNEIRO, 1988 [1934], p. 240-241)

A participação de Edison Carneiro no I Congresso Afro-Brasileiro registra não apenas sua militância pecebista, como também, o início de sua carreira como destacado cientista social que conferiu centralidade à participação negra no processo histórico brasileiro. Sua extensa obra situa-se principalmente no campo da antropologia e da etnologia, como uma produção na qual se destacam as matrizes africanas no âmbito religioso e na cultura popular. Ainda na década de 1930, publicou *Religiões Negras* (1936) e *Negros Bantos* (1937). O autor também foi responsável por organizar, junto com Aydano do Couto Ferraz, o II Congresso Afro-Brasileiro ocorrido em Salvador, Bahia, em 1937, que também contou com a presença de Jorge Amado, seguindo a agenda comunista de intervenção nos debates públicos.

O II Congresso seguiu o enfrentamento às ideias eugenistas de superioridade racial, diferente do primeiro, nenhuma das teses apresentadas versavam sobre o tema do ponto de vista da “medicina”. A pauta da liberdade religiosa e dos direitos de culto para as religiões de matriz africana esteve no centro do II Congresso, resultando na criação da *União das Seitas Afro-Brasileiras da Bahia*. Tema que voltaria a aparecer anos depois na participação dos comunistas no Congresso Nacional. Jorge Amado, na condição de deputado federal do PCB, apresentou a emenda 3.218 que inseriu na Constituição de 1946 a liberdade de culto religioso.

Outra importante contribuição de Edison Carneiro para o debate sobre o negro no processo histórico brasileiro é o livro *O Quilombo dos Palmares*, publicado pela primeira vez no México com o título *Guerra de los Palmares*, em 1946, na coleção *Tierra Firme* da editora *Fondo de Cultura Económico*. O livro havia sido concluído em 1944, porém,

só pôde ser publicado no Brasil em 1947 após o fim do Estado Novo, devido ao sentido político que a luta de Palmares contra a opressão colonial representava. Aqui o grande quilombo histórico é tomado como expressão da luta de classes tendo os negros rebeldes como protagonistas.

Os Palmares constituíram-se no “inimigo de portas adentro” de que falava um documento contemporâneo, de tal maneira que o governador Fernão Coutinho podia escrever ao rei (1671): “Não está menos perigoso este Estado com o atrevimento deste negros do que esteve com os holandeses, porque os moradores, nas suas mesmas casa, e engenhos, têm os inimigos que os podem conquistar...”

O quilombo era um constante chamamento, um estímulo, uma bandeira para os negros escravos das vizinhanças – um constante apelo à rebelião, à fuga para o mato, à luta pela liberdade. As guerras nos Palmares e as façanhas dos quilombolas assumiram caráter de lenda, alguma coisa que ultrapassava os limites da força e do engenho humanos. Os negros de fora do quilombo consideravam “imortal” o chefe Zumbi – a flama da resistência contra as incursões dos brancos (CARNEIRO, 2011, p. 7)

A primeira edição brasileira de *O Quilombo dos Palmares* é carregada de referências da filiação do autor com o comunismo. O livro, publicado pela editora *Brasiliense*, teve como editor Caio Prado Júnior, reconhecido historiador marxista e companheiro de partido do autor. O trabalho foi dedicado a Manuel Diegues Júnior e ao fundador e dirigente histórico do PCB, Astrojildo Pereira, o qual em 1º. de maio de 1929 reconheceu o caráter classista da luta dos palmarinos nas páginas de *A Classe Operária* nas quais exaltou a figura épica de Zumbi como sendo nosso “Spartacus Negro” (OLIVEIRA, 2011, p. XVIII). Em seção intitulada “Bibliografia Útil”, Carneiro recomenda e elogia os estudos do alagoano Alfredo Brandão, tio materno do líder pecebista Octávio Brandão, de quem o autor também era amigo.

Para além destas informações sobre a rede social do autor na época em que o livro foi lançado, não temos a dimensão de sua recepção ou de sua influência na esfera da intelectualidade comunista. No entanto, sabemos que Caio Prado Júnior o recomendou para o jovem Clóvis Moura, quando este fazia seus estudos que resultaria no clássico *Rebeliões da Senzala*, como veremos mais adiante. Mas é fato que *Quilombo de Palmares* foi pioneiro em conceber uma sociologia própria dos quilombos no Brasil (GOMES, 2011), e tornou-se referência para os estudos sobre aquela que foi uma das mais destacadas comunidades quilombolas de nossa história.

**Rebeliões da Senzala de Clóvis Moura (1949-1959)**

Assim como Edison Carneiro, Clóvis Moura igualmente foi um importante intelectual, marxista, negro, formado na esfera do PCB, que se dedicou amplamente a estudar a participação negra no processo histórico brasileiro, e também analisou o caráter racista da sociedade de classes no Brasil. Suas proposições aliaram o combate ao racismo à luta pelo socialismo.

Moura nasceu em Amarante no Piauí em 10 de junho de 1925 e faleceu em São Paulo no dia 23 de dezembro de 2003. Passou parte da infância e juventude em Natal, Rio Grande do Norte, na década de 1930, quando em 1935 ocorreu um levante comunista naquela cidade<sup>[2]</sup>, fato que chamou sua atenção e contribuiu para sua adesão à esquerda (FREIRE, 2000). Em 1941, mudou-se com sua família para Salvador, Bahia, onde se engajou em movimentos antifascistas e aproximou-se do PCB. Em 1942, mudou-se para Juazeiro, Bahia, mas manteve correspondência com a intelectualidade e a militância que conhecera na capital daquele estado, através da qual integrou-se à Associação Brasileira de Escritores (ABDE). Filiou-se ao PCB por volta de 1945 (MESQUITA, 2002).

Cabe aqui destacarmos que Clóvis Moura cerrou fileiras no PCB em um contexto bastante emblemático. Foi justamente na Bahia que a agremiação manteve-se como importante polo de resistência ao Estado Novo, e exerceu papel fundamental no processo de lutas por democratização.

Com o fracasso do levante comunista de novembro de 1935, a consequente prisão de milhares de militantes da ANL, e a implantação da ditadura do Estado Novo (1937-1945) por Getúlio Vargas, o PCB praticamente desaparece da cena nacional por um período de dez anos. Uma importante exceção é a atividade registrada no Nordeste do país, com a criação, por iniciativa comunista, das Ligas Camponesas, em 1940, bem como a atuação da chamada “célula baiana” durante a ditadura. E é justamente com lideranças comunistas formadas na Bahia – como Jacob Gorender, Diógenes Arruda, Carlos Marighella, Elias Chaves Neto, Rui Facó e Jorge Amado – que o PCB volta à ativa no pós-guerra e dá início a sua fase mais produtiva, tanto em termos políticos, quanto teóricos, ao tornar-se, por fim, um “partido de massa” (CHADAREVIAN, 2012, p. 267).

---

[2] Tal fato fez parte de uma tentativa de derrubada do governo Vargas por parte de militares comunistas em nome da Aliança Nacional Libertadora. Entre 23 e 27 de novembro de 1935, ocorreram levantes em Natal (RN), Recife (PE) e Rio de Janeiro (RJ).

Ter aderido ao comunismo na Bahia também pode ter sido favorável para as escolhas intelectuais e militantes de Clóvis Moura, visto que, por sinal, o debate sobre a questão racial entre a esquerda naquele estado vinha avançando desde os anos 1930, a exemplo da atuação de Edison Carneiro, Jorge Amado, Aydano do Couto Ferraz na cena cultural e política, da realização do II Congresso Afro-Brasileiro, da luta pela liberdade de culto para as religiões de matrizes africanas (LIMA, 2015). Vale lembrarmos que a Bahia tem uma grande concentração populacional negra e, como em todo o país, as desigualdades sociais são carregadas de marcadores étnico-raciais. Ou seja, pensar os problemas das massas, impunha em alguma medida o debate sobre a questão racial.

Contudo, no período em que Moura viveu na Bahia, verifica-se, além de sua adesão ao marxismo e ao comunismo, seu crescente interesse pelos estudos sobre os negros na história do Brasil, como mostram suas correspondências com intelectuais como Donald Pierson, Emílio Willems, Arthur Ramos, Edison Carneiro, Caio Prado Jr, Jorge Amado, entre outros. Foi nos anos 1940, em meio às atividades políticas e culturais comunistas, vivendo em Juazeiro (BA), que Clóvis Moura iniciou seus estudos que resultaria no clássico *Rebeliões da Senzala*, o qual por dificuldades em conseguir aceitação no mercado editorial, só viria a público em 1959 (MESQUITA, 2002; OLIVEIRA, 2009). Caio Prado Júnior foi uma das pessoas a quem o autor recorreu: em um primeiro momento pedindo indicações de bibliografia e fontes para a realização do projeto; em um segundo momento em uma tentativa frustrada de publicar o livro.

Em carta datada de 8 de março de 1949, em resposta a Clóvis Moura, Caio Prado Júnior afirmou que providenciaria a remessa de um exemplar da segunda edição de seu *História Econômica do Brasil* (logo que fosse publicada), e o *Quilombo dos Palmares* de Edison Carneiro, o qual, como vimos, teve a primeira edição nacional pela *Brasiliense* em 1947, e foi editado pelo próprio Caio Prado Júnior. Observamos aqui um diálogo sobre produção intelectual envolvendo três militantes do PCB (dois interlocutores e um citado), que nos mostra o ambiente intelectual no qual Moura estava inserido, e no qual foi concebido *Rebeliões da Senzala*.

Embora a carta tenha um tom cordato e atencioso, Caio Prado Júnior supunha que Clóvis Moura não encontraria fontes ao seu alcance, em Juazeiro (BA), para o pretendido estudo sobre as insurreições negras no Brasil, e assim, o aconselhou a buscar outro tema, que julgava ser mais viável:

Não pretendo com isso desanimá-lo. Mas pelo contrário, sentido pela sua carta uma grande ânsia de criação e produção intelectual, contribuir para que não se perca e desoriente essa sua qualidade. Ao propor-se um assunto para estudo, um intelectual não deve ir buscá-lo no seu íntimo, trabalhar como

que de dentro para fora. O caminho a seguir é o inverso: é procurar inspiração no mundo ou no meio que o rodeia. Vejamos o caso concreto do assunto que V. escolheu: as revoltas de escravos no Brasil. V. vive numa região onde a escravidão nunca teve grande papel. Acrescente-se a isso o fato de não encontrar a seu alcance fontes informativas convenientes, e a conclusão se impõe: para realizar seu trabalho, V. terá que desenvolver um esforço descomunal, e ele não alcançará com certeza o nível que V. aspira.

[...] No entanto, não faltam à sua volta assuntos de maior interesse em que não somente V. se sentiria à vontade, como ainda estaria em condições de trazer contribuição apreciável para as nossas letras. Sua situação é no coração de uma das mais características regiões brasileiras, aliás duplamente interessante: como sertão e como ribeirinha de uma das grandes artérias históricas do Brasil. [...] Basta-lhe pegar a pena e contar com toda simplicidade o que V. observa a sua volta, e estará fornecendo a todos quantos se interessam pelas coisas brasileiras, informações preciosas (PRADO JÚNIOR, 1949).

A carta também expressa o tom político da conversa entre dois comunistas, e versa sobre a importância do conhecimento no processo de transformação social (o papel revolucionário da ciência). Caio Prado Júnior afirma que o comunista deve ser um intelectual militante, comprometido com a solução dos grandes problemas humanos. Sem citar Marx, reproduz a Tese 11 contra Feuerbach<sup>[3]</sup>.

Há uma coisa a mais, contudo, que não pode faltar se V. deseja produzir algo que perdure. É o espírito que anima seu esforço. Objetive alguma coisa, vise uma finalidade. A ciência pela ciência, como a arte pela arte, não existem senão em diletantes que raramente vão além da torre de marfim em que se encerram. Pela sua carta, vejo que V. tem consciência política, e compreende portanto que seu trabalho intelectual deve estar a serviço de uma causa. E se V. é realmente comunista, como afirma, essa causa já está traçada. Empregue seu esforço de escritor, de um lado, para resolver os grandes problemas humanos da miséria e da exploração do homem pelo homem; e para isso, comece com os problemas, a miséria e a exploração que V. encontrará aí à sua volta com a mesma abundância que em outro lugar qualquer do mundo capitalista. E de outro lado, difunda seus conhecimentos, sua cultura, sua consciência política, pelo povo oprimido e explorado, que se sente e sofre essa opressão e exploração, ainda não sabe, em tantos casos, como lutar contra elas. É essa sua missão, e é nesse caminho que V. poderá realizar alguma coisa (IBIDEM).

[3] “Os filósofos apenas interpretaram o mundo de diferentes maneiras; porém, o que importa é transformá-lo” (MARX, 2007, p. 539).



A história nos demonstra que Clóvis Moura estava em pleno acordo com Caio Prado Júnior no que se refere ao papel do intelectual militante, porém, estava em desacordo em relação às orientações para o estudo que pretendia fazer naquela ocasião, e felizmente não seguiu o conselho de mudar o tema de pesquisa. Manteve-se obstinado em seu objetivo inicial: estudar os quilombos, guerrilhas e insurreições negras.

Outra evidência da sociabilidade partidária na qual o autor de *Rebeliões da Senzala* estava inserido aparece neste mesmo ano, 1949, no contato com Edison Carneiro, através de outro amigo da esfera pecebista e da ABDE, Darwin Brandão.

Sobre seu assunto de negros, devo lhe informar que já tomei algumas providências, inclusive escrevendo para o Edison Carneiro que poderá nos orientar bastante nas pesquisas. Aliás, se quiser se dirigir a ele diretamente poderá fazê-lo. Endereço: Pereira Guimarães 11, apt. 201 – Leblon – Rio. O Edison é um sujeito muito bom e por certo terá prazer em trocar opiniões com você (BRANDÃO, 1949).

Naquela ocasião, como foi demonstrado, Edison Carneiro vivia no Rio de Janeiro. Brandão também situava-se naquele estado, e em outra correspondência a Clóvis, indicou o jornal *Quilombo*, editado por Abdias Nascimento.

Estou providenciando o envio de algumas revistas e suplementos para você. Há um jornal, editado no Rio, que talvez lhe interesse: *Quilombo*. O editor é o Abdias Nascimento e o jornal ocupa-se, exclusivamente de assuntos relacionados com os negros. Fui nomeado seu agente na Bahia e vou lhe enviar uns números e pedindo, desde já, alguma colaboração (BRANDÃO, 1949).

Clóvis Moura não atendeu ao pedido de Brandão de colaboração com o jornal editado por Abdias Nascimento. Mas seguiu a recomendação do amigo na carta anterior e entrou em contato com Edison Carneiro. Por sinal, o contato entre ambos não foi imediato, a carta que supomos ser a primeira de Carneiro em resposta a Moura é datada em 17 de setembro de 1951. Ainda que o contato não tenha sido de pronto, foi importante para o autor de *Rebeliões da Senzala* devido ao interesse em comum de ambos nos estudos sobre o negro. Vale ressaltarmos que Carneiro naquela altura já era veterano nos estudos pelos quais Moura se interessava, e já possuía importante obra, a qual é referenciada em diferentes trabalhos de Clóvis Moura. Na referida carta, Carneiro elogia a pesquisa de Moura e faz algumas recomendações de fontes e bibliografias.

Considero extremamente importante a sua pesquisa e, ao menos neste caso, não creio essencial a parte sobre os líderes. Em geral as informações sobre os chefes e elementos de destaque nas revoltas negras são sumárias e, quando encontramos nomes, já nos podemos considerar felizes. Se você teve a pachorra de ler meu trabalho sobre o Palmares, terá visto como são deficientes as informações sobre o Zumbi, que ocupou as atenções gerais durante tanto tempo. Quanto mais os chefes das pequenas revoltas baianas! O necessário é ligar e encadear essas revoltas no tempo e no espaço e relacioná-las com os acontecimentos gerais da Bahia. Espero que você me comunique o plano do trabalho. Talvez assim possa lhe ajudar com mais segurança.

Como não tinha a possibilidade de remexer os papéis do Arquivo para estudar as insurreições malês mais de perto, não sei de outras fontes além do Nina. Uma coisa, entretanto, desejo dizer. O motivo religioso mascarou, certamente, os motivos econômicos desses levantes, mas espero que você não subestime, por isso, a sua importância.

[...] Não sei se você estudará todos os tipos de revolta na Bahia ou somente as insurreições malês. Usou, entre outros, o Livro Velho do Tombo, as Atas da Câmara da Bahia, as “Memórias históricas” de Accioly? As indicações não são muitas, mas ilustram bem o panorama geral. Depois da invasão holandesa, houve uns quilombos no Rio Vermelho e no vale do Paraguaçu. Nas insurreições malês, creio que a de 1826, aparece o quilombo do Urubu, em Pirajá, descoberto e destruído acaso. Braz do Amaral cita um documento sobre o quilombo do Orobó. E agora, quanto ao Dandaró, veja o Nina (CARNEIRO, 1951)

Não tivemos acesso à carta antes enviada a Carneiro por Moura. No entanto, a resposta de Edison Carneiro nos leva a supor que Clóvis Moura buscava informações sobre a revolta dos malês, uma das insurreições por ele abordada em *Rebeliões da Senzala*. Nota-se uma preocupação de Moura em obter nomes de lideranças que participaram do movimento. Carneiro menciona as dificuldades em obter tais nomes, e recomenda que seu interlocutor se preocupe em contextualizar os fatos no tempo e espaço, situando-os na cadeia de acontecimentos gerais. Outro aspecto que chama a atenção é a preocupação com uma abordagem materialista sobre a revolta dos malês quando Edison Carneiro menciona que houve motivos econômicos para além dos motivos religiosos, embora, estes não devam ser desconsiderados.

No ano seguinte a essa correspondência, em 1952, com o texto finalizado para uma primeira edição, Clóvis Moura tentou, porém, sem sucesso, publicar *Rebeliões da Senzala* pela editora *Brasiliense*, como nos mostra a carta de Caio Prado Júnior.

O que você apresenta e traz para o melhor conhecimento de nossa história, já é muito, e representa por certo um ponto de partida, que nos faltava, para a sistematização e compreensão geral de um assunto de considerável importância para nossa historiografia, que são as lutas de classe entre escravos e senhores. Aceite por isso minhas felicitações.

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 a obras extra-programa. Estamos concentrados exclusivamente, por motivos de ordem comercial e financeira de que infelizmente não podemos nos 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 não tivesse pressa. Não conheço suas disposições a respeito, e deixo por isso o assunto a seu critério (PRADO JÚNIOR, 1952).

O livro só veio a público sete anos depois daquela carta, em 1959, através da pequena editora independente, *Edições Zumbi*. Tratava-se de uma empresa com poucos recursos financeiros fundada em 1957 por três militantes comunistas, Elvio Eligio Romero, Maria Antonietta Dias de Moraes e Emiliano Daspett, na cidade de São Paulo, localizada na Rua Barão de Tatuí, nº 214, Vila Buarque.

A *Edições Zumbi* publicava obras que se alinhavam aos posicionamentos políticos de seus fundadores, dentre as quais, *Os 10 dias que abalaram o mundo* e *México Rebelde* de John Reed, *A Locomotiva* de Afonso Schmidt, *Sierra Maestra* de Armando Gimenez. Segundo o historiador Gustavo Orsolon de Souza, Emiliano e Elvio eram paraguaios e haviam lutado contra a ditadura do General Higino Morinigo em 1947. A editora não possuía funcionários, os três sócios fundadores cuidavam de todas as funções, chegaram a publicar 16 títulos, todos com apenas uma edição. Três anos após sua fundação a *Edições Zumbi* encerrou suas atividades por problemas financeiros (SOUZA, 2013, p. 72-73).

### **A importância de *Rebeliões da Senzala***

*Rebeliões da Senzala*, primeiro livro de Clóvis Moura, inaugurou uma nova abordagem sobre a história da luta de classes no Brasil, conferindo centralidade e teor político às insurreições negras dos períodos Colonial e Imperial, trazendo assim, contribuições fundamentais para os debates sobre o tema na historiografia e na sociologia. Embora,

outros autores tenham tratado anteriormente as rebeliões negras e os quilombos do ponto de vista da luta de classes, a exemplo de Aderbal Jurema (1935), Alfredo Brandão (1934) e o próprio Edison Carneiro, Moura elevou o tema com análises sistemáticas do conjunto das insurreições negras em diferentes períodos e regiões do Brasil, além de ressaltar a participação negra em movimentos como a Conjuração Baiana, a Sabinada, a Balaiada, a Praieira, o movimento abolicionista, etc.

O autor considera que os conflitos entre escravizados e escravocratas não foram episódicos, ao contrário, foram sistemáticos e constantes, expressões do antagonismo entre estas duas classes fundamentais do sistema escravista. Deste modo, relaciona a dimensão social das insurreições negras com as estruturas econômicas e sociais do sistema escravista. Para Moura, os quilombos, as insurreições e diferentes expressões da rebeldia negra devem ser levados em consideração para melhor compreendermos a estrutura e a dinâmica das relações de produção escravistas e sua formação social correspondente.

O dinamismo da sociedade brasileira, visto do ângulo de devir, teve a grande contribuição do quilombola, dos escravos que se marginalizavam do processo produtivo e se incorporavam às forças negativas do sistema. Desta forma, o escravo fugido ou ativamente rebelde desempenhava um papel que lhe escapava completamente, mas que funcionava como fator de dinamização da sociedade. As formas 'extralegais' ou 'patológicas' de comportamento do escravo, segundo a sociologia acadêmica, serviram para impulsionar a sociedade brasileira em direção a um estágio superior de organização do trabalho. O quilombola era o elemento que, como sujeito do próprio regime escravocrata, negava-o materialmente e socialmente, solapando o tipo de trabalho que existia e dinamizava a estratificação social existente (MOURA, 2014, p. 397-398).

Com *Rebeliões da Senzala*, Moura se inseriu nos debates historiográficos e sociológicos sobre o Brasil, fazendo uma revisão crítica do que vinha sendo produzido até então. Combateu as ideias eugenistas e o racismo pseudocientífico de autores como Nina Rodrigues, Euclides da Cunha e Oliveira Vianna, e superou o culturalismo de autores como Arthur Ramos e Gilberto Freyre que analisavam a interação social entre os diferentes grupos étnicos formadores do Brasil na chave de processos aculturativos e assimilacionistas (FARIAS, 2019). Às teses eugenistas e culturalistas, Moura se contrapôs com o materialismo histórico e dialético, inclusive quando tais teses em alguma medida foram reproduzidas por autores marxistas, como foi o caso de Caio Prado Júnior que

afirmava uma suposta superioridade cultural europeia em relação aos africanos e indígenas (PRADO JÚNIOR, 1957). Mesmo que Caio Prado Júnior tenha exercido forte influência nas formulações historiográficas de Moura, verificamos aqui uma apropriação crítica e não uma reprodução acrítica de um autor pelo outro.

Ao dar centralidade para a rebeldia dos escravizados, e a ela atribuir significado político, Clóvis Moura também foi pioneiro em mostrar o negro escravizado como agente social e protagonista na luta por emancipação, fato que o caracteriza como um intelectual da práxis negra (OLIVEIRA, 2009). No bojo da contradição entre escravocrata e escravizado, este último era a força de trabalho decisiva na produção da vida material e social, que, porém, tornava-se progressivamente o agente de negação da economia escravista na medida em que lutava para emancipar-se (MOURA, 2014).

Neste ponto, as formulações de Clóvis Moura divergem dos estudos da chamada *Escola Paulista de Sociologia* produzidos nos anos 1950 e 1960 que ao abordarem o passado escravista praticamente desconsideravam a agência do escravizado, o qual era visto apenas em sua dimensão de mercadoria e *capital fixo*, ignorando que era também *sujeito produtivo*<sup>[4]</sup>.

Apesar da pouca repercussão da primeira edição de *Rebeliões da Senzala* – o livro ganharia reconhecimento público com a segunda edição de 1972 –, em carta de 17 de abril de 1962, Nelson Werneck Sodré, importante historiador marxista, militar e vinculado ao PCB, elogiou o trabalho de Clóvis Moura e o incentivou a reedit -lo:

Em primeiro lugar, seu livro: li-o com proveito e agrado; usei-o em meus trabalhos e, ainda recentemente, na Formação Histórica do Brasil, que a Brasiliense vai lançar agora em maio. [...] Seu trabalho   pioneiro; considero por escrever a história das rebeliões brasileiras, e   uma grande história. Há quem sustente não haver, no Brasil, tradição de luta camponesa. Tenho d vidas. Parece-me ao contrário, que há falta de história das lutas camponesas. Que parece a você? O seu livro está emprestado por mim a um estudioso na matéria, como fonte indispensável no assunto. Tenho tal livro em alta conta, portanto. Penso que merece uma reedição, com as correções de forma a que você se refere. Se mexer também no fundo não será mau; mas não   indispensável. Acrescente as partes que está elaborando, e fará um grande trabalho. [...] Tenho emprestado o seu livro a várias pessoas, a estudantes de história inclusive, e todos lhe afirmam as qualidades. E não lhe estou escrevendo isto por gentileza, creia. Não   dos meus hábitos o elogio gratuito (SODRÉ, 1962).

[4] Jacob Gorender compartilha da mesma visão que Clóvis Moura a esse respeito em *O Escravismo Colonial*, no qual considera que o escravizado não vende sua força de trabalho, ele próprio é submetido à condi o de mercadoria. Porém, é ele também o produtor de mercadorias no sistema escravista, logo, é sujeito da produ o.

Nelson Werneck Sodré não apenas citou *Rebeliões da Senzala* em seu *Formação Histórica do Brasil* (1962), como o inseriu em sua antologia *O que se deve ler para conhecer o Brasil*.

## Conclusões

Fizemos um breve percurso em um período da história do pensamento marxista no Brasil, no âmbito do comunismo especificamente, com o objetivo de levantar alguns aspectos em torno da relação entre comunistas brasileiros e a questão étnico-racial. Nosso objetivo não foi elaborar um estudo aprofundado sobre o tema, mas, a partir de pesquisas já realizadas, citadas ao longo do texto, sintetizar alguns pontos que entendemos ser importantes para visualizarmos o debate sobre raça e classe entre os comunistas brasileiros em um período que compreende basicamente as quatro primeiras décadas de existência do PCB.

Os estudos de Aruã Silva de Lima e Pedro Chadarevian nos mostram que nos primeiros dez anos do PCB o tema do preconceito e da discriminação racial era quase ignorado pelos intelectuais do partido que, em geral, viam o problema do racismo como casos isolados, e não como fator de ordem sistêmica e estrutural. Lima e Chadarevian nos mostram que tal visão vai sofrendo uma inflexão nos anos 1930 a partir de fatos relacionados a conjuntura internacional e nacional, dentre os quais: 1) os apelos que a *Internacional Comunista* vinha fazendo para sua seção brasileira no sentido de reconhecer e agir sobre os problemas em torno da questão étnico-racial; 2) a política de formação de frentes amplas contra o fascismo que impunha aos comunistas uma abertura para demandas que antes estavam fora de suas agendas, a fim de ampliar a capilaridade social do partido; 3) a emergência de um movimento negro organizado em âmbito nacional, cuja expressão mais proeminente foi a *Frente Negra Brasileira* que, por sinal, contribuiu para que os comunistas brasileiros passassem a olhar com mais atenção para o tema.

Neste período de inflexão com alguma inserção da questão racial na agenda comunista, nos anos 1930, destaca-se nos debates públicos a atuação de Edison Carneiro, intelectual comunista negro com um discurso no qual a vinculação entre raça e classe se torna mais evidente em sua interpretação sobre as questões sociais. A partir daquele momento, Carneiro iniciou uma intensa e produtiva atividade intelectual centrada na análise da participação negra no processo histórico brasileiro, cuja obra continua sendo referência para muitos pesquisadores.

Na década seguinte, 1940, Clóvis Moura ingressou nas fileiras comunistas e, assim como Carneiro, iniciou suas atividades intelectuais em busca de uma interpretação do processo histórico brasileiro a partir das lutas dos escravizados contra a opressão escravista. Moura conferiu sentido político para as rebeliões negras do Brasil colonial e imperial, e viu o motor da história no antagonismo entre escravizado e escravocrata, as duas classes fundamentais daquele sistema. Deste modo, ampliou o recorte temporal da luta de classes no Brasil para o período do escravismo colonial.

A partir de algumas evidências demonstramos o vínculo das obras de Edison Carneiro e Clóvis Moura com a esfera intelectual comunista da qual ambos fizeram parte. Entendemos que tal contextualização pode lançar luz sobre as escolhas desses autores no que tange aos temas, fontes, procedimentos de pesquisa e produção.

Nosso recorte temporal partiu de uma abordagem simbólica da figura de Zumbi dos Palmares, o *Grupo Comunista Brasileiro Zumbi*, para elaborações teóricas e históricas, de orientação marxista, sobre o mesmo e as rebeliões negras, exemplificadas nas obras de Edison Carneiro e Clóvis Moura. Ambos autores têm importantes contribuições para o pensamento marxista e para as ciências humanas ao apreenderem a relação entre as categorias de raça e classe nas estruturas econômicas, sociais, culturais e políticas do processo histórico brasileiro. Ambos demonstraram o caráter racista da dominação de classes no Brasil.

### Referências bibliográficas e fontes:

ALMEIDA, Sílvio. **O que é racismo estrutural?** Belo Horizonte (MG): Letramento, 2018.

ANDERSON, Kevin B.. **Marx nas margens: nacionalismo, etnia e sociedades não ocidentais.** São Paulo: Boitempo, 2019

BARBOSA, Wilson do Nascimento. O Lugar da História Econômica entre as Ciências Sociais, **Revista de Economia Política e História Econômica**, nº 18, pp. 125-172, agosto de 2009.

BRANDÃO, Darwin. **Carta a Clóvis Moura** 28/08/1949. CEDEM-UNESP. Fundo Clóvis Moura, Caixa 1, Correspondência recebida.

BRANDÃO, Darwin. **Carta a Clóvis Moura**, 08/05/1949. CEDEM-UNESP. Fundo Clóvis Moura, Caixa 1, Correspondência recebida.

BRANDÃO, Alfredo. Os negros na história de Alagoas, in: **Estudos Afro-Brasileiros: trabalhos apresentados ao 1º Congresso Afro-Brasileiro realizado no Recife, em 1934**, pp. 55-91. Recife: Fundação Joaquim Nabuco: Editora Massangana, [1934] 1988.

CARNEIRO, Edison. **O Quilombo dos Palmares**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

CARNEIRO, Edison. Situação do Negro No Brasil, in: **Estudos Afro-Brasileiros: trabalhos apresentados ao 1º Congresso Afro-Brasileiro realizado no Recife, em 1934**, pp. 237-241. Recife: Fundação Joaquim Nabuco: Editora Massangana, [1934] 1988.

CARNEIRO, Edison. **Religiões Negras e Negros Bantos**, 3ª edição. São Paulo: Civilização Brasileira, 1991.

CARNEIRO, Edison. **Carta a Clóvis Moura**, 17/09/1951. CEDEM-UNESP. Fundo Clóvis Moura, Caixa 1, Correspondência recebida.

CARONE, Edgard, **O PCB (1922-1943)**, vol. I. São Paulo: DIFEL, 1982.

CHADAREVIAN, Pedro. Raça, classe e revolução no Partido Comunista Brasileiro (1922-1964). **Política & Sociedade**, Florianópolis, Volume 11 - Nº 20, pp. 255-283, abril de 2012..

DOMINGUES, Petrônio. Constantemente derrubo lágrimas: o drama de uma liderança negra no cárcere do governo Vargas. **Topoi**, pp. 146-171, jan./jun. de 2007.

FARIAS, Márcio. Clóvis Moura e o Brasil. São Paulo: Editora Dandara, 2019.

FERNANDES, Florestan. **Marx, Engels, Lenin: a história em processo**. São Paulo: Expressão Popular, 2012.

FREIRE, Alípio. Apresentação, in: MOURA, Clóvis. **Sociologia Política da Guerra Camponesa de Canudos: da destruição do Belo Monte ao aparecimento do MST**, pp. 11-15. São Paulo: Expressão Popular, 2000.

GOMES, Flávio dos Santos. (2011). A diáspora africana nos quilombos: o estudo clássico de Edison Carneiro, in: CARNEIRO, Edison. **O Quilombo dos Palmares**, pp. XI-XV. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

GORENDER, Jacob. **Brasil em Preto & Branco: o passado escravista que não passou**. São Paulo: Editora SENAC, 2000.



HOBSBAWM, Eric. **Sobre História**. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

JUREMA, Aderbal. **Insurreições negras no Brasil**. Recife: Mozart, 1935.

LIMA, Aruã Silva. **Comunismo contra o racismo: autodeterminação e vieses de integração de classe no Brasil e nos Estados Unidos (1919-1939)**. 251 folhas. Dissertação de Mestrado – História Social, São Paulo: USP, 2015.

MARX, Karl. **A ideologia alemã**. São Paulo: Boitempo, 2007.

MARX, Karl. Introdução [à Crítica da Economia Política], in: **Manuscritos Econômico-Filosóficos e outros textos escolhidos**, pp. 109-131. São Paulo: Abril Cultural, 1974a

MARX, Karl. “O 18 Brumário de Luís Bonaparte”, in: **Manuscritos Econômico-Filosóficos e outros textos escolhidos**, pp. 329-410. São Paulo: Abril Cultural, 1974b.

MESQUITA, Érika. **Clóvis Moura: uma visão crítica da história social brasileira**. Dissertação de mestrado – Sociologia, São Paulo: UNICAMP, 2002.

MOURA, Clóvis. **Rebeliões da Senzala: quilombos, insurreições e guerrilhas**. 5ª ed. São Paulo: Anita Garibaldi / Fundação Maurício Grabois, 2014.

OLIVEIRA, Fábio Nogueira. **Clóvis Moura e a sociologia da práxis negra**. Dissertação de mestrado – Sociologia e Direito. Niterói: UFF, 2009.

OLIVEIRA, Waldir Freitas de (2011). Apresentação à 4ª edição [1988], in: CARNEIRO, Edison. **O Quilombo dos Palmares**, pp. XVII-XXXI. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

PRADO JÚNIOR, Caio. **Formação do Brasil Contemporâneo**, 5ª edição. São Paulo: Brasiliense, 1957.

PRADO JÚNIOR, Caio. **Carta a Clóvis Moura**, 12/07/1952. CEDEM-UNESP. Fundo Clóvis Moura, Caixa 1, Correspondência recebida.

PRADO JÚNIOR, Caio. **Carta a Clóvis Moura**, 08/03/1949. CEDEM-UNESP. Fundo Clóvis Moura, Caixa 1, Correspondência recebida.

PRESTES, Luiz Carlos. Aliança Nacional Libertadora [06 de Julho de 1935], in: CARONE, Edgard, **O PCB (1922-1943)**, vol. I, pp.172-181. São Paulo: DIFEL, 1982.

SCHWARCZ, L. M. (1993). **O espetáculo das raças**. São Paulo: Companhia das Letras.

SOUZA, Gustavo Orsolon de. “**Rebeliões na Senzala**”: diálogos, memória e legado de um intelectual brasileiro. Dissertação de mestrado – História. Rio de Janeiro: UFRRJ, 2013.

SILVA, Michel Goulart. Socialismo e Revolução nas páginas do Clarté. **Tempos Históricos**, Volume 21, pp. 52-73, 2º semestre de 2017.

SODRÉ, Nelson Werneck, **O que se deve ler para conhecer o Brasil**. 7ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

SODRÉ, Nelson Werneck, **Formação Histórica do Brasil**. 10ª edição, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

SODRÉ, Nelson Werneck, **Carta a Clóvis Moura**, 17/04/1962. CEDEM-UNESP. Fundo Clóvis Moura, Caixa 2, Correspondência recebida.

TRINDADE, Solano. **O Poeta do Povo**. São Paulo: Ediouro: Editora Segmento Farma, 2008.

VIANNA, Marly de A. G., **Os primeiros anos do PCB e a Internacional Comunista**. In: **VIII Colóquio Internacional Marx e Engels**, Campinas/SP, 2015.

# Florestan Fernandes e a sociedade de classes por uma perspectiva racializada<sup>[1]</sup>

*Daniele Cordeiro Motta<sup>[2]</sup>*

## **Introdução:**

Florestan Fernandes é considerado um dos grandes nomes da Sociologia brasileira. Ao longo de sua vida, escreveu sobre diversos temas. Destacaremos nesse texto o debate acerca da questão racial, refletindo sobre as mudanças e permanências que a transição da ordem senhorial e escravocrata para a ordem capitalista acarretou para a formação do regime de classes.

A leitura que Florestan faz acerca desse processo é fundamental para a compreensão da manutenção da raça como forma de classificação e estratificação. Nosso objetivo nesse texto é entender a transição da mão de obra escravizada para a mão de obra “livre” e assalariada segundo o pensamento de Florestan Fernandes, a partir da seguinte pergunta: quais marcas o sistema escravocrata deixou para a sociedade de classes?

Esse artigo começará com a contextualização do debate racial, especificamente sobre a análise do autor da integração do negro na sociedade de classes, que rompeu com a visão da democracia racial. Em seguida traremos a leitura do autor sobre a transição para o trabalho assalariado, mostrando como os aspectos raciais interferiram na sociedade de classes. A problemática racial marcou a reflexão sociológica de Florestan Fernandes, por isso apresentar sua leitura sobre a transformação capitalista a partir da herança escravocrata é parte fundamental do entendimento de sua obra.

O autor, conforme percebe o andamento da Revolução Burguesa no Brasil, sobretudo quando é instaurada a ditadura militar no Brasil (em 1964), frustrou as suas esperanças nas possibilidades de um desenvolvimento capitalista democrático e nacional. É a partir da intensa relação com o contexto que Florestan elabora as suas concepções e entende que existe na sociedade brasileira uma dinâmica de desenvolvimento que não vai romper com os aspectos do passado. É nessa interação entre texto e contexto que precisamos entender o pensamento do Florestan sobre a relação entre raça e classe.

---

[1] Esse artigo foi escrito originalmente para compor o presente dossiê. No entanto foi publicado anteriormente no livro: PIZETA, Adelar et al. (org.). Florestan Fernandes: ideias para combate. São Paulo: Expressão Popular, 2021. No entanto, este texto sofreu algumas pequenas mudanças, que não alteraram o seu conteúdo.

[2] Doutora em Ciências Sociais pela Unicamp, professora substituta da Universidade Estadual Paulista (UNESP), Campus de Rio Claro. Vinculada ao Departamento de Educação. [daniele\\_motta@hotmail.com](mailto:daniele_motta@hotmail.com)

No momento em que escreveu “A Integração do Negro na Sociedade de Classes”, apontou para os diferentes obstáculos enfrentados pelos negros na sociedade brasileira. Dessa forma, indicou para as necessidades de políticas públicas que concorressem para a correção de tais obstáculos. O autor parecia acreditar que, a partir da criação de políticas específicas, fosse possível alterar a condição de marginalidade de amplos setores da população negra. No entanto, anos depois, ao fazer a sua análise da Revolução Burguesa no Brasil (em 1975) e perceber o movimento histórico do capitalismo brasileiro, essa crença foi superada. Isso porque ao perceber a revolução burguesa como uma contrarrevolução preventiva, coloca a segregação social e racial como algo que essa modalidade de capitalismo prescindia, e não enxerga mais possibilidade de superação pela via reformista. Por isso, a problemática da questão racial é condição para pensarmos a possibilidades da Revolução Brasileira.

### **A democracia racial como um mito**

A questão racial surgiu como uma problemática de estudos para Florestan a partir de um convite feito por Roger Bastide para participar da pesquisa da UNESCO (Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura) sobre o preconceito racial no Brasil<sup>[3]</sup>. Essa investigação se iniciou nos anos 1950, marcou a perspectiva de Florestan sobre a interpretação do desenvolvimento do capitalismo no Brasil e, conseqüentemente, da sociedade de classes, que passaria a ser pensada pelo autor a partir da herança deixada pela escravidão negra. Foi a partir da coleta de dados feita para tal pesquisa que Florestan elaborou a sua principal obra sobre a questão: “integração do negro na sociedade de classes” defendida no ano de 1964, para concorrer a professor titular na cadeira de Sociologia I da Universidade de São Paulo (USP), e publicada em 1965. “A Integração do Negro na Sociedade de Classes” representou um marco na sociologia brasileira, pois avançou no pensamento sociológico sobre a questão racial, rompendo com a reflexão sociológica precedente (BASTOS, 2002). Sua concepção alterou o diagnóstico da situação social da população negra hegemônico até aquele momento.

Antes da investigação e das teses elaboradas por Florestan, havia a predominância da leitura de Gilberto Freyre sobre o debate racial no Brasil. Partindo das/de suas análises das relações íntimas que ocorriam na esfera da família patriarcal procurou entender

---

[3] Diferentes intelectuais fizeram essa investigação em diversos estados do Brasil. Roger Bastide foi o responsável pela pesquisa em São Paulo e convidou Florestan Fernandes para integrá-la. O resultado da pesquisa saiu na publicação de Roger Bastide e Florestan Fernandes – “Negros e brancos em São Paulo” foi publicado em 1955 pela Editora Anhembi.

os elementos formadores da sociedade brasileira e defendia haver uma interação harmônica entre as diferentes “raças” no Brasil. Para ele, o “negro” tanto quanto o “branco” foi colonizador do país. Segundo Freyre, o fato das mudanças sociais no Brasil ocorrerem sem uma ruptura com as estruturas anteriores seria um indicativo de uma convivência harmônica dos diferentes atores sociais, o que caracterizaria a democracia étnica<sup>[4]</sup> (MOTTA, 2012). A leitura de Florestan se diferencia da reflexão de Gilberto Freyre pela perspectiva analítica; pois deslocou o debate sobre o “negro” do campo da cultura para o campo da organização social (BASTOS, 1991). Analisada sob esse prisma, Florestan relacionou a questão racial com a nacional, e mesmo percebendo as especificidades da questão racial, não a tratou de forma autônoma, segundo Florestan é

na atuação dos seres humanos – e não na cultura – é que residem, pois, os fatores explicativos dos fenômenos sociais. (...) as diferenças culturais são representativas das condições de existência social em sociedade de classes; mas, é a organização social destas que determina a função das diferenças culturais. (FERNANDES, 1971 [1960], p. 82)

Essa nova perspectiva analítica marcou o debate sobre o negro no Brasil e apontou para um novo diagnóstico da situação social, revelando o “mito da democracia racial”<sup>[5]</sup> (FERNANDES, 2008a [1965]). A tese do “mito da democracia racial” foi difundida não só por Florestan, mas pelos seus orientandos<sup>[6]</sup>, rompendo com as teses que sustentavam haver um relacionamento democrático entre as diferentes etnias, negando a existência do preconceito racial. Segundo Bastos (2002),

a crítica dirige-se diretamente à obra de Gilberto Freyre. Vários estudiosos desse autor apontam para o fato da expressão não figurar em seus livros, constatando, assim, uma “atribuição” de Florestan que não corresponderia à posição daquele autor. Na verdade, aparece na obra de Gilberto inúmeras vezes a expressão “democracia étnica” associada à ideia de democracia

[4] Para uma análise completa sobre a obra de Gilberto Freyre Cf. Bastos 2006.

[5] A ideia da democracia racial foi usada pela primeira vez na década de 1940 por Arthur Ramos. Nesse mesmo período Roger Bastide também fazia uso da expressão. A ideia presente na democracia racial indicava que no Brasil não havia preconceito e discriminação por conta da cor, ou seja, que o valor e o mérito pessoal não estariam subordinados ao grupo racial a que pertencia. A gênese da ideia de que o padrão de relacionamento racial no Brasil era democrático é sustentada pela obra de Gilberto Freyre (MOTTA, 2012, p. 18).

[6] Octavio Ianni: *As metamorfoses do escravo* (1962), *Raças e classes sociais no Brasil* (1966); e Fernando Henrique Cardoso: *Capitalismo e escravidão no Brasil meridional* (1962). Juntos Ianni e Cardoso ainda escreveram *Cor e mobilidade social em Florianópolis* (1960).

social. O fato de Florestan retomar o termo “racial” substituindo “étnico” tem embutida uma crítica a uma sociologia aparentemente esvaziada de conteúdo político. Absorvendo a argumentação dos movimentos negros que retomam politicamente a expressão “raça” como forma de conscientização sobre a situação social vivida pelos seus membros” (BASTOS, 2002, p. 193).

É importante situar que, ainda que o resultado que o autor tenha chegado sobre o mito da democracia racial caiba para pensarmos as relações raciais no Brasil como um todo, o seu lugar de análise foi a cidade de São Paulo. Durante a pesquisa (na década de 1950) fez entrevistas com a população negra e militantes dos movimentos negros da cidade, que foram os responsáveis para atentar para o Florestan que a democracia racial não existia.

A denúncia da democracia racial como um mito transformou a direção da análise social e dos caminhos políticos a serem enfrentados para a resolução da desigualdade racial no Brasil. Sua pesquisa sobre a população negra foi importante para as suas análises posteriores sobre o capitalismo, pois foi refletindo sobre as possibilidades e dificuldades de integração da população negra nas instituições sociais modernas que a problemática racial foi tratada como parte essencial da questão democrática, do próprio desenvolvimento capitalista.

Florestan (2008a, 2008b [1965]) entende a democracia racial como uma técnica de dominação política, que tem o intuito de: 1) manter intocável a situação das raças e classes dominantes; 2) jogar para a população negra os problemas de cunho social, dissimulando a questão (que é um problema estrutural da sociedade) como uma incapacidade ou uma irresponsabilidade individual o motivo dos dramas sociais dos negros; 3) isentar a população branca de sua responsabilidade com a situação social<sup>[7]</sup>; 4) criar uma consciência falsa da realidade racial brasileira, que tem consequências até os dias de hoje. Entendemos que é impossível olhar para a análise que Florestan faz sobre o processo de desenvolvimento do capitalismo brasileiro, sem articulá-la com a perspectiva racial, já que “raça é uma formação social que não pode ser negligenciada na estratégia da luta de classes” (FERNANDES, 2017 [1988], p. 86).

[7] Hoje já existem estudos que tratam dessa questão, chamando a identidade racial branca de branquitude. Segundo SCHUCMAM (2012, p. 23), “a branquitude é entendida como uma posição em que sujeitos que ocupam esta posição foram sistematicamente privilegiados no que diz respeito ao acesso a recursos materiais e simbólicos, gerados inicialmente pelo colonialismo e pelo imperialismo, e que se mantêm e são preservados na contemporaneidade. Portanto, para se entender a branquitude é importante entender de que forma se constroem as estruturas de poder concretas em que as desigualdades raciais se ancoram”.

## A escravidão como marca da sociedade de classes

Para Florestan Fernandes, o Brasil se desenvolve sem romper totalmente com as estruturas do passado, e essa reflexão ganha força com o olhar para a situação social da população negra. O autor desenvolve uma leitura sobre o capitalismo brasileiro (entendendo-o como dependente), a partir de uma dupla articulação, combinando dois pilares de sustentação: 1) a relação com o capital externo e o desenvolvimento de uma economia que não rompe com a exploração de fora para dentro e caracteriza a dependência do Brasil; 2) a desigualdade interna, os problemas associados a mescla de elementos “arcaicos” e “modernos” na estruturação da sociedade brasileira, que é fundamental para a manutenção do cálculo capitalista dependente. A reflexão sobre a herança escravista na análise da sociedade de classes é um dos elementos que explicam o porquê de o desenvolvimento capitalista brasileiro perpetuar as relações “tradicionais”, que se explicitam pelo padrão de relação racial. Para o autor, o processo de transformação urbano industrial no Brasil ocorreu a partir do impulso do crescimento econômico europeu, com a transferência de suas práticas e instituições de forma pronta e acabada, sem haver um processo de adaptação da população brasileira (sobretudo da população negra, ex-escravizada) a tais práticas, não houve uma construção moral e social anterior à chegada das relações e práticas capitalistas/competitivas.

Em consequência, a ordem social competitiva não desponta como a expressão do equilíbrio instável de diferentes camadas sociais e políticas como “fenômeno legal”. Todavia não aceita como “fenômeno social” e, muito menos, como “fenômeno político”. Os que são excluídos do privilegiamento econômico, sociocultural e político também são excluídos do “valimento social” e do “valimento político”. Os excluídos são necessários para a existência do estilo de “dominação burguesa”, que se monta dessa maneira (FERNANDES, 1975 [1972], p. 92).

O processo de formação do regime de classes e do mercado de trabalho no Brasil deve ser entendido junto ao processo de integração dos ex-escravizados no regime capitalista que ascendia. Florestan articula sua reflexão tendo como base a mudança na organização social do trabalho e destaca que para entender a formação da sociedade de classes é necessário olhar para a teoria da acumulação capitalista (ancorada na colonização e escravidão), a teoria da mercantilização do trabalho e as contradições entre as forças produtivas e as formas de organização da produção (FERNANDES, 2008c [1968]). Nesse texto, nosso foco é explicitar a leitura sobre a mercantilização do trabalho, porque

entendemos que esse é um dos pontos centrais para a percepção da relação entre raça e classe, já que a transição do trabalho escravizado para o trabalho assalariado coloca em evidência as permanências da desigualdade das relações raciais.

Um primeiro ponto importante de se situar da leitura é a abolição, que marcou o momento da transformação na organização social do trabalho, mas não eliminou a estrutura social da sociedade escravocrata e senhorial, mas sua ordem jurídica; e perpetuou os privilégios e a concentração de poder nas mãos dos setores dominantes da “raça branca”.

Com a emergência do trabalho livre, as relações sociais passaram a ser regidas pelo *ethos* da competição, que conduziria à procura de trabalho. Para o autor, houve a exclusão sofrida por negros e negras no mercado de trabalho em formação, e analisa essa questão a partir da ausência de socialização da população negra para as condições urbano industriais em ascensão. A ausência de socialização é elemento central para pensarmos as dificuldades de integração da população negra e a formação de uma classe de trabalhadores(as) assalariados(as), que deveriam ser disciplinados(as) para essa nova forma de organização do trabalho. Em qualquer que seja a forma de organização social a população necessita de educação para se adequar ao modelo de sociedade vigente, às suas normas, valores, códigos e instituições sociais. Para a integração numa determinada sociedade é necessária a socialização de acordo com normas e padrões sociais e culturais estabelecidos. O importante é entender que a população negra, quando se transformaram os valores e a organização da sociedade brasileira, não teve as oportunidades necessárias para a sua integração social no “mundo dos brancos”.<sup>[8]</sup>

Ao analisar a competição no mercado de trabalho o autor ainda destacou uma diferença entre os possíveis vendedores da força de trabalho no Brasil: os negros, ex-escravizados, e os imigrantes, já que após a abolição houve também um incremento nos números da imigração. Se, por um lado, a população negra não teve nenhum amparo oficial, por outro, o imigrante estrangeiro absorveu as atenções e os recursos, e a entrada maciça de imigrantes foi uma política sustentada pelo Estado brasileiro<sup>[9]</sup>. Como não houve um processo de ressocialização da população negra para que se inserissem no mercado de trabalho, não foram criadas as condições sociais, econômicas, políticas, culturais e mesmo psicológicas de integração. Para que possamos apreender esse

[8] A integração do negro é vista a partir das perspectivas de inserção na ordem capitalista pensando a inserção no mundo branco, ocidental, cristão e capitalista.

[9] O estímulo oficial à imigração é importante para revelar a dificuldade que o ex-escravizado encontrou para a integração à nova lógica de trabalho. Segundo Florestan, “embora o estrangeiro não tenha literalmente, ‘tomado o lugar do negro’, este não suportou as condições de competição com o imigrante, criadas pelo trabalho livre e pela expansão da economia capitalista” (FERNANDES, 2008a, p. 155). É importante destacar que a entrada maciça de imigrantes brancos também está associada à ideologia do branqueamento da sociedade brasileira.



processo de transformação (fundamental para a compreensão histórica das classes) é importante analisarmos também os critérios de avaliação e classificação social apoiados na ideia da “inferioridade da ‘raça’ negra”. Do ponto de vista dos setores subalternos, principalmente se a referência for a população negra, ex-agente do trabalho escravizado, a transformação na organização social do trabalho revelou uma mudança apenas de caráter formal, pois “A universalização do trabalho livre foi separada das reparações aos ex-agentes do trabalho servil e do destino que cumpria dar à sua força de trabalho” (FERNANDES, 2008a, p. 56).

Esse entendimento é fundamental para a análise do desenvolvimento do capitalismo no Brasil, já que não permitirá a competição em igualdades de condições.

Dessa forma, a dificuldade de integração dos ex-escravizados nas relações sociais capitalistas será um elemento essencial para o entendimento da sociedade de classes que se constituiu no Brasil e a perpetuação das condições desiguais na organização social. É a partir da questão do negro, da constatação de sua integração limitada ou precária nas “novas” estruturas que se desenvolviam que Florestan percebe a desigualdade. (MOTTA, 2012, p. 60).

O processo de transformação de uma sociedade com o trabalho escravizado para uma sociedade marcada pelo trabalho assalariado foi, portanto, um processo de exclusão da população negra ex-escravizada, que vivenciou as mudanças a partir da pauperização, do racismo, da falta de acesso à moradia, à educação, à saúde e muitas vezes ao trabalho assalariado. Florestan vai apontar para a tendência de a população negra ocupar trabalhos marginais ou acessórios do sistema de produção capitalista<sup>[10]</sup>.

É interessante perceber que a dificuldade de competição apontada por Florestan Fernandes aparece tanto para as classes dominantes quanto para as classes populares. Para ele, a burguesia brasileira não criou condições para competir com as burguesias dos países centrais, que têm níveis e técnicas de produção mais avançados. Com relação às classes populares, a dificuldade de competição é vista como um obstáculo para a participação e classificação no regime de classes (vivenciadas principalmente pela população negra), por isso, Florestan coloca que:

[10] Em seu estudo sobre a “A Integração do Negro na Sociedade de Classes”, Florestan destacou a importância das mulheres negras que cumpriram um papel fundamental no sustento da família, pois encontraram mais facilidade de empregar-se nas cidades, devido à sua integração à rede de serviços urbanos domésticos. A mulher negra adquiriu um papel central na manutenção da família sendo a fonte de renda principal da população negra. Não é a nossa intenção nesse texto nos debruçar sobre a questão de gênero, mas é importante destacar que a leitura de Florestan pode servir como base para a reflexão da questão de gênero e do patriarcado como uma das estruturas que sustentam a sociedade capitalista dependente e brutalmente desigual. Lélia Gonzalez (2016) valoriza o papel que as negras ocuparam durante a escravidão e coloca seu protagonismo na formação da estrutura psíquica das crianças, uma vez que educou e criou filhos de seus senhores (e posteriormente de seus patrões) sendo importante inclusive para a disseminação de histórias populares, contribuindo diretamente para a disseminação de sua cultura negra.

O padrão de equilíbrio da sociedade de classes impõe que o grau de concentração racial da renda, do prestígio social e do poder seja regulado pela capacidade de competição espontânea dos estoques raciais em presença. Embora as próprias condições de formação e de funcionamento da sociedade de classes introduzam vantagens que acabam beneficiando, unilateralmente, um dos estoques raciais e de maneira que dificilmente possa ser corrigida pelo simples automatismo da competição espontânea. (FERNANDES, 2008a [1965], p. 542).

Florestan nos dá elementos para compreendermos como a desigualdade racial atuou na origem do processo capitalista, interferindo diretamente sobre homens e mulheres em suas buscas por trabalho. Na emergência de uma sociedade baseada na competição entre as pessoas para sua inserção no mercado de trabalho, consolidava-se uma desigualdade estrutural, que não permitiu à população negra, ex-escravizada, competir em igualdade de condições com a população branca. Por isso que Florestan afirma que:

A competição surge como um circuito social estreito e confinado, que se aplica e regula as relações dos que se consideravam “iguais”, que se tratavam como *Povo*, mas excluía os diferentes estratos do povo propriamente dito da “sociedade civil” e dos processos histórico-sociais. (FERNANDES, 1975 [1972] , p. 92).

Um ponto que chama atenção para pensarmos os processos de mercantilização da força de trabalho a partir da relação entre raça e classe é a reflexão acerca dos salários e da reprodução do trabalhador(a). Marx (1986, p. 14) diz:

A soma dos meios de subsistência deve, pois, ser suficiente para manter o indivíduo trabalhador em seu estado de vida normal. As próprias necessidades naturais, como alimentação, roupa, aquecimento, moradia etc., são diferentes de acordo com o clima e outras peculiaridades naturais de um país. Por outro lado, o âmbito das assim chamadas necessidades básicas, assim como o modo de sua satisfação, é ele mesmo um produto histórico e depende, por isso, grandemente do nível cultural de um país, entre outras coisas também essencialmente sob que condições, e, portanto, com que hábitos e aspirações de vida, se constituiu a classe dos trabalhadores livres. Em antítese a outras mercadorias, a determinação do valor da força de trabalho contém, por conseguinte, um elemento histórico e moral.

Além da reprodução física do trabalhador o cálculo do valor da força de trabalho é em cada país determinado por um nível de vida tradicional. Os séculos de escravidão foram suficientes para que se criasse um padrão de vida instável, naturalizando a baixa remuneração e níveis de sobrevivência tradicionalmente precários. Do ponto de vista dos setores dominantes, esse padrão de pobreza e de desigualdade é importante para que, rebaixando o nível de vida do trabalhador brasileiro, possam aumentar seus excedentes econômicos. Essa noção também corrobora a ideia defendida pelas intelectuais feministas de que é preciso fazer uma leitura do capitalismo que considere a produção e a reprodução como elementos essenciais da organização do trabalho, das relações sociais e da distribuição do poder (HIRATA e KERGOAT, 1994; 2007; KERGOAT, 2009).

O desenvolvimento capitalista no Brasil foi propício para a revitalização de comportamentos tradicionais, pois mesmo com a emergência de um regime de classes, não houve uma ruptura com as hierarquias e estruturas sociais do passado colonial e escravista, isso significa que ainda que o trabalho fosse livre, a “raça” ainda era usada como um fator de classificação social. Por isso coloca a questão da seguinte forma:

A hipótese que se delineia não é a de uma gradual autocorreção do regime de classes (tal como ele está estruturado). Mas, a de uma persistência e de um agravamento contínuos da presente ordenação em classes sociais, cujas “debilidades” e “deficiências estrutural-funcionais” foram institucionalizadas e são na realidade funcionais. Se elas desaparecessem (ou fossem corrigidas), com elas desapareceria essa modalidade duplamente rapinante de capitalismo. (FERNANDES, 1975 [1972], p. 40)

A ausência de socialização e a impossibilidade de competir com o imigrante branco europeu que chegava ao país atuaram para que a população negra se inserisse no regime de classes de forma residual, ocupando as camadas sociais “pobres” e “dependentes”. Por isso, para o autor existe no Brasil um *paralelismo entre raça e classe*, e o mais importante é entender “como as transformações sociais da expansão do capitalismo ajustaram o paralelismo às condições de organização, funcionamento e evolução do regime de classes” (FERNANDES, 2010 [1976], p. 120). A transição para o capitalismo e a formação da sociedade de classes no Brasil se consolidaram perpetuando as relações sociais baseadas em privilégios, em que o código racial manteve homens e mulheres em posições de hierarquia e poder. Segundo o autor,

Os brancos desfrutam de uma hegemonia completa e total, como se a ordem social vigente fosse, literalmente, uma combinação híbrida do regime de castas e do regime de classes. No que diz respeito à integração do branco ao sistema de relações sociais, só o último regime possui vigência plena. Quando se trata do negro ou do mulato, porém, os dois regimes se combinam de forma variáveis, sempre fazendo com que influências arcaicas operem livremente, revitalizando de modo extenso e profundo uma ordem racial que já deveria ser uma relíquia histórica (FERNANDES, 2007 [1972], p. 117).

Por isso Florestan argumenta que “classe” e “raça” se misturam de maneira tão intrincada (FERNANDES, 2008b [1965]). Isso é um indicativo da persistência “do passado no presente”, característico da continuidade de elementos “arcaicos” na sociedade brasileira, para ele,

(...) seria lamentável se ignorássemos como as determinações de raças se inseriram e afetaram as determinações de classe. (...) O que desapareceu historicamente – o “mundo colonial” – subsiste institucional e funcionalmente, ainda que de forma variável e desigual, conforme os níveis de desorganização da vida humana que se considerem. Ele vive, pois, em quase tudo que é essencial para o capitalismo dependente: na posse da terra, na organização da agricultura, na autocracia dos poderosos, na espoliação sistemática e marginalização dos pobres, no particularismo e no farisaísmo das elites, na apatia ou na confusão das massas oprimidas e, principalmente, nos padrões de relações étnicas e raciais (FERNANDES, 2007 [1972], p. 289).

A formação da sociedade estratificada a partir das classes sociais no Brasil foi vinculada a um critério de classificação baseado na raça, que interferiu nas posições ocupadas pelas pessoas no mercado de trabalho e nos espaços de poder. Isso quer dizer que a população negra teve o pior ponto de partida na sociedade de classes, e é por esse motivo que Florestan ao final do seu texto sugere a formulação de políticas para a correção dessa desigualdade fundante.

Ainda que não seja o objetivo desse texto apresentar os processos de inclusão da população negra na sociedade capitalista, é importante situar que ao longo da história e do desenvolvimento do capitalismo no Brasil vivenciamos momentos maiores de integração da população negra ao mercado de trabalho, e Florestan em seu livro de 1964 já apontava a existência desses processos. Duas questões são fundamentais para que possamos entendê-lo, primeiro o papel central que os movimentos negros tiveram para tal integração, e segundo a necessidade de ampliação de mão de obra que os momentos de crescimento econômico proporcionam.

A organização da população negra foi fundamental para os processos de integração na sociedade de classes, pois a percepção da necessidade de recriar a imagem do “negro” a partir dele mesmo rompeu com as estereotipações e negatividades associadas à população negra. Dessa forma, houve o entendimento de que precisavam se afirmar enquanto classe e enquanto raça. A experiência ao longo dos processos sociais de integração pelo qual passavam os faziam entender que mesmo quando conseguiam ascender socialmente e se integrar no mercado de trabalho ainda tinham que encarar o racismo. Florestan coloca da seguinte forma:

O “negro que sobe”, por sua vez, possui interesses que o levam a reduzir as diferenças diante do “branco” às implicações da posição social. Contudo, ele enfrenta dificuldades em “sair da própria pele”. Ao forçar a participação das “prerrogativas de direito”, inerentes à sua posição social, descobre que esta não é tudo e que a cor se impõe como um fantasma real. (FERNANDES, 2008b [1965], p. 331).

A tese central de Florestan é a de que a desigualdade já inerente a qualquer sociedade estratificada em classes sociais foi reforçada e reformulada pela desigualdade racial. “A persistência dos dois elementos [o preconceito e a discriminação racial] após a desintegração da escravidão explica-se pelo fato de não haver o sistema de classes destruído todas as estruturas do *ancien regime*, principalmente as estruturas das relações de raça” (FERNANDES, 2007 [1972], p. 91).

Olhar para a elaboração de Florestan acerca do processo de transformação capitalista nos ajuda a compreender a perpetuação do racismo, entendendo as suas bases históricas, sociais e culturais que o estruturam na sociedade brasileira.

Para Florestan, essa desigualdade de condições de competição interferiu na formação das classes e dos grupos sociais, pois mesmo com o desenvolvimento do trabalho assalariado permaneceram formas de superexploração da força de trabalho, nas áreas mais “atrasadas” do país. Isso “envolve, portanto, a combinação do trabalho assalariado com compensações pré-capitalistas”. (FERNANDES, 1975 [1972], p. 62).

Ao formular sobre a relação de trabalhos capitalistas e pré-capitalistas, Florestan entende o primeiro como a relação de trabalho assalariada, inserida no mercado de trabalho e institucionalizada pela legislação trabalhista. Já as relações pré-capitalistas seriam todas as outras formas de trabalho não institucionalizadas, e expostas a maiores graus de exploração, sem compensações e garantias de direitos trabalhistas. Do ponto de vista das relações de trabalho no mundo contemporâneo não faz mais sentido falarmos

em relações pré-capitalistas. No entanto, assistimos nas últimas décadas o desenvolvimento do capitalismo junto com outras formas de relações de trabalho, que flexibilizam cada vez mais a regulamentação trabalhista. Isso, ao contrário do que pensava Florestan, não foi algo específico das formações sociais subdesenvolvidas, de capitalismo dependente, pois em diversos lugares do mundo (inclusive nos países considerados de primeiro mundo) a organização do trabalho passa por relações mais precárias, terceirizadas, informais, autônomas, uberizadas, que se tornam cada vez mais comum na ânsia do capital converter taxas de lucro ainda maiores. Dessa forma, a contribuição de Florestan é útil para analisarmos a transição e refletirmos quem são os agentes de trabalho que se situam nas condições de trabalho de maior exploração do trabalho. No momento em que escrevia seu texto acima citado, era possível relacioná-los à população negra, será que hoje é diferente?

### **Considerações finais**

Com o decorrer do desenvolvimento capitalista houve a inserção de parte da população negra no mercado de trabalho formal, sobretudo durante os períodos de maior expansão capitalista no Brasil - nas décadas de 1930, 40 e 50). O que não houve, entretanto, foi uma alteração substantiva no padrão de desigualdade racial. A população negra ocupava às posições marginais, se inseriam nas atividades base da produção, faziam “bicos”, os trabalhos manuais mais pesados, desqualificados, mal remunerados e sem garantias (FERNANDES, 2008a[1965], 2008b[1965], 2010 [1975]).

Os estudos acerca da questão racial nas décadas de 1980 e 1990, portanto posteriores às principais publicações de Florestan sobre a problemática e a partir das análises dos dados estatísticos, reafirmaram “raça” como um critério classificatório de fundamental importância para entender as desigualdades da sociedade brasileira (HASENBALG E SILVA, 1999; HASENBALG, 1995). Esses estudos mostraram que, na década de 1980, a população negra ainda ocupava os setores mais mal remunerados. Hasenbalg (1992) analisando os dados da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílio (PNAD) de 1987 destacou a tendência da população negra se ocupar nos empregos informais, mostrando que apenas 38,2% tinham carteira de trabalho assinado, enquanto na população branca essa posição formal alcançava 57,3%. Essas pesquisas demonstraram a persistência da desigualdade racial no Brasil sustentando que a população negra está exposta a desvantagens cumulativas, transmitidas de geração para geração (HASENBALG, 1995).

Segundo dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - IBGE (2019), em 2018 a população negra contabilizava em torno de  $\frac{2}{3}$  dos desocupados (64,2%) e dos subutilizados (66,1%) na força de trabalho em 2018 e entre os trabalhadores informais 34,6% eram brancos, e entre a população negra o percentual foi de 47,3%. As análises dos dados corroboram a tese de Florestan quando na articulação entre o padrão de relação racial e as oportunidades de trabalho mostram que as formas mais precárias de trabalhos ainda estão diretamente relacionadas à população negra.

Os estudos sobre as relações raciais no Brasil demonstraram a segregação racial no mercado de trabalho<sup>[11]</sup>, confirmando seus critérios de classificação racial que atuam na manutenção de negros e negras em cargos de menor remuneração e reconhecimento. Os dados do IBGE (2019) apontam que, em 2018, “o rendimento médio mensal das pessoas ocupadas brancas (R\$ 2 796) foi 73,9% superior ao das pretas ou pardas (R\$ 1 608). Tal diferença relativa corresponde a um padrão que se repete, ano a ano, na série histórica disponível” (IBGE, 2019, p. 3).

Ainda que na ciência o racismo tenha deixado de ser aceito e na teoria social a democracia racial já tenha sido revelada como um mito, o racismo ainda atua “enquanto ideologia social, na poderosa ‘teoria do senso comum’, aquela que age perversamente no silêncio e na convivência do dia a dia. A escravidão nos legou uma sociedade autoritária, a qual tratamos de reproduzir em termos modernos” (SCHWARCZ, 2019, p. 35). O racismo é uma consequência desse histórico padrão de relação e atua na manutenção dos privilégios de raça e classe, na reprodução da desigualdade racial, da concentração racial da riqueza, da cultura e do poder, da submissão do negro, como “raça”, à exploração econômica, e de sua exclusão dos melhores empregos e melhores salários.

Essa persistência do padrão de relações raciais é uma das formas que o Florestan entende que o passado se projeta no presente, isso não quer dizer que devemos olhar para a nossa história de forma mecânica e determinista, como já nos alertou Schwarcz e Starling (2018, p. 506-507) “a história não é conta de somar”:

O fato é que muitas características do passado insistem em continuar presentes, retornam e não desaparecem por efeito de decreto ou boa vontade. A miséria se mantém assolando importante parcela da população, e, a despeito dos tantos progressos realizados, continuamos apresentando índices que nos colocam entre os países campeões no quesito desigualdade social. Em muitos lugares, mulheres ganham menos, trabalhando nas mesmas funções

[11] Estamos focando a questão do trabalho nesse texto, mas a desigualdade racial pode ser observada através da moradia, do acesso à educação, os números da violência policial, etc.

que seus colegas do sexo masculino (...). Se os novos arranjos familiares, de diversidade sexual e de gênero são cada vez mais abertamente defendidos, ainda somos vítimas, em todo o país, de distintas formas de fobia, práticas sexistas e abusos que geram muitos atos violentos, cuja base é a intolerância à diferença. Negros, morenos e pardos – seja lá o nome que quiser dar – apesar da aplicação de novas políticas de ação afirmativa, ainda conhecem a realidade da discriminação racial expressa nos índices diversos no trabalho e na educação, nas taxas de mortalidade, de criminalização na justiça, e até mesmo no lazer. As chances continuam desiguais, além das manifestações cotidianas de racismo expressas em locais públicos e nos mais privados.

O estudo de Florestan nos ajuda a compreender a partir da formação social a perpetuação dessas relações desiguais, e é a olhando para a dinâmica de diferenciação social baseada na racialização e no racismo, a partir das relações de exploração/opressão, das hierarquias sociais culturalmente construídas, que nos auxilia a compreender a relação entre diversidade e desigualdade, pensando sua articulação com as classes sociais e os processos de luta de classes (que precisam envolver também a luta antirracista). Olhar para a diversidade étnica e racial da população brasileira sem perceber a desigualdade existente nessas relações seria esquecer a história social do Brasil. A questão racial é um dos pilares para a compreendermos a construção das desigualdades estruturais no Brasil, que se reproduzem de modo duradouro (GUIMARÃES, 2012). Isso significa dizer que o racismo é estrutural, e segundo Silvio Almeida “o racismo, como processo histórico e político, cria as condições sociais para que, direta ou indiretamente, grupos racialmente identificados sejam discriminados de forma sistemática” (ALMEIDA, 2018, p. 39).

Ao longo do texto a intenção foi chamar a atenção para o fato relevante de que as análises da formação da classe trabalhadora e dos mecanismos de exploração de classe ganham outra dimensão analítica se analisados à luz da herança da escravidão. Para Fernandes (2017 [1988], p. 84)

o dilema social representado pelo negro liga-se à violência dos que cultivaram a repetição do passado no presente. E exige uma contra-violência que remova a concentração racial da riqueza, da cultura e do poder. Esse dilema liga entre si luta de classes e luta de raças (uma não esgota a outra e, tão pouco, uma não se esgota na outra). Ao se classificar socialmente, o negro adquire uma situação de classe proletária. No entanto, continua a ser negro e a sofrer discriminações e violências. Afirmar-se somente pela raça presuppõe uma utopia. A resistência negra nas décadas de 1930, 1940 e parte de



1950 suscitou o reacionarismo das classes dominantes, que logo denunciaram o “racismo negro”! Além disso, mesmo onde negros e brancos conviviam fraternalmente, nem por isso os brancos sentiram-se obrigados a dar solidariedade ativa aos porta-vozes e às manifestações da rebelião negra.

Essa citação de Florestan, escrita em 1988, é emblemática porque reflete um dilema parecido pelo qual passamos atualmente, em que o pensamento conservador, em resposta aos novos avanços conquistados pelo movimento negro, retoma a ideia do “racismo reverso”, do “somos todos humanos”, de que não existe racismo e que “isso está na sua cabeça”. O mito da democracia racial apesar de já ter sido denunciando há décadas ainda permanece atuando nas relações raciais, e ajuda a manter o privilégio branco, o racismo e as desigualdades raciais.

Assistimos nos últimos anos uma efervescência em torno dos direitos à diferença, em que os movimentos sociais (Feminista, LGBT, Negro) exigiram na agenda política uma nova leitura das diferenças, que demandou o direito à diferença na igualdade, questionando uma nova orientação para a leitura das desigualdades sociais. A atuação do movimento negro no Brasil nas últimas décadas vem ajudando a explicitar as práticas racistas, revelando o privilégio racial da branquitude e pressionando para a formulação de políticas públicas capazes de promover a igualdade racial.

O debate sociológico sobre as desigualdades avançou para a formulação de teorias que passaram a analisar as questões anteriormente tratadas como específicas de forma a articular as relações, revelando a relação estreita entre a diversidade brasileira e a desigualdade, segundo Lima (2010, p. 94)

a discussão sobre desigualdades em geral e desigualdades entre grupos, em particular, está em consonância com uma ampla literatura internacional que enfatiza cada vez mais os atributos adscritos dos indivíduos (sexo e “raça”) como mecanismos produtores de desigualdades em diferentes contextos. Por outro lado, é imprescindível abordar a especificidade das relações raciais e da estrutura das desigualdades brasileiras (LIMA, 2010).

É justamente sobre esse último ponto que a obra de Florestan ainda é uma grande referência, e auxilia a compreender por que a luta de classes, contra o capitalismo dependente, precisa estar aliada à luta antirracista [e feminista].

**Referências bibliográficas:**

ALMEIDA, Silvio. **O que é Racismo Estrutural?** Belo Horizonte (MG): Letramento, 2018.

BASTIDE, Roger; FERNANDES, Florestan. Relações raciais entre negros e brancos em São Paulo. São Paulo: **Anhembi**, 1955.

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

\_\_\_\_\_. Pensamento Social da Escola Sociológica Paulista. In: MICELI, Sergio (org.). **O que ler na ciência social brasileira 1970-2002** (vol. IV) – São Paulo: ANPOCS: Ed. Sumaré; Brasília, DF: Capes, 2002.

\_\_\_\_\_. A questão social e a sociologia paulista. **Revista São Paulo em perspectiva**; 5(1), p. 31-39, jan/mar 1991.

IBGE. **Desigualdades Sociais por Cor ou Raça no Brasil**, 12 páginas. 2019. Disponível em: [https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv101681\\_informativo.pdf](https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv101681_informativo.pdf) acesso em 05/12/2020.

CARDOSO, Fernando Henrique. **Capitalismo e escravidão no Brasil Meridional:** o negro na sociedade escravocrata do Rio Grande do Sul. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1962.

CARDOSO, Fernando Henrique; IANNI, Octavio. **Cor e mobilidade social em Florianópolis.** São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1960.

FERNANDES, Florestan. Luta de raças e de classes. In: FERNANDES, Florestan. **O Significado do protesto negro.** Expressão Popular, co-edição Editora da Fundação Perseu Abramo, São Paulo, 2017 [1988].

\_\_\_\_\_. **Circuito Fechado:** quatro ensaios sobre o “poder institucional”. São Paulo: Globo, 2010. [1ª Ed. 1976]

\_\_\_\_\_. **A Integração do negro na sociedade de classes:** o legado da raça braça, Vol. I. 5ª Ed. São Paulo: Globo, 2008A. [1ª Ed. 1965]

\_\_\_\_\_. **A integração do negro na sociedade de classes:** no limiar da nova era, Vol. II Ed. São Paulo: Globo, 2008B. [1ª Ed. 1965].

\_\_\_\_\_. **Sociedade de classes e subdesenvolvimento** 5ª Ed. rev. – São Paulo: Global, 2008C. [1ª edição de 1968].

\_\_\_\_\_. **O negro no mundo dos brancos.** 2ª edição: São Paulo: Global, 2007 [1ª Ed. 1972]

\_\_\_\_\_. **A revolução burguesa no Brasil:** ensaio de interpretação sociológica. Florestan Fernandes. 5ª Ed. São Paulo: Globo, 2006. [1ª edição: 1975].

\_\_\_\_\_. **Capitalismo dependente e classes sociais na América Latina** 2ª ed., Zahar editores, Rio de Janeiro: 1975. [1ª edição de 1972].

\_\_\_\_\_. **Ensaio de sociologia geral e aplicada.** 2ª Ed. Livraria pioneira editora. São Paulo, 1971 [1ª Ed. 1960].

\_\_\_\_\_. **A Sociologia numa era de revolução social.** Companhia editora nacional. São Paulo: 1963.

FREYRE, Gilberto. **Casa-Grande e Senzala:** formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 39ª edição, Rio de Janeiro: Record, 2004.

IANNI, Octavio. **Raças e classes sociais no Brasil.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966.

\_\_\_\_\_. **As metamorfoses do escravo:** apogeu e crise da escravatura no Brasil Meridional. São Paulo: Difusão européia do Livro, 1962

GONZALEZ, Lélia. A mulher negra na sociedade brasileira: uma abordagem político-econômica. In: RODRIGUES, Carla; BORGES, Luciana; RAMOS, Tania Regina Oliveira (orgs.) **Problemas de gênero.** . Rio de Janeiro: Funarte, 2016.

GUIMARÃES, Antonio Sergio Alfredo. Desigualdade e diversidade: os sentidos contrários da ação. In: BOTELHO, André; SCWARCZ, Lilia (orgs.). **Cidadania, um projeto em construção:** minorias, justiça e direitos. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

HASENBALG, Carlos. Entre o Mito e os Fatos: Racismo e Relações Raciais no Brasil. **Dados – Revista de Ciências Sociais,** Rio de Janeiro, Vol. 38, n. 2, p. 355-375, 1995.

\_\_\_\_\_. O negro na indústria: proletarização tardia e desigual. In: VALLE SILVA, N.; HASENBALG, C. A. **Relações raciais no Brasil contemporâneo.** Rio de Janeiro: Rio Fundo Editora, 1992.

- HASENBALG, Carlos; SILVA, Nelson do Valle. Nota sobre desigualdade racial e política no Brasil. In: HASENBALG, Carlos; SILVA, Nelson do Valle; LIMA, Marcia (orgs.). **Cor e estratificação social**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 1999.
- HIRATA, Helena e KERGOAT, Daniele. Novas configurações da divisão sexual do trabalho. **Cadernos de pesquisa**, v. 37, n. 132, p. 595-609, set/dez 2007.
- HIRATA, Helena e KERGOAT, Daniele. A classe operária tem dois sexos. **Revista de Estudos Feministas**, n. 1/94, p. 93-100; 1994.
- KERGOAT, Danièle. Divisão sexual do trabalho e relações sociais de sexo. In: HIRATA, H. *et al* (orgs.). **Dicionário crítico do feminismo**. São Paulo: Editora UNESP, 2009.
- LIMA, Marcia. Desigualdades raciais e políticas públicas: ações afirmativas no governo Lula. **Novos estudos CEBRAP**, n. 87, São Paulo, p. 77-95, Julho de 2010.
- MARX, Karl. **Salário, preço e lucro**. Coleção os economistas, 2ª Ed., São Paulo: Nova Cultural, 1986.
- MOTTA, Daniele Cordeiro. **Desvendando mitos**: a relação entre “raça” e classe na obra de Florestan Fernandes. 2012. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2012.
- SCHWARCZ, Lilia. **Sobre o autoritarismo brasileiro**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- SCHWARCZ, Lilia; STARLING, Heloisa M. **Brasil**: Uma biografia. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.
- SCHUCMAM, Lia Varner. “**Entre o “encardido”, o “branco” e o “branquíssimo**”: Raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana”. 2012. Tese (Doutorado em Psicologia) - Universidade de São Paulo, 2012.

# “O autêntico e fechado mundo dos brancos”: notas sobre a articulação entre classe e raça no pensamento de Florestan Fernandes<sup>[1]</sup>

Maria de Fátima Souza da Silveira<sup>[2]</sup>

## Introdução

Este artigo tem como objetivo tecer algumas considerações sobre o tema da articulação entre classe e raça no pensamento do sociólogo brasileiro Florestan Fernandes, um dos maiores cientistas sociais da América Latina. Para Antonio Candido (2002, p.60), Florestan Fernandes desenvolveu “um modo pessoal de ser marxista”, sua relação criativa e não dogmática com a obra de Marx o levou a desenvolver um “marxismo enriquecido”. O autor caracteriza a obra do sociólogo como um “arsenal da práxis”: uma teoria e um instrumento de transformação da sociedade. O sociólogo Diogo Valença (2010) situa a contribuição de Florestan Fernandes como um esforço de adequação do marxismo à realidade América Latina, na qual o colonialismo e a questão racial são estruturantes.

O tema da articulação entre classe e raça é um dos mais persistentes na trajetória do debate marxista anticolonial latino-americano. Nas origens dessa trajetória, o jornalista e escritor peruano José Carlos Mariátegui (1894 – 1930) sugeriu que em países cuja população é majoritariamente indígena e negra, “o fator raça se complica com o fator classe” e a raça torna-se um fator revolucionário (MARIÁTEGUI, 1979, p. 33). Ainda em suas palavras, “a luta de classes, realidade primordial que reconhecem nossos partidos, reveste indubitavelmente características especiais quando a imensa maioria dos explorados está constituída por uma raça, e os exploradores pertencem quase exclusivamente a outra” (IBIDEM, p. 61).

Já em meados do século XX, seria a vez do psiquiatra martinicano Frantz Fanon (1961, p. 29) afirmar que nos territórios coloniais “a infraestrutura econômica é igualmente uma superestrutura. A causa é consequência: o indivíduo é rico porque é branco, é branco porque é rico”. Em sua perspectiva, o grupo dominante é antes de tudo, aquele que veio de “fora”, o que não se parece com os “nativos” (os *condenados da terra*). Mais

[1] Este texto recupera algumas reflexões presentes na dissertação de mestrado “Da invisibilidade ao protagonismo: Florestan Fernandes no pensamento social latino-americano” (2018).

[2] Doutoranda no Departamento de Sociologia da Universidade de São Paulo – USP. Bolsista CNPq. Email: fatimasilveira@usp.br

recentemente, o sociólogo peruano Aníbal Quijano (2005) também chamou a atenção para o fato de que as classes sociais na América Latina “têm cor”, e que isto estaria relacionado à “colonialidade do poder”, isto é, a permanência de formas de dominação coloniais que resistiram ao término oficial do colonialismo.

No Brasil, o tema da imbricação entre classe e raça é um dos mais presentes na teoria de Florestan Fernandes e já foi explorado por diversos estudiosos de sua obra. No artigo “Luta de classes ou luta de raças? O protesto social no Brasil?” Diogo Valença de A. Costa e Márcia da Silva Clemente (2011, p.3) situam o pensamento deste autor como uma “tentativa já clássica de superar a dicotomia raça/classe”, que rejeitava tanto a tese da democracia racial quanto a ideia predominante na visão da esquerda política que tendia a reduzir as questões étnico-raciais a questões exclusivamente “econômicas”. Os autores abordam a questão a partir do “dilema racial brasileiro” (SOARES, SANTANA & COSTA, 2002) definido como a “impossibilidade de as relações de classe suplantarem as desigualdades raciais”, o que gera “inconsistências entre a ordem moral da sociedade de classes, na qual se defende no âmbito formal a igualdade de oportunidades e de direitos civis entre os indivíduos, e as reais condições de existência” (COSTA E CLEMENTE, 2011, p. 3).

No texto “Raça, classe e a negação do conflito”, Aristeu Portela Júnior (2014, p. 38) destaca que Florestan Fernandes se recusava a “enxergar esses dois sistemas de desigualdade como sendo exclusivos” e indicou que “o protesto racial deve caminhar juntamente com a luta de classes”, pois “para Florestan Fernandes classe e raça se fortalecem reciprocamente e combinam forças centrífugas à ordem existente” (IBIDEM, p. 41).

### **A articulação entre raça e classe em Florestan Fernandes**

O tema da articulação entre classe e raça em Florestan Fernandes aparece no contexto mais amplo dos seus estudos sobre a “formação” do capitalismo no Brasil, especialmente no que se refere à transição entre o regime colonial e a sociedade de classes. Em sua perspectiva, esse processo deve ser compreendido como parte da história do colonialismo europeu na América, quando se instala a dominação colonial e as várias formas de escravidão e opressão contra os povos nativos e africanos que perduraram oficialmente durante quase quatro séculos e que foram seguidas por formas de dominação coloniais “disfarçadas”. A dominação colonial ultrapassa a esfera econômica, esses povos são oprimidos em termos raciais, isto é, desumanizados, considerados sub-humanos, raças e povos inferiores.

Na visão de Florestan Fernandes (2015, p. 93) é preciso, em primeiro lugar, compreender a especificidade da história latino-americana, pois a periferia do mundo capitalista não é “uma mera repetição do espaço central”, assim, a sociedade de classes aqui consolidada não reproduz a história do capitalismo nos países do Norte global. O autor considera que ainda persistem problemas não resolvidos ou mal compreendidos pelo marxismo nessa área de investigação e, por conseguinte, falta uma melhor compreensão política da questão “racial” (e colonial) por parte da esquerda latino-americana.

[...] perdeu-se muito tempo com interpretações que nasciam de paralelismo superficiais e incorretos, como a busca de um feudalismo. O que se devia ter feito, sociologicamente, é claro (é o inverso): esse colonialismo, de raízes tão profundas e de tão longa duração, deita raízes em modos de produção, formações sociais, tipos de dominação e de poder político, todos específicos do “mundo colonial” que os espanhóis e os portugueses *criaram*, sobre os ombros e com o sangue das populações nativas, africanas e mestiças. Como esse colonialismo se refaz ao longo do tempo, depois da Independência e da emergência ou mesmo da consolidação do Estado-Nação? Em suma, em que sentido a persistência e a redefinição desse colonialismo foi essencial – uma *conditio sine qua non* para se alcançar a modernidade que se tornou possível? (IBIDEM, p. 68).

Em sua análise, as sociedades latino-americanas são produtos “de um tipo moderno de colonialismo organizado e sistemático”, que se iniciou no século XVI, “e adquiriu uma forma mais complexa após a emancipação nacional daqueles países” (FERNANDES, 1973, p. 11).

Florestan Fernandes distingue *independência* e *descolonização* e considera um erro confundir esses dois processos (FERNANDES, 2010, p. 29). Trata-se, segundo o autor, de dois processos históricos distintos, e que nos países da América Latina andaram dissociados, uma vez que as elites brancas no controle do Estado conciliaram “emancipação nacional” (independência política) com *congelamento da descolonização*. Enquanto a descolonização representaria uma ruptura real com a ordem colonial, o que incluía pôr fim à dominação racial dos brancos contra os povos negros, indígenas e mestiços, a independência diz respeito ao processo de autonomização política por parte dos estratos dominantes.

O autor considera que a *Independência* e a formação do Estado brasileiro visavam apenas romper com o *estatuto jurídico-político colonial*, que limitava e restringia o poder político das elites brancas dominantes, mas mantendo e preservando as estruturas do

mundo colonial, em especial, o monopólio do poder, da renda e do prestígio social pelos brancos. A Independência foi feita pelo branco e para o branco, ela marca o “início de um novo tipo de autonomia política, no qual “o poder deixará de se manifestar como imposição de fora pra dentro, para organizar-se a partir de dentro”” (FERNANDES, 2020, p. 45).

As elites nativas não se erguiam contra a estrutura da sociedade colonial. Mas contra as implicações econômicas, sociais e políticas do estatuto colonial, pois este neutralizava sua capacidade de dominação em todos os níveis da ordem social. Por conseguinte, a natureza e o alcance revolucionários da Independência não se objetivaram (nem poderiam se objetivar!) através da manifestações de grandes massas humanas, do uso organizado da violência e de anseios coletivos irredutíveis de transformação da ordem social. Se objetivaram na obstinação e na eficácia com que aquelas elites se empenharam na consecução de dois fins políticos interdependentes: a internalização definitiva dos centros de poder e a nativização dos círculos sociais que podiam controlar esses centros de poder. Assim, sem negar a ordem social imperante na sociedade colonial e reforçando-a, ao contrário, as referidas elites atuaram revolucionariamente no nível das estruturas do poder político, que foram consciente e deliberadamente adaptadas às condições internas de integração e de funcionamento daquela ordem social. (FERNANDES, 2020, p.47).

Portanto, nem a descolonização e nem a ruptura real com o colonialismo encontravam-se no horizonte dos senhores de escravos que fizeram a Independência. No contexto em que ocorria, afirma o autor, a elite branca “estava mais comprometida com a defesa da propriedade, da escravidão e de outros componentes dos meios de organização do poder que então se criaram, que com as questões concernentes aos requisitos ideais de integração da sociedade nacional (FERNANDES, 2020, p.58). Ao mesmo tempo em que elas reestabeleceriam, em vários níveis, nexos coloniais “de dependência em relação ao exterior”, no nível interno passariam a contar com o total monopólio do poder político e o expressavam “nas relações com os demais segmentos da sociedade nacional” (FERNANDES, 2020, p.95).

Segundo Florestan Fernandes, a Independência foi uma necessidade histórica “da criação da estabilidade política necessária para a incorporação dessas nações ao espaço econômico, sociocultural e político do sistema de poder mundial do “capitalismo pós-industrial”” (FERNANDES, 2018, p.197), ela representava a “autonomia” e “supremacia não de um povo, mas de uma pequena parte dele, que lograva privilegiar seu prestígio social



e apossar-se do controle do destino da coletividade”, portanto, a “democracia” que se instalava era uma democracia restrita, limitada aos segmentos brancos dominantes (FERNANDES, 2020, p.56). Os povos negros, indígenas e mestiços foram excluídos da ideia de Nação brasileira.

Se o colonialismo (e a escravidão) estabeleceu um paralelismo entre “cor/raça/etnia” e “posição social”, isto é, enquanto os brancos detinham o poder, o prestígio e a renda, negros, indígenas e mestiços formavam majoritariamente os segmentos explorados, dominados e oprimidos, isso não se alterou com a Independência, Abolição e formação da sociedade de classes no país, apenas se atualizou, assim, esses grupos continuaram a formar majoritariamente os grupos oprimidos.

A *descolonização por cima* não alterou a “concentração racial do poder” e a raça/etnia/cor continuou a operar como “marca racial” e como símbolo de posição social, indicando condição ‘social inferior’ (FERNANDES, 2008a). A “supremacia branca” nunca foi ameaçada pelas transformações vivenciadas no Brasil, mas somente reorganizada em outros termos, o que deixou intocada a exploração colonial e racial dos *de baixo*.

A emancipação nacional ocorreu ao nível das estruturas de poder dos estamentos dominantes e exigiu, como sua base material necessária, que a descolonização fosse contida [...]. Ainda lutamos não só com as sequelas de estruturas “herdadas” da era colonial ou da escravidão. Vemos como o capitalismo competitivo ou, em seguida, o capitalismo monopolista revitalizam muitas dessas estruturas, requisito essencial para a intensidade da acumulação de capital ou a continuidade de privilégios, que nunca desapareceram, e de uma exploração externa, que sempre muda para pior. [...] Uma história que se recompõe, simultaneamente a partir de dentro (pela dominação burguesa) e a partir de fora (pela dominação imperialista), produzindo, constantemente, novos modelos de desenvolvimento capitalista que exigem a conciliação do arcaico, do moderno e do ultramoderno, ou seja, a articulação de antigas “estruturas coloniais” bem visíveis a novas “estruturas coloniais” disfarçadas. (FERNANDES, 2015, p.30).

Como resultado, Fernandes questiona: Que tipo de sociedade de classes é possível onde se mantêm padrões e estruturas racistas e coloniais de dominação? Como conciliar democracia (burguesa) com colonialismo e racismo? É assim que o autor conclui que na periferia do mundo capitalista houve uma dissociação entre capitalismo e democracia burguesa, em sua análise aqui aconteceu uma revolução burguesa de outro tipo, a *autocrática*, “pelos quais a transformação capitalista se completa apenas em benefício

de uma reduzida minoria privilegiada e dos interesses estrangeiros com os quais ela se articula institucionalmente”. (FERNANDES, 1980, p. 77).

Sob o capitalismo dependente, “o regime de classes não funcionou como um sistema social aberto, competitivo e democrático senão para a população branca”, em outras palavras, o *mundo burguês* nas ex-colônias emergiu como “um autêntico e fechado *mundo dos brancos*” (FERNANDES, 2008a, p.568). A sociedade capitalista que se formou no país foi feita para garantir a continuidade do poder pelo branco, assim como perpetuar a subalternização de negros, mestiços e indígenas.

Como se o passado se reproduzisse continuamente no presente, a concentração racial de renda, do prestígio social e do poder engendra um arcabouço social que nada (ou muito pouco) ostenta de competitivo, de igualitário e democrático em suas linhas raciais. Os brancos desfrutam de uma hegemonia completa e total, como se a ordem social vigente, literalmente, uma combinação híbrida do regime de castas e do regime de classe. (FERNANDES, 1972, p. 96).

Para Florestan Fernandes, entretanto, a permanência do colonialismo e das relações coloniais e racistas atuantes na sociedade de classes não são meras “sobrevivências” do passado ou “anomalias”, mas sim elementos estruturantes e que se atualizam e se combinam constantemente para serem funcionais ao capitalismo dependente (SOARES, SANTANA & COSTA, 2007; COSTA & CLEMENTE, 2011). A estrutura racial torna-se elemento essencial da reprodução da sociedade de classes vigente no país:

[Ao] integrar-se à socialização que o modo de produção capitalista, o regime de classes e o Estado burguês desencadeiam, reproduzem e desenvolvem, tal circuito passa a ser um componente estrutural e dinâmico do próprio capitalismo este traduz a sobreposição de várias camadas da história, sem que se possa supor que o “moderno” destrói ou absorve o “arcaico”. (FERNANDES, 1982, p.129)

Em sua análise, a realidade dos países latino-americanos demonstra que o capitalismo pode ser ajustado para “o monopólio do poder por determinado estoque ‘racial’ (nos exemplos em questão: a raça branca)” (FERNANDES, 2008a, p. 401).

A estrutura racial da sociedade brasileira, até agora, favorece o monopólio da riqueza, do prestígio e do poder pelos brancos. A supremacia branca é uma realidade no presente, quase tanto quanto o foi no passado. A organização da sociedade impele o negro e o mulato para a pobreza, o desemprego ou o subemprego, e para o “trabalho de negro” (FERNANDES, 2017, p. 27).

Nesse sentido, o autor desvela a hipocrisia da ordem burguesa no país, que se coloca como uma sociedade igualitária e competitiva, quando na realidade “só é aberta racialmente pelas aparências” (FERNANDES, 2008a, p. 365). Desconstruindo o mito da democracia racial difundido internacionalmente pela obra de Gilberto Freyre, e que defendia a ideia de ausência de preconceito e discriminação racial no país, Florestan Fernandes mostra que a ascensão social do negro ainda é uma exceção e que isso deve-se ao racismo e a discriminação racial que interferem negativamente nesse processo.

Além disso, ressalta que os negros que ascendem socialmente continuam sendo discriminados racialmente, o que demonstra que não se trata apenas de uma questão econômica, ou seja, que não basta reduzir a distância social e econômica entre o ‘negro’ e o ‘branco’ para refundir o padrão de relações raciais”, a igualdade exigida por sua situação “é ainda mais profunda do que a exigida pela diferença de classes” (FERNANDES, 1989, p. 125). Fernandes ressalta que uma vez que supere o “limiar da pobreza”, negro, mestiços e indígenas possuem “outros problemas que o branco não tem”, relacionados ao próprio racismo e desigualdade racial. Em suas palavras: “São duas barreiras simultâneas. Uma racial, e outra, econômica. Quando ele consegue vencer uma delas, a social, ele tem a racial” (IBIDEM, p. 121).

O autor considera que a ascensão social conquistada pelos negros é importante também por romper ou desestabilizar, no imaginário social, a equivalência ou o paralelismo entre cor/raça/etnia e posição social inferior, reitera que esse paralelismo é manipulado de forma arbitrária pelos brancos “em função de seus sentimentos e de suas conveniências pessoais, bem como de seus interesses e valores sociais” (FERNANDES, 2008a, p. 334).

Em vista da situação de interesses e valores sociais do estoque “racial” branco – os quais definem, por sua vez, a própria configuração e a legitimidade da ordem social vigente –, a cor (e não a posição social) adquire significação especial nos ajustamentos raciais. Se ela fosse neutralizada (ou acaso se tornasse socialmente inoperante, por qualquer motivo), o paralelismo entre “preto” e “condição social inferior” estaria fatalmente condenado, e com ele, a forma existente de dominação “racial”. (FERNANDES, 2008a, p. 336).

Em sua análise, os brancos resistem a encarar o negro “como um igual na ordem social competitiva, mesmo quando ele atinge seu nível social” (FERNANDES, 2008a, p. 335), por isso não é possível reduzir o “preconceito de cor” a um “preconceito de classe” (IBIDEM, p. 464), trata-se de racismo.

De fato, em dadas circunstâncias, a posição neutraliza a cor em muitos efeitos sociais. (...) Em determinadas circunstâncias, doutro lado, a posição social é solapada e até neutralizada pela cor. (...) Enquanto as posições introduzidas por via da posição social apenas beneficiam indivíduos isolados e, com frequência, em esferas circunscritas de interação social, as limitações decorrentes da cor possuem vigência universal. (IBIDEM, p.334).

O racismo faz com que o “branco” não consiga aceitar plenamente “o princípio segundo o qual a sociedade aberta pressupõe igualdade social entre estoques ‘raciais’ distintos; e se orienta, em sentido amplo, como agente de conservantismo cultural” (FERNANDES, 2008a, p. 336).

Ao negar ao “negro que sobe” plena equidade na fruição do seu prestígio social, o “branco” se empenha, de fato, na preservação da distância social existente entre os dois estoques “raciais”. Ao lutar pela fruição máxima do prestígio social adquirido, o “negro que sobe” se envolve, de fato, no solapamento e na neutralização da distância social entre os dois estoques raciais. (FERNANDES, 2008a, p. 336-337)

Fernandes considera que foram os “intelectuais negros” e os *negros que ascenderam socialmente* que elaboraram de forma pioneira uma “contra-ideologia racial” que atacava “certeira e de forma radical, tanto o padrão assimétrico de relação racial, quanto os seus dividendos, expressos nas avaliações etnocêntricas e nas atitudes discriminativas, correlacionadas em torno do ‘preconceito de cor’” (FERNANDES, 2008a, p. 546). Suas conclusões foram “implacáveis”, “tanto na definição da realidade existente quanto no desdobramento do que deve ser feito para que o Brasil mereça o conceito de sociedade plurirracial democrática”. Esses sujeitos têm se insurgido originalmente contra as “limitações das formas existentes de percepção e de consciência da realidade racial” (IBIDEM, p. 481).

Para Florestan Fernandes o aspecto da situação racial do Brasil que chama mais atenção é “a negação incisiva de qualquer problema ‘racial’ ou ‘de cor’” (IBIDEM, p.62). Em sua análise, essa falsa consciência é fomentada pelas elites brancas. No prefácio do livro “O significado do protesto negro” o autor afirma que:

Essa consciência falsa é fomentada por uma propaganda tenaz, na qual se envolvem órgãos oficiais do governo, personalidades que deveriam ter uma posição crítica em relação ao nosso dilema racial e livros que representam

o português, o seu convívio com os escravos e a Abolição sob o prisma dos brancos da classe dominante. Excetuando-se alguns raros autores, a imagem autêntica da realidade histórica passou a circular graças à imprensa negra, aos movimentos sociais no meio negro e ao teatro experimental do negro. A pesquisa sociológica desvendou com maior rigor e objetividade a situação racial brasileira [...]. (FERNANDES, 1989, p. 6).

Segundo Fernandes, o brasileiro dissimularia a existência do preconceito racial ao mesmo tempo em que evita o seu combate:

Se não existe um esforço sistemático e consciente para ignorar ou deturpar a verdadeira situação racial imperante, há pelo menos uma disposição para “esquecer o passado” e para “deixar que as coisas se resolvam por si mesmas”. Isso equivale, do ponto de vista e em termos da condição social do “negro” e do “mulato”, a uma condenação à desigualdade racial com tudo que ela representa num mundo histórico construído pelo branco e para o branco. (FERNANDES, 2008a, p. 25-26).

A conclusão de Florestan Fernandes é dura: a democracia racial é uma farsa e a sociedade de classes no Brasil é uma “sociedade de classes *não igualitária e fechada*” que concilia “canais de ascensão social vertical com persistência indefinida da desigualdade racial” (FERNANDES, 2008a, p. 499).

Em sua análise, o racismo indica “porque ‘classe’ e ‘raça’ se misturavam de maneira tão intrincada” (IBIDEM, p. 114), e que com relação aos povos indígenas, negros e mestiços o que há é uma dupla opressão, de classe e raça (FERNANDES, 1989), nesse contexto, as “desigualdades de classe” parecem uma “*conquista democrática*”, uma *ascensão social* (FERNANDES, 2008a, p.58). É nesse aspecto que o autor propõe a necessidade de “uma consciência crítica da situação do negro” por parte da esquerda:

Eles devem saber que o preconceito e a discriminação raciais estão presos a uma rede da exploração do homem pelo homem e que o bombardeio da identidade racial é o prelúdio ou o requisito da formação de uma população excedente destinada, em massa, ao trabalho sujo e mal pago. [...] Nessa população recrutam-se os malditos da terra, os que são ultraespoliados. (FERNANDES, 2017, pp. 46-47).

Essa situação revela que não houve uma sucessão entre colonialismo e capitalismo, mas uma articulação entre ambos, assim, o colonialismo persiste: seguem vigentes “formas intrinsecamente coloniais e semicoloniais de relação dos opressores com os oprimidos – ou de subalternização intolerante das classes despossuídas” (FERNANDES, 1982, p. 130).

Os negros são os testemunhos vivos da persistência de um colonialismo destrutivo, disfarçado com habilidade e soterrado por uma opressão inacreditável. O mesmo ocorre com o indígena, com os párias da terra e com os trabalhadores semilivres superexplorados das cidades. (FERNANDES, 2017, p. 22-23).

O capitalismo dependente concilia formas de dominação propriamente coloniais com formas de dominação capitalistas e a atitude das burguesias brancas “em seu mandonismo, exclusivismo e particularismo agreste, lembram mais a simetria “colonizador” versus “colonizado” que a “empresário capitalista” versus “assalariado”. (FERNANDES, 2008b, p. 42-43). Por conseguinte, a descolonização “nunca pode ser, porque o complexo colonial sempre é necessário à modernização e sempre alimenta formas de acumulação de capital que seriam impraticáveis de outra maneira” (FERNANDES, 1973, p.52).

Em suma, as classes sociais não podem preencher suas funções sociais desintegradoras tanto quanto suas funções sociais construtivas sob essa modalidade predatória de capitalismo selvagem. As classes puderam preencher tais funções, nos modelos europeu e norte-americano de revolução burguesa, porque as classes sociais submetidas à expropriação e à espoliação conquistaram o direito de serem ouvidas, de usar os meios institucionais de protesto ou de conflito, e de manipular controle sociais reativos, mais ou menos eficazes, regulando assim a sua participação social nos fluxos da renda e nas estruturas de poder. As classes sociais falham, nas situações latino-americanas, porque operam unilateralmente, no sentido de preservar e intensificar os privilégios de poucos e de excluir os demais. Elas não podem oferecer e canalizar socialmente “transições viáveis”, porque a “revolução dentro da ordem” é bloqueada pelas classes possuidoras e privilegiadas, porque as massas despossuídas estão tentando aprender como realizar a “revolução contra a ordem”, e porque o entendimento entre as classes tornou-se impossível, sem medidas concretas de descolonização acelerada (em relação a fatores externos e internos dos velhos e novos colonialismos). (FERNANDES, 1973, p.43).

Nesse sentido, Florestan Fernandes conclui que no Brasil o que há de fato é uma “sociedade civil sem alternativas para os de baixo (FERNANDES, 1986, pp.75-78), daí a importância do *Estado autocrático-burguês* para garantir a manutenção da ordem (a “concentração racial da renda”, do poder e a perpetuação da exclusão dos *de baixo* do processo de democratização social) pelo uso da violência estatal, quando:

[...] todo um aparelho policial ou policial-militar (...) pode ser posto a serviço da repressão de greves operárias ou do sufocamento da inquietação popular. Olhando-se tais exemplos pelo reverso da medalha, pode-se constatar que o controle coercitivo da mudança social visa a compatibilizar a ordem social competitiva com privilégios econômicos, sociais e políticos herdados do sistema colonial (FERNANDES, 2008, p. 52).

O Estado emerge, portanto, como um instrumento de dominação a ser serviço das classes brancas dominantes. Sua função é evitar o desmoronamento da ordem social que garante privilégios coloniais aos segmentos brancos (locais e internacionais) sempre à custa dos direitos sociais dos povos indígenas, negros e mestiços.

[...] do ponto de vista sociológico, deveria dar-se menos atenção ao Estado que ao Povo e à Nação. O Estado vem a ser liame imediato entre os que mandavam na situação colonial, os que mandariam na situação neocolonial e os que iriam mandar na situação de dependência. Por ele e através dele se dá a continuidade das elites. Na medida em que o Povo “não tem voz” e em que a Nação não se constitui como categoria histórica, as elites mandam e comandam através do Estado, pouco importando o quanto elas próprias se renovam demográfica, econômica, social e culturalmente. (FERNANDES, 2015, p.69).

Por serem os grupos mais explorados e subalternizados, o protagonismo do negro (PORTELA JR., 2014) e dos povos indígenas apresenta-se como fundamental na luta emancipatória contra o colonialismo e contra o capitalismo vigentes. Segundo Fernandes, é preciso uma luta articulada, que supõe a “fusão” entre classe e raça na estratégia política, em sua perspectiva, “se não conta com razões imperativas para defender a ordem existente, ele [o negro] tem muitos motivos para negá-la, destruí-la e construir uma ordem nova, na qual raça e classe deixem de ser uma maldição” (FERNANDES, 1989, p.12).

A interação de raça e classe existe objetivamente e fornece uma via para transformar o mundo, para engendrar uma sociedade libertária e igualitária sem raça e sem classe, sem dominação de raça e sem dominação de classe. (...) No Brasil não se pode proclamar simplesmente: “proletários de todo o mundo, uni-vos”. A nossa bandeira não arca com as contingências do eurocentrismo

inerente ao capital industrial emergente. Ela se confronta com o sistema de poder mundial de termo financeiro e oligopolista (ou monopolista). E que nos dita: “proletários de todas as raças do mundo, uni-vos”. A consequência é a mesma: eliminar a classe como meio de exploração do trabalho e de preservação das desigualdades e iniquidades que ela determina, inclusive as raciais. Isso significa em nossa sociedade, proletários, negros e brancos, uni-vos para forjar a sua sociedade, não a dos capitalistas. O que não é simples, porque o negro deve emancipar-se coletivamente em termos de sua condição racial e como força de trabalho. (IBIDEM, p. 12)

Assim, o autor defende que socialismo, na América Latina, “implica raça e classe indissoluvelmente associadas de modo recíproco e dialético” (FERNANDES, 1989, p. 109). Considera ainda que a democracia (em todos os sentidos) só será possível no país quando “o mundo dos brancos” se “diluir” e “desaparecer”, “para incorporar, em sua plenitude, todas as fronteiras do humano, que hoje apenas coexistem ‘mecanicamente’ dentro da sociedade brasileira” (FERNANDES, 1972, p. 17).

### Considerações finais

O pensamento de Florestan Fernandes, de inspiração marxista e anticolonial revolucionária (COSTA, 2018) nos sugere que há muitos caminhos de convergência entre a luta de classes e a luta de raças na América Latina, porque há um paralelismo entre elas, ou seja, as raças oprimidas são também as classes oprimidas. Articuladas, essas forças potencializam-se e podem insurgir contra a violência dos *de cima* com suas formas de dominação de classe, raça e gênero. Em sua perspectiva, é dessa articulação que nasce o “potencial explosivo” da América Latina.

Florestan Fernandes chama a atenção para a importância de compreender o colonialismo e o racismo como estruturantes da ordem capitalista. Sua obra é um marco na desmistificação e denúncia do “mito da democracia racial” e no desvelamento das desigualdades raciais, e traz uma grande contribuição para a compreensão da ideia moderna de raça (em seu sentido sociológico) enquanto um instrumento de “exploração econômica, de dominação social e de subalternização cultural”, constitutivos do tipo específico de sociedade de classes que emergiu nos países latino-americanos.

No texto, enfatizamos a *continuidade colonial* na América Latina e buscamos dialogar com leituras que têm sido feitas sobre o tema da articulação entre classe e raça no pensamento de Florestan Fernandes (PORTELA JR, 2014; COSTA & CLEMENTE; 2011; SOARES; BRAGA; COSTA, 2002; COSTA, 2018).



**Referências bibliográficas:**

CANDIDO, A. **Florestan Fernandes**. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2001.

COSTA, D. V.A. Apresentação. In: FERNANDES, Florestan. **O significado do protesto negro**. São Paulo: Expressão popular, 2018.

\_\_\_\_\_. Florestan Fernandes e a América Latina. Boletín **Onteiken**, Córdoba, n. 10, pp.48-62 – nov, 2010.

\_\_\_\_\_. **As raízes ideológicas da sociologia de Florestan Fernandes: socialismo e crítica da dependência cultural nas ciências sociais brasileiras (1950-1970)**. 2010. 478 f. Tese (Doutorado em Sociologia) – Curso de Sociologia, Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 2010.

COSTA, D. V. A. & CLEMENTE, M. S. Luta de classes ou luta de raças? O protesto social no Brasil? In: **Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais**, n. 11, 2011, Salvador.

FANON, Frantz. **Os Condenados da Terra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1961.

FERNANDES, Florestan. **O negro no mundo dos brancos**. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1972.

\_\_\_\_\_. **Capitalismo dependente e classes sociais na América Latina**. Rio de Janeiro: Zahar, 1973.

\_\_\_\_\_. Prefácio. In: MARIÁTEGUI, J. C. **Sete ensaios de interpretação da realidade peruana**. São Paulo: Alfa Ômega, 1975.

\_\_\_\_\_. **A ditadura em questão**. São Paulo: T. A. Queiroz, 1982.

\_\_\_\_\_. **Nova República?**. Rio de Janeiro: Zahar, 1986.

\_\_\_\_\_. **A constituição inacabada**. São Paulo: Estação Liberdade, 1989.

\_\_\_\_\_. **Democracia e Desenvolvimento; A Transformação da Periferia e o Capitalismo Monopolista na Era Atual**. São Paulo: Editora Hucitec, 1994.

\_\_\_\_\_. **Em busca do socialismo: últimos escritos & outros textos**. São Paulo: Xamã, 1995a.

- \_\_\_\_\_. **Circuito fechado: quatro ensaios sobre o “poder institucional”**. São Paulo: Globo, 2010.
- \_\_\_\_\_. **A integração do negro na sociedade de classes: (no limiar de uma nova era)**, v.2. – São Paulo: Globo, 2008a.
- \_\_\_\_\_. **Mudanças sociais no Brasil**. São Paulo: Global, [1974] 2008b.
- \_\_\_\_\_. **Brasil: em compasso de espera**. Rio de Janeiro: UFRJ, 2011.
- \_\_\_\_\_. **Poder e contra-poder na América Latina**. São Paulo: Expressão Popular, 2015.
- \_\_\_\_\_. **O significado do protesto negro**. São Paulo: Expressão Popular, 2017[1989].
- \_\_\_\_\_. **A Revolução burguesa no Brasil: ensaio de interpretação sociológica**. – Curitiba: Kottter Editorial; São Paulo: Editora Contracorrente, 2020.
- HIRANO, Sedi. **Castas, estamentos e classes sociais – Introdução ao pensamento sociológico de Marx e Weber**. Campinas : Editora da Unicamp, 2002.
- MARIÁTEGUI, José C. **7 ensaios de interpretação da realidade peruana**. São Paulo: Alfa Omega, 1975.
- \_\_\_\_\_. **Ideología y política**. Lima: Amauta, 1979.
- PORTELA JÚNIOR, Aristeu. Raça, classe e a negação do conflito. **Revista Olhares Sociais** PPGCS / UFRB, Vol. 03. Nº. 02 – 2014/ pág. 25-45.
- SOARES VERAS, E.; BRAGA SANTANA, M. L; COSTA VALENÇA DE A., D. O dilema racial brasileiro: de Roger Bastide a Florestan Fernandes ou da explicação teórica à proposição política. **Sociedade e Cultura**, Goiânia, vol. 5, núm. 1, jan-jun, 2002, pp. 35-52.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina In: **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

# Ecoss da Sociologia de Clóvis Moura

*Érika Mesquita<sup>[1]</sup>*

Revisitar a obra deste importante pensador brasileiro sempre trará ferramentas para pensar o panorama em que os não-brancos continuam, até os dias atuais, sendo agentes transformadores da sociedade. A cada dia compreendo ainda mais a grandeza da obra e do ser humano que tive o prazer de compartilhar ideias e afetos, e realizo com muito apreço.

Clóvis Moura remete ao pensamento marxista quando relaciona o negro como o sujeito histórico da sua própria transformação, e quando observa que as relações de produção têm no país também o racismo como elemento estrutural e estruturante. Portanto, da mesma forma que Marx entendia a classe operária como sujeito da revolução, Clóvis coloca o negro como sujeito revolucionário e protagonista da sua autoemancipação, dentro deste fazer que é a “práxis negra”. A noção de práxis negra é a categoria chave para pensar uma tradução do marxismo europeu para um, pode-se dizer, marxismo negro no Brasil. É a práxis – considerada como ação de rebeldia e resistência ao escravismo – que confere ao negro o papel de sujeito de sua própria história. Dessa forma, Clóvis expõe que todos os movimentos que desejam mudança social são movimentos políticos, apesar do fato de os seus agentes coletivos não terem total consciência desse fato. Importante salientar que o conceito de negro para Clóvis Moura se dava enquanto realidade histórica e construção política e não proveniente apenas e tão somente de um viés racial da pele negra, mas cabe nesta categoria todos os não-brancos<sup>[2]</sup>, como pardos, ao que ele acrescenta também os povos originários.

Moura manteve até o fim suas convicções anticapitalistas, apostando que só a derrocada do capitalismo e o fim das desigualdades sociais criariam as condições objetivas para o fim definitivo do racismo. Clóvis Moura via o capitalismo como uma gigantesca máquina de produzir desigualdades, por isso era preciso destruí-lo. Ele entendia que o fim do capitalismo se daria quando os setores subalternos, encabeçados pelos não-brancos, e que a conscientização dos não-brancos viria a passos lentos, devido ao grande poder de adaptação do capitalismo e da eficácia de suas ideologias.

O autor expõe que, na década de 1950, quando inicia a escrita deste seu clássico

---

[1] Doutora em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp).

[2] O autor entende não-branco como uma categoria que engloba negros e pardos. A categoria indígena ele engloba na categoria parda, até porque ele não se debruçou sobre os povos originários, mas os inclui na luta não-branca.

livro: *Rebeliões da Senzala*, suas acepções estavam na contramão daquelas em voga no pensamento social no país sobre o negro. Clóvis busca pensar sobre as formas de protesto negro através das várias lutas em que os não-brancos foram protagonistas, e assim pensa o quão a realidade do povo negro sempre trouxe à tona luta em várias esferas que empreenderam. Logo, a luta de classes se constitui em uma luta pela sobrevivência que o autor sempre apontou para as contradições do sistema capitalista e escravista. O negro coisificado em sua essência decorrente da desumanização imposta pelo próprio sistema, buscou sempre a luta pela sobrevivência em uma paisagem de não-sobrevivência imposta a ele.

Outra questão importante para o pensamento mouriano é o racismo, elemento agravante da versão do capitalismo nos trópicos. Moura observa com acurácia que o negro foi lançado à periferia do sistema capitalista, onde poderia ser facilmente dizimado, quer por doenças ou pela violência que se encontra nesses – denominados pelo autor – guetos invisíveis, e que continuam tentando sobreviver até dias atuais.

O autor expõe que os conceitos de acomodação, adaptação, aculturação e assimilação não dão conta da questão estrutural do negro no Brasil. Segundo ele, o que existia e sempre existiu com relação à população negra foi o conflito social proveniente da luta de classes nas quais estão postos os oprimidos e os opressores. Clóvis sustentava que a situação do negro no Brasil imbricava necessariamente o passado do povo negro, a sua situação de escravo, logo, sua posição na estratificação econômica e social. Escreve acuradamente o autor:

A ideologia racista, por seu turno, será manipulada e entrará como componente do pensamento elaborado pelas classes dominantes na sociedade que sucedeu ao escravismo (...) esses mecanismos ideológicos (quer da classe senhorial, quer daquelas que a sucederam após a Abolição) determinaram, em grande parte, o ethos da nação brasileira que emergiu do escravismo e, ao mesmo tempo, estabeleceram os níveis de subordinação (econômica e extra econômica) (MOURA, 1988, p. 16).

Portanto, os arranjos dos donos do poder na sociedade brasileira foram em função do senhor de escravo e seus lucros, durante a escravatura e dos industriais e latifundiários após este período, nuance que se pode tranquilamente trazer aos dias atuais. Acrescento que a população não-branca, em sua maioria moradora de comunidades e maioria encarcerada devido a uma suposta “guerra às drogas” continua reproduzindo praticamente as mesmas angústias da maioria da população negra do período pós-abolição. O cotidiano

da maioria desta população é o de lutas, desde a luta pela sobrevivência, passando pela luta contra o racismo estrutural, contra o estereótipo de hipersexualização, de falta de caráter, sem falar na questão de aventar que possuem baixo raciocínio lógico, – no que demonstra que os negros seriam guiados pela paixão –, percepções que ainda perpassam as vísceras da sociedade brasileira. Os negros só agem pela paixão porque são afetados pela realidade social no qual estão inseridos.

O sistema escravagista impingiu sofrimento psíquico à população negra no que tange a sobrevivência e pós-escravagista aqueles que sobreviveram a ele e ainda sobrevivem, o não acesso a condições de vida, as agressões de todas as formas, principalmente o racismo. Racismo sofrimento este que forma a base e o motor da resistência negra nestes anos de O autor comenta sobre os “canais ideológicos de dominação” que são justamente a estrutura que ele denomina como despótica e que só poderá ser destruído caso ocorra uma “mudança radical (...) que seria o restabelecimento da harmonia entre o caráter das forças produtivas e as relações de produção, fato que proporcionaria uma nova etapa de evolução sem contradições da sociedade brasileira” (MOURA, 1988, p. 24). O negro era duplamente oprimido e fica claro que ele não poderia obter sua plena liberdade em uma sociedade de base capitalista. O autor já dá as pistas do protagonismo das lutas negras para pensar outra sociedade para além da capitalista. Lembrando que o sistema capitalista foi soerguido tendo como base a colonização, a escravidão e as mortes de populações nativas e negras.

Clóvis Moura compreendia o Brasil de forma tão profunda que escrevia: “os códigos, as leis, os tribunais, as milícias, as instituições políticas existiam objetivando manter a normalidade social” (MOURA, 1988, p. 24). Essa afirmação é atemporal, encaixa-se para toda a história social do Brasil, ao trazer essa acepção para os dias de hoje, tem-se a mesma radiografia escrita em 1959 por este autor. A normalidade, tão falada, é aceita e quista pela classe dominante, de que comportamentos que fogem desse senso comum de normalidade, sejam considerados patológicos ou radicais. O normal foi e é aceitar de forma branda, tradicional e conservadora a exclusão da população negra, que sempre foi periférica e colocada às margens da sociedade classista e racista. O autor também apontava que a formação do Brasil é contraditória desde a Independência, em que ele observa “fizemos a Independência conservando a escravidão e fizemos a abolição conservando o latifúndio, nessas duas fases de mudança não se desarticulou aquilo que era fundamental” (MOURA, 1988, p. 24) que é a estrutura capitalista, que, per si, é classista, racista e excludente. Clóvis denomina de capitalismo dependente para analisar o modelo que ocorreu no país em subordinação aos países colonizadores, e o quão foi perverso com relação à população negra.

Clóvis sempre expôs a participação ativa e dinâmica do negro escravo no processo de luta contra as muitas explorações por eles sofridas. Anular as lutas escravas e negras é anular os variados sofrimentos que eles passaram, o autor não vê lógica neste discurso passivo dos escravos que apenas apreciaram como espectadores o transcorrer da história no país. Não foi assim e atualmente não é assim, o povo negro apesar de ser morto e silenciado, luta e sempre lutou. Expõe o autor: “A participação dos escravos nos movimentos políticos que ocorreram durante a Colônia e o Império foi decorrência lógica da situação em que se encontravam, na base da pirâmide social, a classe escrava constituía a força produtiva mais importante” (MOURA, 1988, p. 71). Apesar de serem força produtiva e também coisificados sempre lutaram. Apontado cirurgicamente por Moura, os negros, devido à sua própria condição, sempre foram aliados históricos nas lutas sociais no país, que perpassa da Inconfidência Mineira, Revolta dos Alfaiates, Inconfidência Baiana, Guerra dos Farrapos, Balaiada, Cabanagem, Revolta dos Quebra-Quilos até a criação dos quilombos, quer rurais ou urbanos, para lutar por condições melhores de existência. Quilombos estes com organização e ações coordenadas, organizadas que nada tem relação a baderna e vadiagem. A constituição dos Quilombos em todo o país, na luta por melhores condições de vida, é exemplo de que em todo o período escravagista, mas não só, os negros e não-brancos tiveram papel revolucionário, quer no campo ou nas cidades, por comporem em grande parte a faixa mais baixa da pirâmide social e econômica brasileira buscaram o bem-viver, questionando o modo de vida o qual eram dados a viver, outrora em senzalas e em cortiços e comunidades.

## Quilombos

Para as classes subalternas, em especial a não-branca, na sociedade brasileira sempre houve obstáculos. No Brasil o quilombo foi o único território para que aqueles que lá viveram, pudessem lograr alcançar a liberdade, saindo da sociedade de classes dicotomizada entre os escravos e seus senhores. O Quilombo dos Palmares foi um território livre dos tentáculos do capitalismo, de acordo com Moura. Lá, segundo ele, imperava um Estado aos moldes africanos, em que a terra e tudo sobre ela eram de todos. Moura além de compreender a importância dos Quilombos, recupera a importância das lutas negras para debater a sua emancipação, bem como de outros Quilombos, como o Quilombo do Jabaquara e o Quilombo do Ribeira, que eram refúgios e que posteriormente foram sobrepujados pela faceta mais cruel do capitalismo.

Palmares é descrito como um território republicano em que não havia falta de alimentação pois abundavam roçados, no qual ocorria a criação de animais e venda dos excedentes para o entorno. Havia a fabricação de instrumentos, bem como casas, que se pode dizer, que passou a ser uma nação autônoma com relação ao Estado Nacional. A organização do governo ter-se-ia como base os reinados africanos, com a presença de membros da realeza e exército, mas sem tirar a autogestão dos vários segmentos de habitantes deste território. O autor relata a organização e ativez dos negros palmarinos na luta contra a destruição do quilombo, e observa a bravura de Zumbi e seus homens até sua morte, na saga de manter um território com base no bem-viver e longe da desigualdade da sociedade brasileira. Nota-se que em Palmares havia uma existência plena da população, sem carestia e com abundância, desde a democracia até alimentação e claro, saúde no seu aspecto bio-psíquico-social. Portanto, o que o Estado palmarino forneceu para a população negra em nenhum momento o Estado brasileiro foi capaz.

Os quilombos são exemplos da resistência não-branca no Brasil. A resistência negra é um fato sociológico marcante nos estudos mourianos, ele observa que quando os negros lutavam por uma sociedade mais justa eram sempre desqualificados em si e na luta. Moura cita que “a situação do desertor, do marginal, do criminoso e do quilombola se pareciam muito dentro da sociedade colonial” (MOURA, 1988, p. 227). Se pareciam muito nesta categoria marginalizada e criminalizada como, infelizmente, ainda ecoa esse olhar até dias atuais. Na acepção do autor ser marginal é estar lutando de alguma forma contra o estado opressor, se formos tomar a palavra marginal como entendida do que ou de quem está às margens, os não-brancos sempre estiveram nesta categoria e, sendo assim, lutaram contra o aparelho estatal brasileiro, este sempre foi opressor.

Quer em quilombos como Palmares, em áreas mais interioranas e rurais inclusive no quilombo do Jabaquara em Santos-SP, os negros buscavam lutar contra a sociedade desigual brasileira. A superexploração dos não-brancos foi, e é o motor de lutas dentro da sociedade brasileira. A tática de luta dos escravos em territórios de quilombos era ordenada e não, como querem a classe dominante branca, desordenada. Moura entende que se “adotava uma tática de movimento de guerrilhas” (MOURA, 1988, p. 265). O movimento de guerrilha é a maneira de atuar de acordo com cada local, onde se encontrava o quilombo na defesa deste território livre da superexploração imposta a eles fora dos quilombos.

Pode-se dizer que os outrora territórios de quilombos são hoje as comunidades e as regiões de bairros longínquos dos grandes centros urbanos, onde os negros continuam sobrevivendo ao capitalismo, que traz no seu bojo o racismo e a desigualdade estrutural. Os territórios de favela, categoria criada por Constantine e Ashton Brazil (2021) e

que complemento: são os quilombos do Brasil de outrora que existem, de alguma forma, até dias atuais. E continuo, a “*guerra às drogas*” é o “*motivo*” atual para que o exército e a polícia – que outrora buscavam cativos e os denominados marginais –, continuem matando a população mais explorada e sofrida – a grande maioria não-branca – que sobrevive ainda nestes territórios.

O autor observa que:

As revoltas dos escravos formaram um dos termos de antinomia dessa sociedade. Mas não formaram apenas um dos termos dessa antinomia: foram um dos seus elementos dinâmicos, porque contribuíram para solapar as bases econômicas desse tipo de sociedade. Criaram as premissas para que, no seu lugar, surgisse outro. Em termos diferentes: as lutas dos escravos, ao invés de consolidar, enfraqueceram aquele regime de trabalho, fato que, aliado a outros fatores, levou o mesmo a ser substituído pelo trabalho livre (MOURA, 1988, p. 269).

Assim sendo, o negro sempre lutou de forma solitária ou coletiva, seja adoecendo para não viver em uma situação degradante, seja construindo formas de enfrentamento desta sociedade desigual. Esses comportamentos considerados “patológicos” contribuíram para impulsionar a mudança na sociedade brasileira. Creio que não são comportamentos “patológicos” como entendem muitos pesquisadores, segundo Moura, são em si sintomas de uma sociedade adoecida. Clóvis sempre apontou para um comportamento do negro revolucionário no sentido de criação de uma sociedade mais justa em todos os aspectos. A rebeldia negra teve um papel primordial como questionamento da realidade em todos os períodos da história do Brasil.

A contribuição de Clóvis Moura para a Sociologia brasileira verifica-se por buscar trazer organizações negras na articulação na busca do bem-viver em meio a um modo capitalista que tem como base o sobreviver. De acordo com o autor, a marcação realizada pela sociedade racista traz o lado emotivo do negro para justificar suas “escolhas falhas”, como que apontando que o negro não possui o aspecto racional desenvolvido; o que é uma grande falácia, justamente porque o negro era sensível às injustiças e buscava lutar contra elas. Sujeitos adaptados não são sujeitos que lutam por melhorias nas condições de vida, o sujeito que questiona e se torna sensível às injustiças é aquele que possui condições de trazer em si a rebeldia e a luta por uma outra realidade.



Embasado nos estudos que fizera do passado e da atualidade, Moura não vislumbrava a revolução de uma forma romântica, mas sempre acreditou que ela aconteceria, porém não viria em curto prazo, mas sim viria como resultado de um processo lento de deterioração da sociedade e de uma conscientização proveniente do negro da periferia do capitalismo. Claro, essa revolução, no seu entender, vai ser comandada pela classe que é majoritária, pobre e duplamente oprimida, social e racialmente e que estará no protagonismo dessa revolução, os não-brancos. Este otimismo está baseado na observação de numerosos e recorrentes movimentos sociais que continuavam surgindo e incomodando as elites e donos do poder locais. Clóvis acreditava neste porvir venturoso e ele o antevia esperançoso por continuar a acreditar na utopia, se perfilando com aqueles que não deixaram de lutar por um mundo solidário e justo. As bandeiras políticas erguidas pelos não-brancos continuam sendo aquelas que em todos os tempos ousaram balançar as bases sórdidas da estrutura da sociedade brasileira.

#### **Referências bibliográficas:**

CONSTANTINE, André; ASHTON BRAZIL, Dafne. **O dia em que o morro não descer**. Curitiba: Kotter Editorial, 2021.

MESQUITA, Érika. Clóvis Moura e a sociologia da práxis. **Estudos afro-asiáticos**, vol.25, n.3, pp.557-577, 2003.

MOURA, Clóvis. **Rebeliões da Senzala**; Porto Alegre: Mercado Aberto, 1988.

# A crítica de Clóvis Moura ao racismo à brasileira e ao pensamento conservador

Weber Lopes Góes<sup>[1]</sup>

## Introdução

Em 2021, completa-se 18 anos da morte de Clóvis Moura (1925-2003), intelectual orgânico da classe trabalhadora que mergulhou nos estudos sobre a realidade brasileira e produziu teoricamente com o escopo de subsidiar os movimentos sociais. Após a sua morte, embora timidamente, pesquisas no seio da academia, promoções de cursos, edições de partes das obras mourianas e outras ações têm sido realizadas não apenas para homenageá-lo, mas a fim de resgatar a sua ampla produção. Ao lado dos estudos de Érika Mesquita (2003) e Fábio Nogueira de Oliveira (2009), em 2019, o Brasil foi coroado com uma obra intitulada *Clóvis Moura e o Brasil* (2019), cuja autoria é de Márcio Farias. O ensaio em tela, para além de apresentar uma rica bibliografia sobre Moura, demonstra a sua importância para o pensamento social brasileiro, além de colocá-lo na constelação dos principais teóricos no seio da intelectualidade da esquerda no Brasil que buscou entender os processos de entificação do capitalismo brasileiro. Ainda, o ensaio de Farias (2019), apresenta um pensador que ao longo das suas produções buscou tematizar com autores referência do pensamento social brasileiro, como por exemplo, Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Holanda e Caio Prado Júnior.

Clóvis Moura nasceu em 1925, no Estado do Piauí. Oriundo de família de classe média baixa colocou-se ao lado da classe trabalhadora. Filho de pai branco e mãe negra, em seu posicionamento no âmbito identitário, afirmava-se negro. Após a mudança de sua família para Natal, no Rio Grande do Norte, onde reside de 1935 a 1941 e, quando jovem, na condição de estudante secundário, militou no movimento estudantil, escrevendo artigos para o jornal *O potiguar*, veículo de comunicação do então Grêmio Estudantil, fundado no Colégio Santo Antônio, denominado Grêmio Cívico-Literário “12 de Outubro” (MESQUITA, 2003).

---

[1] Doutorando em Ciências Humanas e Sociais na Universidade Federal do ABC e Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES. Possui bacharelado e licenciatura em História e especialização em Ciências Sociais pelo Centro Universitário Fundação Santo André (CUFSA) e mestrado no Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais pela Universidade Estadual Paulista (Unesp) de Marília. É professor do colegiado de Serviço Social da Faculdade de Mauá (Fama) e integrante do Centro de Estudos Periféricos (UNIFESP-CAMPUS ZONA LESTE).

Em 1942, muda-se para Salvador e passa a atuar no Partido Comunista do Brasil (PCB), exercendo a função de jornalista – no diário do partido intitulado *O Movimento* – e, em 1947, é eleito deputado estadual, porém, com a cassação do PCB, sua candidatura é impugnada. De acordo com Érika Mesquita (2003), em razão desse acontecimento, no ano de 1949, Moura migra para São Paulo e atua na Frente Cultural do Partido Comunista do Brasil (PCB), onde estabelece relação com figuras expressivas do partido, como Caio Prado Júnior.

Nesse contexto, estuda as lutas encampadas pelos africanos no Brasil e as contribuições desses trabalhadores para a formação social brasileira, seja no âmbito cultural, ou econômico, perpassando pelos movimentos emancipatórios ocorridos no país a partir do período colonial. Em suma, Moura mergulha, ao estudar as relações sociais no Brasil, numa perspectiva da totalidade, capturando a natureza das contradições de classes, objetivando conhecer a realidade e identificar se há racismo e quais os nexos causais de sua efetivação a partir das relações do modo de produção capitalista, seus desdobramentos e o elo com as particularidades da universalização do capital.

No ano de 1959, publica o livro *Rebeliões de senzala*, pesquisa que nasceu clássica, em virtude de demonstrar a função do africano escravizado no interior das lutas sociais do Brasil, desconstruindo a visão oficial do africano como “passivo” no contexto do escravismo, expondo densa pesquisa no que diz respeito aos inúmeros quilombos e outras resistências. Na referida obra, Moura (2014) afirma que o processo de escravização do africano teve como finalidade impulsionar o modo de produção capitalista através do tráfico de africanos e a efetivação do trabalho escravizado nas Américas, viabilizando a dinamização do comércio triangular, culminando em lucrativas riquezas das empresas das burguesias colonizadoras e fomentando a atividade mercantil no interior do continente europeu. Assim, as razões que levaram a burguesia a consolidar a ideologia do racismo tiveram o escopo de justificar o empreendimento da burguesia europeia com a finalidade de assegurar a expansão do capitalismo. Por essa razão, defende a tese segundo a qual a ideologia do racismo é um mecanismo de dominação de classe.

Clóvis Moura não se preocupava em arrancar aplausos no interior da academia, pois sua produção teórica está alinhavada com os anseios dos movimentos sociais, isto é, a produção de artigos, livros, só teria sentido se tal empreendimento fosse para embasar teoricamente os segmentos sociais. Criticava veementemente as Ciências Humanas, especialmente a Sociologia e a Antropologia acadêmicas. Não é por acaso que *in A sociologia posta em questão* (1978) afirma que a profissionalização do cientista social foi uma estratégia de descolar o estudioso da prática social e assevera que a fragmentação das

ciências humanas em Etnografia, Sociologia, Etnologia, Ecologia Humana, Antropologia Cultural, Antropologia Social, Psicologia Social, teve como cerne formar especialistas do *empirismo*. Apoiando-se em Caio Prado Júnior, salienta que a profissionalização de acadêmicos resultou num “passatempo e uma forma de legitimar títulos de sociólogos e professor” (MOURA, 1978, p. 46). Desse modo, afirma que não somente “as ideias dominantes – e aqui se incluem as categorias fundamentais das ciências sociais acadêmicas – são as da classe dominante” (IBIDEM, p. 53).

Em contraposição à “sociologia acadêmica”, Moura manifesta-se a favor da emergência de uma “Sociologia da Práxis”, instrumento de compreensão da sociabilidade a partir dos processos históricos, das contradições político-econômico-sociais. A sociologia da práxis refere-se à busca do entendimento da sociabilidade não para manter a ordem social, como querem os profissionais da academia conservadora e reacionária. Ao contrário, o “sociólogo da práxis” deve conhecer a sociedade, explicá-la e disponibilizar o conhecimento para a transformação social. São esses os objetivos que nos autoriza colocar Clóvis Moura como um teórico de envergadura, que até sua morte estudou, pesquisou, criticou e denunciou as manifestações do pensamento conservador, expressão peculiar da particularidade brasileira, o racismo e a exploração de classe.

Nesta direção, considerando o edifício teórico mouriano e a sua vasta produção bibliográfica, no presente artigo, se pretende apresentar os pontos centrais sobre a realidade brasileira os quais o pensador piauiense enfrentou até a sua morte.

### **Particularidades do racismo brasileiro**

Considerando a ampla produção teórica de Clóvis Moura, é possível afirmar que uma das suas primordiais contribuições foi identificar a natureza da objetivação do modo de produção capitalista no Brasil concatenado com a particularidade do racismo. Em seu livro *Dialética Radical do Brasil Negro* (1994), compara a expressão do racismo nos Estados Unidos da América (EUA) e na África do Sul e constata que houve particularidade em relação a esses países e o Brasil. Nos EUA, a prática do racismo verifica-se com a consolidação da Lei Jim Crow, que cria a segregação racial nos bairros norte-americanos, aprofundando as desigualdades étnico-raciais e favorecendo as populações brancas no que diz respeito às oportunidades substanciais naquele país. Em relação à África do Sul, o racismo é confirmado com a efetivação do projeto de lei do *apartheid*, que resulta na criação dos bantustões – locais de segregação dos negros sul-africanos e racionalização da exploração dos trabalhadores africanos.

Diferente dos referidos países, no Brasil, há uma tradição que omite a existência do racismo, e essa prática de “racismo à brasileira”, acompanha o País desde seu nascedouro. Essa assertiva do autor piauiense fica patente no momento em que se consolida a Constituição do Império, quando demonstra que Teixeira de Freitas recusou-se a reconhecer a existência da escravidão como fator dinamizador da economia e como ação contrária às liberdades humanas, e a violência às populações subsumidas ao trabalho forçado – por exemplo, os indígenas e africanos. Essa forma de conceber as relações sociais no País demonstra que a objetivação da ideologia do racismo, enquanto arma de dominação de classe, não foi “codificado e institucionalizado, embora tenha atuado dinamicamente durante quase quinhentos anos”. (MOURA, 1994, p. 158).

A sofisticação das elites brasileiras nesse aspecto é evidenciada por Clóvis Moura (1994, p. 158-159) ao afirmar que, no Brasil, “as classes dominantes, suas estruturas de poder e elites deliberantes aplicavam essa estratégia discriminatória, através de uma série de táticas funcionando em diversos níveis e graus da estrutura”, configurando a ideologia do *branqueamento*, fazendo transparecer uma prática autonomizada e, como incremento, propagando-nos como “laboratório piloto da confraternização racial, cujo exemplo deveria ser seguido pelos demais países poliétnicos”.

Estão implícitos, no projeto das elites brasileiras, os meios consolidados para explorar e destruir os grupos sociais que compunham a classe trabalhadora no Brasil (os nativos e africanos). No que tange aos povos originários da América, o processo genocida ocorre de duas maneiras: com a destruição violenta dessas populações, prática que contabilizou mais de um milhão de extermínio e com a *cristianização/catequização* e outras práticas de aniquilamento deliberado dos grupos indevidamente concebidos como indígenas, travestidas pela instituição católica como evangelização, seguidas da destruição de suas religiões e cerceamento àqueles que não aceitavam submeter-se à religião do dominador.

Clóvis Moura (1994, p. 159) afirma que, após invadirem as terras americanas, os europeus colonizadores destruíram os grupos nativos e consolidou-se o *Estatuto do Índio*, documento em que os direitos foram propostos por brancos, desconsiderando a capacidade de elaboração e organização dos nativos, impedindo-os de atuar decisivamente nas dinâmicas da cultura e social do Brasil, embora mantivessem a sua resistência e identidade, mesmo enfrentando o controle e a apropriação das elites brasileiras.

As estratégias e táticas de controle e efetivação do racismo, em relação aos descendentes de africanos no Brasil, segundo os estudos mourianos, diferem da situação dos povos originários, visto que o ataque aos/às negros/as tem uma particularidade, pois foram reconhecidos como cidadãos e obtiveram formalmente os direitos e deveres, em comparação aos demais. Contudo, transportados para o território brasileiro na condição de escravizados, foram obrigados a *falar* outra língua e deixaram de cultivar a sua linguagem, culminando na desarticulação das famílias e dos grupos étnicos, na sua totalidade. As religiões dos africanos, devido ao processo de colonização, sofreram desarticulações, isto é, foram desmanteladas com o intuito de cortar todos os laços com a sua ancestralidade.

Clóvis Moura afirma que, logo após a abolição da escravatura, a situação do africano praticamente não sofre alteração. O negro passa a ser considerado um “cidadão”, perante a lei, porém, no seio da sociedade competitiva (do modo de produção capitalista subordinado), a igualdade jurídica a que os descendentes de trabalhadores escravizados são subsumidos, não passa de estratégia para escamotear a persistência do racismo e das contradições na sociedade de classes, isto é, as desigualdades econômicas e étnico-raciais. Nas palavras de Moura (1994, p. 160):

O Negro foi obrigado a disputar a sua sobrevivência social, cultural e mesmo biológica em uma sociedade secularmente racista, na qual as técnicas de seleção profissional, cultural, política e étnica são feitas para que ele permaneça imobilizado nas camadas mais oprimidas, exploradas e subalternizadas. Podemos dizer que os problemas de raça e classe se imbricam nesse processo de competição do Negro pois o interesse das classes dominantes é vê-lo marginalizado para baixar os salários dos trabalhadores no seu conjunto.

De acordo com o pensador piauiense, compreender a situação a que os descendentes de africanos escravizados são submetidos no pós-abolição – de opressão, marginalização e subalternização – é a chave para identificar a objetivação da ideologia do racismo e seu fundamento na sociedade brasileira. Por essa razão, não é possível, no Brasil, dissociar raça e classe como expressão das contradições de classes, da divisão social, racial e hierárquica do trabalho. A omissão da existência das diferenças étnico-raciais no Brasil, a sua particularidade, faz com que a efetivação do racismo à brasileira seja “ambígu[a], melos[a], pegajos[a] mas altamente eficiente nos seus objetivos”. (MOURA, 1994, p. 160).

A partir dos aspectos citados, constata-se a inexistência de uma democracia racial, isto é, o pensador piauiense, ao demonstrar as desigualdades étnico-raciais, afirma que nunca houve uma democracia nos aspectos político, econômico, social e cultural. Ou seja, o Brasil é

Um país que tem na sua estrutura social vestígios do sistema escravista, com uma concentração fundiária e de rendas das maiores do mundo; governado por oligarquias regionais retrógradas e brancas; um país no qual a concentração de rendas exclui total ou parcialmente 80% da sua população da possibilidade de usufruir um padrão de vida decente; que tem 30 milhões de menores abandonados, carentes ou criminalizados não pode ser uma democracia racial. (MOURA, 1994, p. 160).

Ao explicitar os aspectos acima, Moura afirma que a desigualdade de classes e étnico-racial só será superada com a superação da sociedade de classes e acredita que o primeiro passo para efetivação da democracia no Brasil deve ser dado a partir da *democratização* das relações de produção, quando forem descentralizados os polos de poder, principalmente com o fim da propriedade fundiária, isto é, no momento em que o povo participar decisivamente da tomada do poder. A democracia real só poderá ser realizada quando o trabalhador emancipar-se da sociedade “selvagem de competição e conflito, e criarmos uma sociedade de planejamento e cooperação, então, teremos aquela democracia racial pela qual todos almejamos” (MOURA, 1994, p. 160).

### **A formação social do Brasil e o pensamento conservador**

Para capturar a natureza da luta de classes e a efetivação do racismo no Brasil é necessário captar os nexos causais relacionados aos objetivos da formação social brasileira e ao pensamento conservador das suas elites. É com essa preocupação que Clóvis Moura, no interior das suas obras, vai estudar o Brasil a partir da sua formação social concatenada com a forma de exploração que aqui se inicia por meio do trabalho escravizado.

Em sua obra *Brasil: As Raízes do Protesto Negro* (1983), salienta que o Brasil, desde seu nascedouro, é um país subordinado ao capital externo e, comparando o atraso brasileiro com os países de formação clássica – Inglaterra e França – apresenta dois eventos do século XIX: a edição do Manifesto do Partido Comunista de 1848, elaborado por Marx e Engels, e a Comuna de Paris, de 1871.

No primeiro, enquanto no continente europeu ocorrem as lutas da classe trabalhadora industrial contrária à exploração da força de trabalho, referenciadas no significativo documento conclamando a união internacional dos trabalhadores contra o capitalismo, no Brasil ainda era necessário conquistar a liberdade civil e promover a abolição do tráfico de africanos, a partir da Lei Eusébio de Queiroz, de 1850.

No segundo, a Comuna de Paris é marco de demonstração das potencialidades dos trabalhadores em apropriar-se da riqueza social, ao passo que, no Brasil, a Lei do Ventre Livre, em 1871, revela o caráter retrógrado da elite brasileira. Essas disparidades expressavam as debilidades do Brasil e seu conservadorismo no enfrentamento da abolição da escravidão que ocorria de modo paulatino.

Na constelação dos eventos citados, o setor conservador obstaculiza a completude das relações burguesas nacionais e modernizantes, permanecendo à mercê do financiamento de setores estrangeiros (bancos, portos, estradas de ferro, empresas de transporte urbano e iluminação), resultando num Brasil cultural, política e economicamente subordinado, que se traduz na falta de uma produção capaz de assegurar a autonomia nacional, preservando a propriedade fundiária nas mãos das oligarquias subordinadas às nações imperialistas.

Neste quadro, para assegurar o privilégio das elites nativas e estrangeiras, exigia a permanência de um aparelho de Estado repressivo, a fim de obstaculizar as manifestações populares, conciliando formas arcaicas e modernas de produção e dominação, aprofundando os problemas internos e acarretando a distribuição de renda altamente concentrada. (MOURA, 1983).

Essa controvérsia é retomada em 1994, quando Moura publica *Dialética Radical do Brasil Negro*. Nesse trabalho, objetiva expor as relações de produção e a formação social brasileira a partir da produção escravista como elemento constitutivo do modo de produção capitalista e, ainda, argumenta que no Brasil houve dois momentos (distintos, porém interligados) de realização da escravidão: o *escravismo pleno* e o *escravismo tardio*.

O primeiro tem início a partir dos anos de 1500 até aproximadamente 1850, isto é, no período colonial, no reinado de D. João VI, no império de D. Pedro I e de D. Pedro II. Nesse contexto, a dinâmica econômica está calcada na produção escravista ancorada na contradição em duas classes distintas: a dos senhores e a dos escravos, embora houvesse outros segmentos, por exemplo, a dos homens livres, que estavam intimamente subordinados a esses senhores.



A administração colonial é submetida às ordens de Portugal e realizada pelo governador-geral, pois, era necessário zelar pela obediência das leis do reino; manter a ordem pública; administrar as relações entre portugueses e indígenas; conduzir a defesa em geral; assegurar que concessionários de sesmarias construíssem fortificações; impulsionar a construção naval; “distribuir sesmarias em torno da nova cidade (Salvador), controlar a penetração do interior, prover cargos públicos e conceder títulos de cavaleiros a quem julgasse merecedor”. (MOURA, 1994, p. 36).

O elo entre escravidão e capitalismo objetivava a permanência do mercado mundial e a manutenção deste, todavia, para garantir a comercialização e o mercado era necessária a produção escravista. A colonização foi uma das mantenedoras e impulsionadoras do modo de produção capitalista. Por essa razão, estabeleceu-se uma “empresa comercial” cuja mercadoria fundamental para sua existência deveria ser o *escravo*. Por um lado, “sem o fluxo permanente da compra dessa mercadoria viva o sistema não poderia sobreviver e desenvolver-se”<sup>[2]</sup>. (MOURA, 1994, p. 38). Por outro lado, as colônias compravam das metrópoles apenas mercadorias perecíveis, como “vinhos, queijos, tecidos, bacalhau, farinha-do-reino (trigo) e outros [produtos] necessários à manutenção da máquina produtora à subsistência da classe senhorial”. (IBIDEM, p. 39).

Os estudos mourianos demonstram que no bojo do atraso brasileiro está a constituição da classe burguesa no Brasil, argumentando que foi a partir da ratificação da Lei Eusébio de Queiroz de 1850, que “surgirá o embrião de uma burguesia epidérmica que nasce muito tarde como classe e que não poderia desempenhar aquelas funções dinamizadoras atribuídas a uma burguesia clássica nos moldes europeus” (MOURA, 1994, p. 47). É uma burguesia cujo caráter é auxiliar, condicionada, dependente, apêndice e colaboradora dos interesses dos compradores, vendedores ou investidores da metrópole; sem espaço econômico para essa classe, os investimentos efetivados no Brasil são realizados sem a liderança dessa burguesia *débil*.

Assim, é uma burguesia que nasce subalterna e realiza funções caudatárias e “jamais assumiria o seu papel social e político de transformadora de uma nova etapa histórica da nossa sociedade através de uma proposta de nova ordenação social” (MOURA, 1994, p. 47). É nesse contexto que se inicia uma estrutura da sociedade brasileira que coloca o País no patamar denominado por Moura de “escravismo tardio”.

---

[2] Na esteira de Clóvis Moura, constata-se que cerca de 10 milhões de africanos entraram no Brasil via tráfico internacional, no período que vai do início do século XVI ao meado do século XIX, consumidos pelos senhores durante a Colônia e outros setores interessados nesse tipo de mão de obra até a época da extinção do tráfico.

O escravismo tardio é o período que marca o processo de modernização transformando o escravismo no âmbito tecnológico, sem modificar, contudo, a estrutura fundamental para manter a dinâmica comercial no quadro internacional. O Brasil modernizou-se, mas permanece dependente, visto que o capital aqui instalado é externo, assim, os locais eleitos para os investimentos, ao invés de serem protagonizados pela burguesia local, são definidos por uma burguesia estrangeira, especialmente a inglesa. Assim, o capital estrangeiro introduzido no País não possibilitou o desenvolvimento da economia brasileira, ao contrário, consolidou o subdesenvolvimento que perdura até os dias atuais. (MOURA, 1994).

Esse processo de modernização coincide com o período do imperialismo, inaugurado pelo modo de produção capitalista. Nesse contexto, o volume de investimentos realizados, assim como a pressão para pôr fim ao trabalho escravizado no Brasil contaram com as iniciativas da burguesia inglesa, que impulsionou o desenvolvimento da economia nacional brasileira, porém subalterna ao capital internacional. (MOURA, 1994, p. 54). A burguesia inglesa ocupou locais estratégicos da economia brasileira e, concomitantemente, o Brasil permaneceu subordinado ao capital estrangeiro, o que resultou numa burguesia atrelada, conciliatória, incapaz de conduzir as mudanças ocorridas, obstaculizando a industrialização autônoma<sup>[3]</sup>.

No escravismo tardio, na medida em que o Brasil se moderniza, uma série de medidas é criada para assegurar o desenvolvimento do modo de produção capitalista atrelado aos interesses do capital estrangeiro, favorecendo a ascensão da burguesia nacional apenas como classe. Tais iniciativas se expressam, na Tarifa Alves Branco, criada em 12 de agosto de 1844, com o objetivo de estimular a criação de indústrias nacionais, obrigando a Inglaterra a modificar sua tarifa sobre o açúcar brasileiro, a criar novos mercados de trabalho e a aumentar a receita. Ou seja, abriu novos mercados de trabalho por meio de indústrias, desvalorizando o trabalhador brasileiro e impulsionando a imigração de trabalhadores europeus.

Após a Tarifa Alves Branco, no ano de 1850, é instituída a Lei Eusébio de Queiroz que, para além de proibir o tráfico internacional de africanos, objetivou suplantando o período do escravismo pleno, e incentivar a vinda de imigrantes europeus, aludindo substituir a

[3] Em *Dialética Radical do Brasil Negro*, especialmente no capítulo *O Escravismo Tardio*, Moura demonstra os processos como os ingleses modernizaram o Brasil, através de estratégias de subordinação, veladas e escancaradas, determinando progressivamente não somente o endividamento do País, mas a sua dependência à Inglaterra. Clóvis Moura insiste na argumentação de que foram esses fatores que impossibilitaram a formação de uma burguesia nacional e gabaritada para conduzir o desenvolvimento de uma economia autônoma; ao contrário, a burguesia brasileira não passou de apêndice dos grandes capitais estrangeiros, seja no âmbito financeiro (bancos), ou empresarial (cf. MOURA, 1994, p. 54).

força de trabalho africana. Nesse quadro, com a proibição do tráfico, o valor de compra de africanos subiu de maneira exorbitante, estimulando a imigração de trabalhadores do interior da Europa.

Na constelação das transformações apontadas por Moura, no mesmo ano em que é ratificada a lei que proíbe o tráfico internacional, consolida-se a Lei de Terras, com a finalidade de mudar a política de concessão de terras, visto que, antes da proibição da Lei Eusébio de Queiroz, as terras eram concedidas por meio de uma política de fidelidade, por mérito ou benfeitoria. Com a proibição do comércio internacional de africanos, o governo imperial tinha a dimensão de que a escravidão estava próxima da extinção, logo, as terras passaram a ser comercializadas, possibilitando aos providos de recursos comprarem terras, não importando o local, aprofundando a concentração fundiária, causas que culminaram na consolidação dos sem-terra no Brasil.

Essa medida viabilizou uma política de natureza liberal, cujo intuito foi impedir a abolição da escravatura radicalizada, assim, o Estado não ficaria responsável por indenizar os africanos, após a escravidão. A Lei de Terras foi uma estratégia para impedir que os pobres viessem a obter terras e possibilitar que os fazendeiros de café adquirissem porções de propriedades, assegurando seus negócios. Por fim, a Guerra do Paraguai (1864-1870) foi outra estratégia de fomento da passagem do escravismo tardio para o trabalho livre. Para além dos interesses da Inglaterra, os africanos participaram da guerra com a finalidade de receber alforria, após o retorno, porém, o referido evento foi o caminho encontrado pelas elites para dizimar os africanos aludindo o branqueamento do Brasil<sup>[4]</sup>.

É preciso advertir que as transformações foram realizadas a partir do trabalho escravizado que só passou a ser combatido pela burguesia inglesa porque tornou-se uma barreira para a realização do valor. Por essa razão, Clóvis Moura afirma que, no período do escravismo tardio, o moderno passa a servir o velho, subsidiando o novo. Nessa dialética, o sistema de comunicação instalado no Brasil, a partir de 1850 entre outras finalidades foi racionalizar a vigilância do tráfico ilegal, visto que, uma vez denunciado o comércio ilícito de africanos, com esta ferramenta era possível comunicar à Guarda Marinha inglesa e impedir que os navios chegassem aos destinos esperados.

Todavia, o mesmo sistema de comunicação utilizado para combater o tráfico internacional passa a ser aplicado pelos proprietários para perseguir e prender os africanos que conseguiam fugir da opressão dos senhores, tornando o controle e a repressão

---

[4] Em relação às causas da Guerra do Paraguai e o genocídio do negro brasileiro, cf. Chiavenato, 1980.

sobre os/as negros/as mais eficiente. Com o navio a vapor, símbolo de modernização do capital, o tráfico de africanos torna-se mais veloz, diminuindo o trajeto da Europa para a África e o Brasil. No que tange às ferrovias, para além de propiciar o escoamento de mercadorias, viabilizou o transporte das tropas para os sítios, a fim de combater os quilombolas e capturar os escravizados refugiados nas diversas regiões do estado de São Paulo (MOURA, 1994).

Os fatores apontados evidenciam a natureza da classe burguesa brasileira, ou seja, contrária a qualquer manifestação de natureza popular e que ainda explora o trabalhador para manter uma parcela ínfima da riqueza produzida, encaminhando a maior parte do valor para a burguesia estrangeira. Esse é o caráter da nossa burguesia. Por essa razão, é preciso ser conservadora, mas recebendo as “modernizações” proporcionadas a partir dos empreendimentos, especialmente da Inglaterra. Nas palavras de Clóvis Moura (1994, p. 103): “O Brasil arcaico preservou os seus instrumentos de dominação, prestígio e exploração e o moderno foi absorvido pelas forças dinâmicas do imperialismo que também antecederam à Abolição na sua estratégia de dominação”. Nesse sentido, pode-se afirmar, a partir das investigações mourianas, que a burguesia brasileira é uma classe que, em seu germe, nasce conservadora, característica que é a única maneira de assegurar seus privilégios e a sua hegemonia em face da classe trabalhadora.

Após a abolição da escravatura e com a consolidação da República, os teóricos do pensamento conservador passam a tematizar propostas sobre a identidade nacional, pois, para eles, o Brasil apresenta diversidade de grupos sociais, que se afastam dos modelos e padrões conhecidos e teorizados pela inteligência acadêmica da época. Nesse contexto, as ideias dos intelectuais, artistas e cientistas viajantes que estiveram ou escreveram sobre o Brasil, foram importadas e reproduzidas pelos representantes das elites.

Os ideólogos do conservadorismo vão elaborar soluções não para superar as contradições de classes, ao contrário, o intuito é vislumbrar um Brasil espelhado nos valores dos países europeus, preservando as tradições patrimonialistas cultivadas na realidade brasileira. O pensamento conservador procurava “ir além da simples reivindicação de um transplante carbonário da democracia liberal de tipo europeu e, em busca dessa autêntica identidade nacional, preconiza uma *revolução conservadora*” (ASSUNÇÃO, 1999, p. 29). É nesse ambiente que se consolida a ideologia do racismo no seio do pensamento conservador.

## Amaral e Vianna: ideólogos do Estado bonapartista e do racismo no Brasil

É extensa a quantidade de teóricos brasileiros que se debruçaram sobre os destinos que o Brasil deveria trilhar para despontar como nação. Porém, neste tópico, privilegiamos analisar, a partir dos estudos mourianos, Azevedo Amaral (1881-1942) e Oliveira Vianna (1883-1951), que, em virtude do rigor e pela repercussão no seio das elites, foram os intelectuais que expressaram a ideologia do racismo concatenado com o pensamento conservador.

Amaral foi um ideólogo defensor do branqueamento, no Brasil. Tal argumentação pode ser constatada quando em 1929 ocorreu no Rio de Janeiro, o Primeiro Congresso Brasileiro de Eugenia<sup>[5]</sup>, com o objetivo de tematizar as controvérsias relacionadas à situação brasileira e, durante o evento, os protagonistas do movimento eugênico apresentaram suas teses com o fito de subsidiar o governo a encampar políticas de natureza eugenista. Entre os protagonistas do movimento eugenista, encontra-se Azevedo Amaral, que apresentou a sua tese denominada: *O Problema Eugênico da Imigração*.

Na apresentação, Amaral faz um apanhado histórico do processo de imigração no País e afirma que seu principal objetivo seria discorrer sobre o “problema” tendo como centro a “questão racial” (AMARAL, 1929, p. 379). Ao avançar na sua argumentação, afirma que o problema seria construir uma “raça nacional”, isto é, “um tipo étnico novo por meio da seleção sistemática dos elementos de elite encontrados na própria população nacional e dos que forem importados de outras terras”. (IBIDEM, p. 330).

Segundo Amaral (IDEM), no Brasil, a imigração deveria ser sistemática de forma a brevar a entrada de indivíduos ou grupos “disgênicos”, uma vez que não existe uma política rígida que controle a imigração, o que viria a impedir a construção de uma “raça” eugênica. Para assegurar a sua propositura, seria necessário definir meios para garantir os processos mais eficazes de escolha dos estrangeiros, “cuja entrada no país concorrerá para levantar o nível dos caracteres superiores da raça e, ao mesmo tempo, vedar o acesso ao nosso território de todos aqueles cuja influência disgênica seja reconhecida.” (IBIDEM, p. 331).

Amaral sugere a racionalização da política da imigração, com a finalidade de consolidar uma “raça superior”. Valendo-se de dados históricos, enriquece o seu argumento afirmando que a imigração no Brasil, sobretudo a partir do fim da escravização, tinha como cerne suprir a necessidade de braços para inseri-los nos locais de trabalho, não interessando especificar qual o campo. Com o desenvolvimento da maquinaria e o

---

[5] Sobre o movimento eugenista no Brasil, cf. Góes, 2018.

aperfeiçoamento técnico, já se tornou necessário elaborar uma política imigratória sem que o critério fosse meramente de “braços” para a produção. Ou seja, para esse teórico e intelectual orgânico do Estado Novo, em razão do desenvolvimento da maquinaria, o operário (considerado por ele trabalhador superior) opera um trabalho mecânico e substitui a quantidade de força de trabalho muscular (concebido como trabalhador inferior), que era necessária naquele momento, assim, o problema do povoamento “já não tem a premência de outrora”. (AMARAL, 1929, p. 332).

Amaral advoga a necessidade da realização, no Brasil, de uma política restritiva, no que diz respeito à imigração, para que, em nosso território, não viessem indivíduos degenerados para estragar os “homens brasileiros”. A imigração “promíscua” inflamaria o país de pessoas com doenças transmissíveis, obstaculizando a construção de homens eugenizados. A sua preocupação é com a formação de uma “raça superior”, que não seja apenas superior fisicamente, mas com os atributos intelectuais necessários à “assimilação e ao desenvolvimento da cultura, de que dependem o progresso material da civilização, e estabilidade moral da sociedade e a segurança política do Estado”. (AMARAL, 1929, p. 333). Daí a sua defesa intransigente da entrada de indivíduos “superiores” mentalmente, por meio de uma política racionalizada de imigração.

A sugestão de uma política sistemática de imigração passa pela elaboração de estudos sobre as populações candidatas a emigrar para o Brasil, procurando identificar a capacidade física e, sobretudo, a intelectual, tanto do indivíduo como dos povos. Essa proposta é espelhada na experiência realizada nos EUA, referência para Amaral (1929) de política eugênica naquele momento, e que o Brasil deveria imitá-lo. Além de estudos, propõe que sejam implantadas no governo brasileiro “cotas” para a entrada de imigrantes.

Ao expor a sua tese, Amaral (1929, p. 336) não se constrange em defender que os grupos sociais que deveriam entrar no território fossem os da “raça branca”, embora reconheça a presença dos africanos e nativos da América na constituição do Brasil e faz a seguinte afirmação: “nossa finalidade orienta-se no sentido da elaboração de uma civilização do tipo novo europeu e para atingir esse objetivo temos a necessidade de não agravar, com o acréscimo de elementos étnicos alheios à raça branca”. Todavia, não poderia ser qualquer branco a emigrar para o Brasil, pois, para Azevedo Amaral (IDEM, p. 336), ao longo da história do Brasil, priorizou-se a vinda de imigrantes da Península Ibérica ou Italiana e que, na sua concepção, encontrava-se em declínio intelectual. Amaral anseia por grupos que possam formar a civilização europeia no Brasil, de preferência oriundas da “Alemanha e aos países escandinavos, porque outras raças do norte, como os poloneses e russos são, a julgar pelos tests a que nos referimos, intelectual e, portanto, racialmente ainda mais indesejáveis do que os imigrantes da Europa meridional”.

Por fim, conclui a sua tese propondo dez pontos a serem encaminhados ao governo federal e efetivados como política governamental. Defende uma política de imigração que garantisse a segurança nacional e a defesa dos interesses da “raça”; a seleção dos imigrantes, portanto, deveria ancorar-se na restrição aos grupos sociais contrários aos anseios das elites “brancas”, ou seja, uma política em defesa da “nossa raça” – expressão de Amaral. Nessa direção, o Congresso Brasileiro de Eugenia sugeriu a participação de seus membros no processo de seleção de imigrantes, em parceria com o poder público, para impedir a entrada de indesejáveis. Por fim, o Congresso Brasileiro de Eugenia “aconselha a exclusão de todas as correntes imigratórias que não sejam de raça branca”. (AMARAL, 1929, p. 340).

Em seu livro *Estado Autoritário e a Realidade Brasileira*, Azevedo Amaral (2002, p. 245-251), ao tematizar a questão da política de imigração – semelhante à tese defendida no Primeiro Congresso Brasileiro de Eugenia – afirma que a “A entrada de correntes imigratórias de origem europeia é realmente uma das questões de maior importância na fase de evolução que atravessamos” e, salienta que “não há exagero afirmar-se que o número de imigrantes da raça branca que assimilarmos nos próximos decênios depende literalmente o futuro da nacionalidade”.

No âmbito econômico, defende que a estima do imigrante europeu não deve ser escopo de controvérsia e faz a seguinte afirmação:

O problema étnico brasileiro – chave de todo o destino da nacionalidade – resume-se na determinação de qual virá a ser o fator da tríplice miscigenação que aqui se opera a que caberá impor a ascendência no resultado definitivo do caldeamento. É claro que somente se tornará possível assegurar a vitória étnica dos elementos representativos das raças, e da cultura da Europa se as reforçarmos pelo afluxo contínuo de novos contingentes brancos. Os obstáculos opostos à imigração de origem europeia constituem portanto dificuldade deliberadamente criada ao reforçamento dos valores étnicos superiores de cujo predomínio final no caldeamento dependem as futuras formas estruturais da civilização brasileira e as manifestações do seu dinamismo econômico, político, social e cultural. [...] A nossa etnia está ainda longe do período final de cristalização. E, como acima ponderamos, os mais altos interesses nacionais impõem que se faça entrar no país o maior número possível de elementos étnicos superiores, a fim de que no epílogo do caldeamento possamos atingir um tipo racial capaz de arcar com as responsabilidades de uma grande situação (AMARAL, 2002, p. 245-251).

Considerando as proposituras acima, Clóvis Moura foi um dos teóricos que combateu o projeto de Amaral, especialmente em seu livro *Sociologia do Negro Brasileiro* (1988), ao afirmar que Azevedo Amaral, além de ser um dos ideólogos do Estado Novo, foi um dos expoentes do pensamento social e político na perspectiva do conservadorismo, no Brasil, visto que sua produção teórica tem um elo entre ideologia do racismo e bonapartismo. Esse é o mérito do autor piauiense, por ter captado a ligação entre racismo e autocracia como parte constitutiva da natureza da formação social brasileira.

Moura identifica que, para a burguesia brasileira, não basta consolidar um Estado cuja democracia é realizada de maneira restrita, mas, ainda, é preciso que a prática do racismo o acompanhe. Assim, Amaral, em seu livro *Estado Autoritário e a Realidade Brasileira* (2002, p. 189), afirma que a “adoção do princípio autoritário como postulado básico da organização estatal não contradita a fisionomia democrática”, logo, segundo Clóvis Moura, o livro de Azevedo Amaral foi elaborado para defender o Estado Novo e justificar o seu autoritarismo.

A teoria mouriana demonstra que o defensor da autocracia burguesa reflete a maneira de ser das elites brasileiras, visto que a subordinação ideológica desses pensadores sociais demonstra “como as elites brasileiras que elaboram este pensamento encontram-se parcial ou totalmente alienados por haverem assimilado e desenvolvido a ideologia do branqueamento”. (MOURA, 1988, 25). A esse pensamento, seguem-se “medidas administrativas, políticas e mesmo repressivas para estancar o fluxo demográfico negro e estimular a entrada de brancos ‘civilizados’”. (IBIDEM, p. 25).

A sugestão de Azevedo Amaral, portanto, envolve a consolidação de um Estado como instrumento de realização dos anseios das elites brasileiras (nos âmbitos político e econômico); um instrumento de repressão contrário às demandas do trabalho e, ao mesmo tempo, uma forma de organização política que tem de impedir a reprodução dos grupos sociais indesejáveis, isto é, de descendentes de africanos escravizados. Somente por meio das políticas sugeridas por Amaral o Brasil tornar-se-ia “moderno”.

A este respeito, seguindo os passos de Clóvis Moura, é possível afirmar que de um lado, a ideologia do branqueamento para Azevedo Amaral passa pela racionalização da política de imigração, tendo como cerne as populações brancas dos países mais “evoluídos”, assim, o ideário de um país branco, civilizado e cristão, e nesse projeto as populações não brancas (descendentes de africanos e nativos e, até mesmo, asiáticos) não entraram na proposta de “nação” azevediana. Por outro lado, o ideólogo do conservadorismo no Brasil concatena a ideologia do racismo, componente imprescindível das elites retrógradas brasileiras, como expressão da perspectiva da classe que precisa se valer da autocracia para assegurar a mais-valia da classe burguesa nativa e estrangeira.



Oliveira Vianna é outro ideólogo combatido por Clovis Moura. Foi considerado teórico representante do pensamento conservador, no Brasil, autor de diversas obras, integrou o Instituto Internacional de Antropologia; foi sócio e correspondente da *Sociedade dos Americanistas de Paris* e da *Academia de Ciencias Sociaes de Havana*; e sócio efetivo do *Instituto Histórico, Geográfico e Etnográfico do Brasil*.

Vianna compõe um trajeto significativo na história do pensamento social brasileiro, num contexto em que variados autores estão preocupados em formular sugestões para o Brasil. Aflito em compreender a natureza da formação social brasileira, o pensador fluminense nutre-se de autores como Gobineau<sup>[6]</sup>, Gustave Le Bon e Vacher de Lapouge.

Em sua obra *Raça e Assimilação* (1934), Vianna faz densa pesquisa sobre a “antropologia das raças”; tematiza a natureza dos grupos sociais do Brasil; aborda os aspectos da imigração; cataloga o número de casamentos entre os imigrantes e, analisando a distribuição da população no território brasileiro, destaca a composição étnica no Brasil e ancora-se nos métodos eugenistas, cuja referência será Francis Galton<sup>[7]</sup>, como os cálculos matemáticos, área específica da Frenologia e da Fisionomia, assim como os marcos classificatórios, usados com frequência pelos antropólogos da época. Por fim, aprofunda-se nos estudos direcionados aos “mestiços”, a partir da análise dos três censos realizados no Brasil nos anos de 1872, 1900 e 1920.

No levantamento, Oliveira Vianna (1934) afirma que os dados e estudos ainda são lacunosos, pois é necessário acumular mais informações sobre a temática e argumenta que suas conclusões não são definitivas, pelo contrário, são conjecturas. Parte do pressuposto da inexistência da igualdade entre as “raças” e, ao mesmo tempo, afirma que não se pode confirmar a existência de “raças superiores” ou “inferiores”. O autor fluminense está “convencido de que a superioridade de uma raça é função do ‘momento’ e, em outro, revela-se inferior”. (IBIDEM, p. 244). Todavia, mais à frente, defende a tese de que as “raças são desiguais”. (IBIDEM, 1934, p. 244).

No capítulo intitulado “O Problema do Valor Mental do Negro”, do livro *Raça e Assimilação*, o ideólogo do pensamento conservador brasileiro afirma existir a “inferioridade” do negro em relação aos “arianos” e para abrilhantar a sua argumentação assevera que “o negro, com efeito, é incapaz de competir com as ‘raças’ brancas e amarelas”, pois, “É o que a observação demonstra e os resultados das pesquisas psicológicas experimentais parecem confirmar”. (VIANNA, 1934, p. 271).

---

[6] Referente ao pensamento de Arthur de Gobineau, cf. Góes, 2011.

[7] Francis Galton (1822-1911) é primo de Charles Darwin e precursor do movimento eugenista no interior da Europa. O objetivo era consolidar uma ciência – a Eugenia – que estudasse o histórico familiar das pessoas consideradas indesejáveis e, a partir dos resultados, sugere que os insignificantes deveriam ser extintos da sociedade. Para apropriação do tema, ver: Black (2003); Góes (2019).

Embora haja negros intelectualmente destacados, não significa afirmar equidade em relação ao branco, visto que “os tipos de negros intelectualmente superiores são em pequenas proporções” e, nesse caso, as duas “raças são *desiguais*”. (VIANNA, 1934, p. 272–273. destaques do autor).

Em seu raciocínio, afirma que os africanos eram incapazes de consolidar civilização sem a contribuição de outros povos, em destaque, os “arianos” e semitas. O discurso viannista aloca os africanos como um grupo social *estúpido* e *ignorante* e conclui que “a existência dos grandes centros de cultura nas regiões centrais da África, é o que não ponho em dúvida; mas, que estas civilizações sejam criações da raça negra é o que me parece contestável”. (VIANNA, 1934, p. 285).

Para Vianna (IDEM, p. 285), não se pode afirmar a suposta “inferioridade” nos negros, ou se os negros são iguais ou superiores a “outras raças”, entretanto, retira dos africanos, como grupo social, a contribuição para o que estabelece como processo civilizatório da humanidade. Num exercício de “futurologia” faz a seguinte afirmação: “para os negros assumirem o papel de ‘civilizador’ em nossa sociedade, é preciso que eles se caldeiem com outras raças, especialmente as raças arianas ou semitas e que percam a sua pureza”.

Embora na referida obra – *Raça e Assimilação* – afirme que as suas pesquisas são conjecturas, em *Populações Meridionais do Brasil* (1952), afastando-se de julgamentos, porém, exalta a “aristocracia rural” brasileira a fim de explicar a característica do Brasil por meio de um estudo minucioso para comprovar a superioridade do “ariano”.

Aguerrido, Vianna condena o mestiço e não lhe poupa adjetivos, ao afirmar que mestiços não mereciam respeitabilidade porque são *desclassificados*, pessoas de classe *inferior*, *ralé absorvente*, raça de ociosos, madraçaria perigosa, degradam-se pela corrupção, vivem sob a impulsão mórbida da própria anormalidade, em suma, constitui a *ralé colonial* (VIANNA, 1952).

Todos os adjetivos de cunho racista, atribuídos pelo pensador de Niterói, são fruto da miscigenação, ou seja, os mestiços não tinham sangue do ariano ou perderam-no na miscigenação. Os arianos – a elite aristocrática rural – possuía elegância espiritual, finura e eram inteligentes. Dessa maneira, Vianna (1952) considerava a aristocracia rural, devido às suas qualidades, como “atenienses da política e das letras”.

Em 1920, é realizado, no Brasil, o recenseamento e, como parte introdutória do referido levantamento, Oliveira Vianna escreve um livro intitulado *Evolução do Povo Brasileiro* (1956), dividido em três partes – *Evolução da Sociedade*, *Evolução da Raça* e *Evolução dos Sistemas Políticos* –, objetivando traçar a evolução brasileira desde o período colonial

até a consolidação da Primeira República. Nas primeiras páginas, o discurso viannista expressa seu conservadorismo, ao afirmar que “é no campo que se forma a nossa raça e se elaboram as forças íntimas da nossa civilização. Do campo, as bases em que se assenta a estabilidade admirável da nossa sociedade no período imperial” (VIANNA, 1956, p. 55). Além de defender a “grande propriedade”, isto é, o latifúndio, assevera que os portugueses foram não somente escolhidos para explorar e “construir” o Brasil, mas ser o representante do povo “superior”. E, ainda, salienta que os dois grupos sociais (negros e indígenas) são povos inferiores e não contribuíram para o processo civilizatório.

Ao conceber o indígena como um grupo social inferior aos brancos, qualifica os africanos como quase animais, afirmando que, devido à ausência de uma moral dócil, os negros/as culminariam em seres feios, de fisionomia repulsiva, com fácies troglodítica e elege o branco como expressão da beleza (VIANNA, 1956).

Ao interpretar a distribuição dos meios social e geográfico no Brasil, Oliveira Vianna (1956) declara que os portugueses foram os grupos sociais responsáveis por organizar o território a partir de seus atributos, ou seja, “superior” aos povos não brancos e justifica as divisões social e hierárquica do trabalho a partir das qualidades dos povos pertencentes à sociedade brasileira naturalizando as contradições de classes.

O conservadorismo do pensador fluminense fica patente quando elogia o processo de branqueamento no Brasil a partir da proibição do tráfico, porém, lastima o decreto que institucionaliza a extinção da escravidão, pois considera o fim da escravidão um retrocesso, além de golpe contra o Estado brasileiro. Em suas palavras:

sob este aspecto, pode-se dizer que a *lei da abolição, de 1888, concorre para retardar a eliminação do H. afer em nosso país* – porque, não há dúvida que, conservado em escravidão, ele teria desaparecido mais rapidamente (VIANNA, 1956, p. 181-182, destaques do autor).

Por fim, em seu livro *Instituições Políticas Brasileiras* (1987), Vianna justifica a opção pelo Estado autoritário, argumentando que no Brasil, em virtude da constituição do “povo-massa”, não há tradição “popular” no âmbito das decisões políticas. Daí a justificativa de um poder centralizado e autocrático. Nos dizeres de Vianna, o “povo-massa” não quer a democracia e tampouco tem a capacidade para participar das instâncias democráticas.

Na esfera das relações raciais, argumenta estar exercendo uma autocrítica, sobretudo, sobre sua posição racista. Porém, não abandona a sua crença nas desigualdades entre as “raças”, pois, “os tipos raciais são, morfologicamente, os mesmos de hoje”, logo,

as qualidades psíquicas dos povos “naquelas épocas remotas, eram desiguais como ‘primitivos’, não há razão para que não o sejam hoje – desde que eles sejam da mesma raça e possuam o mesmo tipo somatológico”. (VIANNA, 1987, p. 57). Mais adiante, arremata sua crença ao afirmar que “na gênese das culturas e nas transformações das sociedades – não apenas o papel de *hereditariedade individual* e do grande homem, mas mesmo o papel da raça”. (VIANNA, 1987, p. 59, destaques do autor).

De acordo com Vanilda Paiva (1978, p. 151), está reafirmada a sua crença não somente na desigualdade das raças humanas, mas também, dentro dela, “do papel do eugenismo que – atuando através da herança individual e direta – possibilita a aparição dos grandes homens”.

Analisando o discurso viannista, Clóvis Moura, em *As Injustiças de Clio* (1990), defende a tese segundo a qual o autor da *Evolução do Povo Brasileiro*, para além de exaltar a aristocracia enquanto classe condutora das instituições políticas, não passa de um defensor da arianização do Brasil. A produção teórica de Oliveira Vianna nutre-se das teorias das classes dominantes brasileiras expressando o pensamento das elites. O seu esforço não é “uma contribuição objetiva para o conhecimento do nosso povo, mas um anátema violento e deformado contra ele” (MOURA, 1990, p. 211). Nesse sentido,

Influenciado pelo cientificismo arianizante da ciência eurocêntrica do seu tempo, deixou uma obra que é um monumento de exaltação às elites dirigentes e um libelo contra os componentes populares: negros, índios, curibocas e outros não brancos. Uma obra que nada tem de científico e serve, ainda, para justificar desmandos contra essas camadas populares que, para ele, eram a “patulêia de mestiços” incapazes de se inserirem no processo civilizatório. Um livro que deforma e deturpa os fatos para defender as elites e o racismo (MOURA, 1990, p. 212).

Oliveira Vianna é um teórico que a burguesia brasileira reivindicou como paladino não somente por suas obras de fôlego, mas em virtude do seu cabedal e a variedade de temas em seus livros. Nesse sentido, Nelson Werneck Sodré (1994, p. 41) reconhece que “Vianna falou de tudo, ainda no que tange ao Brasil”, porém, “tudo, menos história, tudo, menos sociologia, tudo, menos ciência”.

A ideologia de O. Vianna, segundo Moura (1988, p. 23), é a continuação do poder moderador de D. Pedro II, cuja finalidade é ordenar a sociedade brasileira por meio da “seleção racial” e, no âmbito político, chega a elogiar teorias racistas e fascistas, pois, “esse autoritarismo de Oliveira Vianna é uma constante no pensamento social e há um cruzamento sistemático entre essa visão autoritarista do mundo e o racismo”.

Por fim, na esteira de Moura, (1990), o processo civilizatório era tarefa da raça branca, logo, a solução para o Brasil estaria na arianização dos povos não brancos. A miscigenação não passava de uma ferramenta, um caminho para a formação da nação, e os arianos seriam os precursores da evolução e modernização do Brasil.

### **Organizações negras: política e resistência**

Desde quando os primeiros africanos pisaram em terras americanas, consolidaram meios para resistir à escravidão, quais seja a formação de quilombos, organizações religiosas, irmandades, comunidades em torno das igrejas, insurreições e guerrilhas; posterior à passagem do trabalho compulsório ao trabalho livre, os negros/as continuaram a resistir, visto que com a abolição não foi criado um projeto de indenização aos trabalhadores.

É nesse ambiente que os descendentes de trabalhadores escravizados elaboraram estratégias de resistência tais como a efetivação de jornais, clubes, organizações de cariz político e ideológico, a saber, a Frente Negra Brasileira<sup>[8]</sup> e o Teatro Experimental do Negro (TEM)<sup>[9]</sup>. Em São Paulo, por exemplo, se consolidaram importantes locais de sociabilidades negras, assim, a rua foi um relevante local de sociabilidade entre a população negra desde o contexto da escravidão e no pós-abolição, isto é, funcionou como cenário de troca e intercâmbio entre essa população. Negras e negros vendiam produtos às escondidas a mando de seus senhores, negras quitandeiras comercializavam na Rua dos Piques, nos chafarizes do Largo do Rosário e ao longo do Rio Tamanduateí, negras libertas lavavam roupas; outros locais também concentravam grande parte dessas populações – Rua do Açú, Mercados das Sete Casinhas, Mercados de ervas da Igreja de São Gonçalo, a rua dos Lavapés na Liberdade. Os ranchos e os lugares de paradas dos tropeiros e viajantes também foram locais de sociabilidade e, alguns deles eram mantidos pela população negra alforriada.

Não foram apenas as ruas, locais de sociabilidades de negros/as. As Irmandades Negras, da Nossa Senhora do Rosário, dos Remédios e a de Santa Efigênia e São Elesbão foram espaços de lutas e resistência, como por exemplo, a irmandades do Rosário serviu de local para a reunião de lideranças do movimento abolicionista como Luiz Gama e Antônio Bento (MOURA, 1988;1980)

---

[8] Cf. Sobre a história da Frente Negra Brasileira cf. Barbosa (1998).

[9] Sobre o Teatro Experimental cf. Nascimento 1980.

Do lado de fora das irmandades, no meio da “devoção de branco” existia festa de negro, muitas vezes perseguidas pelas autoridades, é o caso dos cordões, as coroações de reis e rainhas do Congo, o samba rural ou samba de bumbo paulista e o tambaque. No bairro da Bela Vista, às margens do Ribeirão da Saracura, configurou-se o Quilombo da Saracura, do outro lado da cidade, no bairro do Jabaquara, no que hoje chamam de Sítio da Ressaca, o Quilombo do Jabaquara que fazia conexão com o quilombo de mesmo nome na cidade de Santos. Na mesma direção, em Saracura foi fundado um dos cordões carnavalescos mais antigos, em 1930, o Cordão Vae-Vae, que anos mais tarde, originou a Escola de Samba Vai-Vai.

Quanto às religiões de matrizes africanas, um dos registros mais antigos, de acordo com os estudos de Roger Bastide (1975), é de 1839, a chamada “macumba paulista”. Era um conjunto de práticas de forma isolada, centralizada na figura de um sacerdote, que, em geral, era chamado de feiticeiro ou curandeiro. Registra-se a presença dos feiticeiros e curandeiros, negros e negras em vários locais da cidade, como o Largo do Arouche – onde se concentrava o mercado de ervas – e em muitas outras casas no centro ou em pontos isolados da cidade.

A partir do final do Século XIX, em consequência da urbanização, todos esses territórios passaram por um processo lento e gradual de segregação racial e social, em razão das obras de melhoramentos da cidade. A Irmandade do Rosário, a primeira, foi desapropriada pelo Prefeito Antônio Prado, transferindo-se em 1920 para atual sede no bairro do Paissandu. O Código Penal de 1893, que criminalizava condutas como feitiçaria, curandeirismo, capoeiragem, serviu para o Estado cercar legalmente todas essas práticas e territórios negros. Assim, os locais públicos passaram por reorganizações preconizadas pelo “Código de Posturas Municipal” de 1896, proibindo, entre outras ações, tais como as apresentadas acima, a presença dos herbanários e curandeiros em diversos pontos da cidade (MOURA, 1988).

Em seu famoso texto *Organizações Negras*, Clóvis Moura (1980), afirma que na região de São Paulo, após a desagregação da macumba paulista, a umbanda é concebida como um local onde o negro paulistano, passa a se organizar, a fim de assumir seu prestígio e rearticular seus padrões religiosos. Nesta direção, “A esse potencial de organização religiosa do negro urbano paulista liga-se a ansiedade de uma população marginalizada, vinda em grande parte do campo para a metrópole, sem pólos de apoio capazes de ajustá-la aos padrões dessa sociedade” (MOURA, 1980, p. 163).

Ainda que as igrejas agridam os adeptos da religião de matriz africana, todavia, são nas grandes periferias metropolitanas de São Paulo que ocorre a proliferação dos terreiros

de umbanda. Os terreiros passam a ser locais onde o negro procurou se “reencontrar étnica e culturalmente, mas, ao mesmo tempo, por estar engastado em uma sociedade de classes opressora usou suas unidades religiosas para se preservar e se recompor socialmente” (MOURA, 1980, p. 163). Dito de outra forma, o negro encontrava nesses espaços um local para sua autoafirmação e combate à forma de discriminação existente na sociedade na qual estava inserido. As religiões<sup>[10]</sup> de matriz africana cumpriu uma função significativa para as populações pobres, ou seja, extrapolando o âmbito religioso face à realidade social que por meio da prática curadora, os pais e mães de santo exerciam um papel expressivo num país onde o “povo não tem médico”, transformando os centros de umbanda e candomblé em “grandes hospitais públicos do Brasil”. (MOURA, 1988, p. 126).

## Conclusão

Vimos em Clóvis Moura o fator que possibilita compreender a natureza das lutas de classes e do racismo. A expressão do pensamento conservador e a ausência da democracia racial estão na particularidade da entificação do Brasil e, conseqüentemente, na configuração das elites brasileiras, que, por sua vez, são conservadoras, antipopular e parte constitutiva da tradição brasileira revelando uma democracia restrita.

Moura estudou o Brasil a partir da sua formação social; identificou que o trabalho escravizado é um componente do modo de produção capitalista; e, a partir de seus estudos, verifica-se que, devido à particularidade da formação brasileira, se constituiu uma burguesia atrelada, incapaz de desenvolver as forças produtivas e conduzir os processos de desenvolvimento de um capitalismo brasileiro autônomo, ausente de intervenção de uma burguesia estrangeira.

Os estudos de Clóvis Moura revelam que, no Brasil, se consolidou uma burguesia apêndice do capital externo, subordinada, tímida e, em virtude de sua debilidade, teve de realizar táticas e estratégias, a fim de garantir seus privilégios de classe, na qual destacam-se: a concentração fundiária; a configuração de um Estado militarizado e contrário

---

[10] De acordo com Clóvis Moura em seu livro intitulado “Sociologia do Negro Brasileiro” (1988, p. 127) afirma que “Essas religiões vão transformando-se paulatinamente e, de simples sentimento de adoração contemplativa ao sobrenatural, passam a modificar empiricamente a realidade. A medicina popular, impregnada de elementos mágicos, tem o seu centro mais poderoso nos terreiros de umbanda, que substituem os médicos que faltam e, ao mesmo tempo, exercem um papel de autoafirmação psicológica e cultural muito grande entre seus adeptos. Isso explica a proliferação surpreendente dos centros de umbanda no Brasil, sendo, hoje, a religião popular mais difundida em todo território nacional. Fazem o papel de consultório médico e psiquiátrico e ocupam o vácuo social que existe. Por isso, mesmo quando os caboclos [grifo do autor] baixam, chamam os médicos de burros da terra [grifo do autor], como a exprimir o desencanto pela sua ineficiência diante dos problemas que afligem as populações carentes que os procuram”.

às demandas das classes subalternas; a burguesia brasileira, que fixou uma estrutura de organização econômica para ampliar a sua riqueza nativa e a da burguesia externa. A divisão hierárquica e étnico-racial e do trabalho, enquanto aspectos que precisam ser considerados, fomentam uma luta no interior da classe trabalhadora (especialmente entre brancos e negros), para baratear a força de trabalho e assegurar a intensificação da exploração dos trabalhadores. São esses fatores que possibilitam compreender a efetivação do racismo à brasileira.

Ainda na tessitura da forma de ser da burguesia brasileira, o pensador piauiense demonstra que o processo de transição do trabalho escravizado para o assalariado deu-se tardiamente devido ao caráter retrógrado e conservador das elites brasileiras e, *pari passu*, a alteração do trabalho compulsório para o assalariado não sofreu mudanças substanciais, no que tange à realidade dos descendentes de africanos escravizados, visto que os representantes das oligarquias mantiveram seus privilégios de classe, a concentração de renda, fazendo perdurar seus aspectos escravocrata e colonial. É nesse âmbito que no Brasil se forjou uma burguesia contrária a qualquer política que viesse a viabilizar as camadas não abastadas, especialmente os/as negros/as, resultando na sua marginalização e extermínio. Assim, Clóvis Moura identifica que a elaboração dos projetos das elites brasileiras, a partir de estudos realizados por seus teóricos, após a consolidação da Primeira República, marco político no Brasil, viabilizou para que os ideólogos do conservadorismo elaborassem um caminho para “civilizar” o País.

Nessa direção, A. Amaral e O. Vianna foram, embora tivessem outros, alvo das críticas mourianas fato que possibilitou a compreensão da particularidade do racismo brasileiro e seu elo com o ideário bonapartista. Ao mergulhar nas proposituras dos ideólogos das elites, Clóvis Moura pôde identificar que racismo e autocracia são indissociáveis, logo, os mecanismos de marginalização do negro, principalmente no pós-abolição, a prática de criminalização e seu extermínio são elementos que expressam o projeto sugerido pelos paladinos do conservadorismo.

De um lado, a racionalização da política de imigração – estimulando a vinda de brancos – para transformar a sociedade brasileira no padrão dos países europeus, em particular da Inglaterra e França; por outro lado, no interior do projeto de branqueamento, o Brasil deveria encampar a política de arianização, impedindo a reprodução de descendentes de africanos no Brasil e potencializando a multiplicação de brancos, concebidos como sinônimos de *modernidade* e *civilidade*. Assim, o pensamento conservador propõe a modernização do Brasil, mas atende as tradições das *velhas* elites brasileiras. Por essa razão é que os teóricos analisados por Moura são contrários ao liberalismo e à



democracia, mas sugerem a conciliação (conservadora) do velho e do novo. Moura, desse modo, ao desvelar a natureza das proposituras dos ideólogos Amaral e Vianna, indica o caráter da burguesia brasileira que aqui se forjou pela *via colonial*. Captar as determinações do pensamento conservador é apanhar a natureza da formação da burguesia brasileira, presa aos valores aristocráticos.

Trazer a lume as contribuições teóricas mourianas não pode ser considerado um exercício para ficarmos no passado, ao contrário, é uma empresa que contribui para a compreensão do presente. Em tempos de reação do capital contra o trabalho, como por exemplo, as taxas exorbitantes de mortalidade da classe trabalhadora, praticadas pelo Estado brasileiro, seja por meio das ações do aparato militar ou das políticas de encarceramento em massa, especificamente das populações descendentes de trabalhadores africanos escravizados; num contexto de manifestações ultraconservadoras, cujo desmantelamento de políticas sociais, aumento de desemprego, fim de previdência social e tantas outras ações, só demonstra o que bem capturou Clóvis Moura em seus estudos. Isto é, que a burguesia brasileira não passa de parceiras do capital externo e para manter o seu privilégio de classe precisa sangrar a classe trabalhadora. Por fim, trazer à baila os apontamentos mourianos pode ser um campo frutífero para aqueles que se pretendem entender como o racismo e outras formas de explorações se manifestam no interior das lutas de classes no Brasil.

### Referências bibliográficas

AMARAL, Azevedo. **O Estado autoritário e a realidade nacional**. Disponível em: <<http://bdjur.tjce.jus.br/jspui/bitstream/123456789/118/1/AMARAL,%20A%20O%20estado%20autorit%C3%A1rio.pdf>>. Acesso em: 23 jun. 2020.

\_\_\_\_\_. O problema eugênico da imigração. **1º Congresso Brasileiro de Eugenia**, Rio de Janeiro, 1929. Casa Oswaldo Cruz/Fiocruz. Departamento de Arquivo e Documentação. Sala de Consulta.

ASSUNÇÃO, Vânia Noeli Ferreira de. **O satânico Doutor Go: A ideologia bonapartista de Golbery do Couto e Silva**. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 1999.

BARBOSA, Márcio. **Frente Negra Brasileira: depoimentos/entrevistas e textos**. Barbosa, M. (Org.). São Paulo: Editora Quilombhoje, 1998.

BASTIDE, Roger. **Estudos Afro-Brasileiros**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1975.

BLACK, Edwin. **A guerra contra os fracos**: a eugenia e a campanha norte-americana para criar uma raça superior. São Paulo: A Girafa, 2003.

CHIAVENATO, Júlio José. **O negro no Brasil**: da senzala à Guerra do Paraguai. São Paulo: Brasiliense, 1980.

FARIAS, Márcio. **Clóvis Moura e o Brasil**. São Paulo: Editora Dandara, 2019.

GÓES, Weber Lopes. **Racismo e eugenia no pensamento conservador brasileiro**: a proposta de povo em Renato Kehl. Editora LiberArs: São Paulo: 2019.

\_\_\_\_\_. **O pensamento de Arthur de Gobineau no seio do caleidoscópio da ideologia do racismo**. Monografia (Conclusão de Curso). Centro de Pós-graduação, Pesquisa e Extensão. Centro Universitário Fundação Santo André, 2011.

MESQUITA, Érika. Clóvis Moura e a Sociologia da Práxis. **Estudos Afro-Asiáticos**, Rio de Janeiro, v. 25, n. 3. 2003. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0101-546X2003000300007&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0101-546X2003000300007&script=sci_arttext)>. Acesso em: 22 jan. 2020.

IAMAMOTO, Marilda; CARVALHO, Raul. **Relações sociais e serviço social no Brasil**: esboço de uma interpretação histórico-metodológica. São Paulo: Editora Cortez, 2001.

MOURA, Clóvis. **Rebeliões de senzala**: quilombos, insurreições, guerrilhas. São Paulo: Anita Garibaldi, 2014.

\_\_\_\_\_. **Dialética radical do Brasil negro**. São Paulo: Anita Garibaldi Ltda., 1994.

\_\_\_\_\_. **As injustiças de Clio**: O negro na historiografia brasileira. Belo Horizonte: Oficina de Livros, 1990.

\_\_\_\_\_. **Sociologia do negro brasileiro**. São Paulo: Editora Ática, 1988.

\_\_\_\_\_. **Brasil**: as raízes do protesto negro. São Paulo: Global Editora, 1983.

\_\_\_\_\_. Organizações Negras. In: SINGER, Paul. & BRANT, Vinícius Caldeira (Orgs.). **São Paulo**: O povo em movimento. São Paulo: Editora Cortez, 1980.

\_\_\_\_\_. **A sociologia posta em questão**. São Paulo: Livraria de Ciências Humanas Ltda., 1978.

NASCIMENTO, Abdias do. **O Quilombismo**. Petrópolis – RJ: Editora Vozes Ltda., 1980.

OLIVEIRA, Fábio Nogueira de. **Clóvis Moura e a sociologia da práxis negra**. Dissertação (Mestrado). Pós-graduação em Sociologia e Direito. Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2009. Disponível em: <[http://www.uff.br/ppgsd/dissertacoes/fabio\\_nogueira2009.pdf](http://www.uff.br/ppgsd/dissertacoes/fabio_nogueira2009.pdf)>. Acesso em: 2 fev. 2020.

NETTO, José Paulo. **Ditadura e Serviço Social**: uma análise do serviço social no Brasil pós-64. São Paulo: Editora Cortez, 2011.

PAIVA, Vanilda. Oliveira Vianna: Nacionalismo ou Racismo? **Encontros com a Civilização Brasileira**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

VIANNA, Oliveira. **Instituições políticas brasileiras**. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1987.

\_\_\_\_\_. **Evolução do povo brasileiro**. Rio de Janeiro: Livraria José Olímpio Editora, 1956.

\_\_\_\_\_. **Populações meridionais do Brasil**. Rio de Janeiro: Livraria José Olímpio Editora, 1952. v. I.

\_\_\_\_\_. **Raça e assimilação**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1934.

VIEIRA, Evaldo. **Autoritarismo e corporativismo no Brasil**. São Paulo: Unesp, 2010.

# **Capitalismo, antirracismo e luta de classes**



# Por que o capitalismo não pode ser antirracista?

Wagner Miquéias F. Damasceno<sup>[1]</sup>

A ideia original deste texto nasceu da resposta a um polêmico artigo publicado na Folha de São Paulo sob o título *O capitalismo pode ser antirracista*<sup>[2]</sup>, de Irapuã Santana um jovem jurista negro.

Seu artigo gerou bastante repercussão nas redes sociais pois nele o autor afirmava que capitalismo e escravidão não tinham eram fenômenos distintos em origem e conteúdo já que – segundo ele – o capitalismo surgira com a Revolução Industrial, no século XVIII, enquanto a escravidão negra havia começado bem antes, no século XVI.

Partindo dessa “manobra” histórica, o autor sustentava que as teorias racistas que serviam de justificativas para a escravidão negra não possuíam relação alguma com o capitalismo e concluía que, por essas e outras, o capitalismo seria um aliado na luta contra o racismo na contemporaneidade.

Respondi a essa provocação, com um artigo na Folha<sup>[3]</sup> intitulado *Não, o capitalismo não pode ser antirracista*. Nele, expliquei, conforme Marx (2009), que a era capitalista data do século XVI, que sua a história e a da escravidão negra estavam profundamente ligadas e que, mesmo após séculos do fim da escravidão negra, o capitalismo seria incapaz de abolir o racismo.

Todavia, considerando a repercussão dessas ideias que tentam dissociar os caminhos do capitalismo e do racismo; o enorme ascenso na luta contra o racismo no Brasil e no mundo; e o renovado interesse sobre a questão racial, especialmente entre jovens, concluí que meus argumentos mereceriam uma exposição mais pormenorizada.

Por isso apresentarei neste artigo uma versão ampliada das minhas posições acerca do profundo vínculo entre o modo de produção capitalista e o racismo a partir de uma abordagem marxista com um enfoque sobre o Brasil.

---

[1] Doutor em Sociologia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Professor no Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO).

[2]Ver: <https://www1.folha.uol.com.br/opiniaio/2020/11/o-capitalismo-pode-ser-antirracista.shtml>. Acesso em: 15 dez. 2020.

[3]Ver: <https://www1.folha.uol.com.br/opiniaio/2020/12/nao-o-capitalismo-nao-pode-ser-antirracista.shtml>; Acesso em 15 dez. 2020.

## Capitalismo e Escravidão Negra<sup>[4]</sup>

Há mais de cento e cinquenta anos Karl Marx demoliu as explicações econômicas idílicas que atribuíam o surgimento do capitalismo ao empenho de indivíduos laboriosos e inventivos que, por pouparem e reinvestirem tudo aquilo que ganhavam, acumularam riquezas e meios de produção capazes de dar um impulso inicial ao capitalismo.

Segundo essas fábulas econômicas, esses indivíduos virtuosos passaram a comprar a força de trabalho de pessoas vadias e imprevidentes que, por não terem mais nada seu, terminaram sendo obrigadas a venderem a sua própria pele para sobreviver. Nada mais falso.

Em sua obra máxima, *O Capital*, Marx dedicou um extenso capítulo com o sugestivo título “A acumulação primitiva do capitalismo” explicando que, para se desenvolver, o modo de produção capitalista precisou de quatro grandes alavancas: 1) a expropriação no campo, gerando uma grande concentração de terra e expulsando uma massa de pessoas despossuídas para as cidades; 2) a colonização, com as grandes navegações e a pilhagem das riquezas minerais, da flora e da fauna e a abertura de novas rotas comerciais; 3) a escravidão, com um extenso e lucrativo tráfico de seres humanos escravizados e com amplo uso de sua força de trabalho nas colônias, extraindo e produzindo matérias-primas para a Europa; 4) e o endividamento público dos Estados Nacionais por um punhado de burgueses financistas através de empréstimos convertidos em títulos da dívida pública que, posteriormente, se alargaram e deram forma a todo tipo de agiotagem e de especulações que caracterizam a bolsa de valores e o sistema financeiro moderno.

As descobertas de ouro e de prata na América, o extermínio, a escravização das populações indígenas, forçadas a trabalhar no interior das minas, o início da conquista e pilhagem das Índias Orientais e a transformação da África num vasto campo de caçada lucrativa são os acontecimentos que marcam os albores da era da produção capitalista. Esses processos idílicos são fatores fundamentais da acumulação primitiva. Logo segue a guerra comercial entre as nações europeias, tendo o mundo por palco. Inicia-se com a revolução dos Países Baixos contra a Espanha, assume enormes dimensões com a guerra antijacobina da Inglaterra, prossegue com a guerra do ópio contra a China etc. (MARX, 2009, p. 864).

---

[4]Parte dos argumentos que apresentarei neste texto serão encontrados em minha tese de doutorado intitulada *Racismo, Escravidão e Capitalismo no Brasil: uma abordagem marxista defendida no Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UNICAMP*, em junho de 2020.

O tráfico de negros escravizados se tornou tão rentável que compensava todo tipo de riscos e prejuízos, como registrara o frei dominicano Bartolomé de Las Casas em sua *Brevíssima relação da destruição de África*<sup>[5]</sup>:

Grandes foram os danos, violências, roubos e assaltos que os portugueses cometeram e ainda cometem contra os canários naquelas ilhas, além das que aponta el-rei D. João em sua carta; mormente desde que começaram a descobrir a costa de África e da Guiné, pois do mal que lhes vinha daqueles trabalhos e gastos, tomavam como remédio e recompensa de suas perdas acometerem as ditas ilhas e nelas fazer assaltos, cativando os mais que podiam dentre os canários, levando-os para Portugal e por lá os vendendo como escravos, <e algumas vezes faziam-se amigos dos de certas ilhas para que estes os ajudassem a assaltar os das outras> (1996, p. 275).

As estimativas numéricas relacionadas ao tráfico de negros escravizados são impressionantes, sob qualquer ângulo que se analise. Segundo Marcel Dorigny e Bernard Gainot (2017), estima-se que foram traficados em torno de 12 a 13 milhões de africanos, com uma taxa de mortalidade durante o transporte por volta de 15%.

Todas as potências marítimas europeias participaram ativamente do sistema internacional de tráfico de negros e negras escravizados. Segundo Dorigny e Gainot, quatro países foram responsáveis por mais de 90% do tráfico transatlântico de escravos: “Portugal com 4,650 milhões de cativos transportados, seguido pela Inglaterra (2,6 milhões), pela Espanha (1,6 milhões) e pela França (1,25 milhões)” (2017, p. 28).

N’O *capital*, Marx assim expôs os nexos entre a acumulação primitiva na Europa e o tráfico negreiro:

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

[5]Acredita-se que este texto foi escrito em paralelo à *Brevíssima Relação da Destruição das Índias*, de 1552. Foi impresso em 1875.

anualmente 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 (2009, p. 873).

Sem a mão de obra negra e sem o tráfico negreiro, portanto, não haveriam matérias-primas, minérios e nem capitais afluindo em abundância para as metrópoles europeias. Em outras palavras, não haveria a acumulação primitiva capitalista.

Em suma, o roubo de terras, o genocídio, a pilhagem, o sequestro, a tortura, a escravidão, o estupro, a especulação e a destruição – numa escala sem precedentes na história – foram as grandes parteiras do capitalismo. Negar todo esse processo de constituição do capitalismo é uma espécie de *terraplanismo historiográfico*.

## Escravidão e Racismo

O debate acerca das origens do racismo é a “pedra de toque”, não só do debate histórico e sociológico sobre a questão racial, mas também do debate político, “dividindo águas” no movimento negro nacional e internacional.

Para parcelas do movimento negro e para intelectuais negros como Carlos Moore, “o racismo remete à História longínqua da interação entre as diferentes populações do globo” (2007, p. 38). Com base nesse fundamento, facilmente se conclui que: 1) é impossível – ou pelo menos indesejada – a unidade de brancos e negros nas lutas; 2) por ser o racismo *estrutural e essencial* a todo modo de produção, logo não há de se lutar para destruir o modo de produção vigente e erigir um novo.

Mas a verdade é que a escravidão moderna não assumiu a feição negra inicialmente. É o que explicara o historiador de Trindade e Tobago, Eric Williams<sup>[6]</sup>:

[6]Contrapondo a ideia de “excepcionalismo” da escravidão no Brasil, de Kátia Mattoso (2016), Moura assim fala: “Acha a autora que houve um excepcionalismo no caso brasileiro, pois acredita ter ele escapado ao clássico tráfico triangular, de acordo com a teoria de Eric Williams. Acreditamos, no entanto, que embora não tendo o mesmo comportamento do tráfico triangular das Antilhas, não há como explicar a existência e prosperidade desse tipo de comércio no Brasil e a acumulação de capitais nas metrópoles sem os mecanismos da triangulação” (2019, p. 225).



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 (2012, p. 34).

Primeiro foi o indígena, roubado, escravizado e assassinado, depois os brancos pobres que eram *engajados* (que antes de partir da terra de origem assinavam um termo de engajamento no qual se obrigava a trabalhar por tempo determinado para custear o preço da passagem) e *quitadores* (que combinavam com o capitão do navio que pagariam a passagem logo na chegada, ou dentro de certo prazo a contar da chegada). Além desses, haviam os “criminosos” condenados, enviados pelo governo inglês para trabalhar também por um período determinado. Tudo isso em sintonia com as doutrinas mercantilistas, que prescreviam a emigração de pobres, fosse voluntária ou não (WILLIAMS, 2012).

E, embora as condições de trabalho dos engajados fossem terríveis, eram completamente diferentes das do escravo:

A privação da liberdade do engajado era por tempo limitado, o negro era escravo por toda a vida. A condição do engajado não se transmitia aos filhos, os filhos dos negros herdavam a condição da mãe. O senhor jamais teve controle absoluto sobre a pessoa e a liberdade do engajado, tal como o tinha sobre o escravo o engajado possuía direitos – limitados, mas reconhecidos por lei e especificados em contrato. Tinha, por exemplo, um direito limitado à propriedade. Na lei positiva, o engajamento nunca foi equiparado a um bem móvel ou imóvel (WILLIAMS, 2012, p. 48).

A substituição dessa força de trabalho obedeceu à causas econômicas, já que o negro escravizado era mais barato: “o dinheiro por dez anos de serviço de um branco comprava toda a vida de um negro” (WILLIAMS, 2012, p. 50). Após a experiência com a escravização indígena e com o trabalho dos brancos *engajados*, a classe dominante concluiu que era mais produtivo e prático a escravização de negros trazidos da África. Mais prático porque os comerciantes escravistas estavam familiarizados com as rotas de navegação à África e com transações comerciais com as classes dirigentes africanas. E mais produtivo porque – além de dificultar a resistência dos negros sequestrando-os para um território que lhes era completamente estranho – os negros já conheciam inúmeras técnicas de trabalho, tais como a metalurgia, que os tornavam mais produtivos do que a mão de obra indígena.

Nesse sentido, Williams assim afirma:

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 (2012, p. 50-51).

Não obstante, ao recuperar na história o processo de engajamento de brancos pobres na América, Williams desestruturou “o velho mito de que os brancos não aguentariam os rigores do trabalho braçal no clima do Novo Mundo e que por isso, e apenas por isso, as potências europeias tiveram de recorrer aos africanos” (2012, p. 51). O mito da adequação inata dos negros e negras ao trabalho braçal atravessou os séculos no Brasil, justificando sua localização de subalternidade na estrutura social e sua superexploração.

Em síntese, a escravidão não nasceu do racismo: foi o racismo que nasceu da escravidão. Assim, Williams explicou o surgimento da principal ideologia sobre as desigualdades étnicas a partir do desenvolvimento de determinadas relações sociais de produção no capitalismo nascente.

O *racismo* é entendido por nós, portanto, como uma ideologia que nasceu a serviço da exploração e da opressão, assumindo inicialmente o papel de justificativa da escravidão moderna<sup>[7]</sup>. Uma justificativa necessária, também, porque a burguesia erigia uma ideologia marcada pelas ideias de igualdade e liberdade dos *homens*<sup>[8]</sup> em contraposição à ordem de privilégios nobiliárquicos. Ao negar, através do racismo, o estatuto *humano* dos negros a burguesia seguia livre para reivindicar no plano das ideias a igualdade entre os *homens*.

[7] “A escravidão era uma instituição legal. A inferioridade do africano, tida como verdade inquestionável, foi uma das justificativas ideológicas do senhoramento do ‘preto’ pelo ‘branco’ (MAESTRI, 2002, p. 50).

[8] O termo homem revestiu-se de universalidade. Sua particularidade foi questionada na Declaração da Mulher e Cidadã, redigida e encaminhada por Olympe De Gouges à Assembleia Nacional francesa, em 1791, para que também fosse aprovada como fora a declaração Direitos do Homem e do Cidadão.

Por fim, como toda *ideologia*, o racismo vira uma força material quando impregna a consciência dos sujeitos. Nas palavras do italiano Pietro Basso, o racismo é “uma relação social material feita de opressão de raça antes de ser a expressão emotiva e mental que a naturaliza e, enquanto tal, é uma força de conservação da opressão de raça” (2015, p. 77).

### **Da escravidão ao trabalho assalariado no Brasil**

Em 1969 o cineasta italiano Gillo Pontecorvo dirigiu o filme *Queimada*, inspirado na história da São Domingos (atual Haiti), que fora a colônia mais rentável para a França. No filme, a ilha é a mais rentável colônia açucareira de Portugal.

A história começa em 1844, quando William Walker, um oficial da Marinha inglesa, cruza o oceano em direção à Queimada com o objetivo de estimular uma rebelião de escravos para desestabilizar o governo português em prol dos negócios ingleses.

Mas, ao mesmo tempo em que preparava uma liderança negra capaz de dirigir a revolta dos escravizados e instruía grupos rebeldes contra o governo português, Walker negociava com a classe dominante da Ilha uma radical transição econômica: do escravismo para o trabalho assalariado, com uma subsequente abertura do comércio com outras nações.

Em uma das mais emblemáticas cenas do filme, numa reunião com os senhores proprietários, Walker tenta convencê-los sobre as vantagens econômicas advindas do trabalho assalariado formulando um argumento tão persuasivo a eles, quanto é repugnante para nós:

Cavalheiros, deixe-me fazer uma pergunta. Agora, minha metáfora poderá parecer um pouco impertinente... mas eu penso que irá direto ao ponto. O que vocês preferem... ou eu deveria dizer, o que acham mais conveniente? Uma esposa ou uma dessas mulatinhas? [Se refere a jovens negras prostituídas] [...] Bem, a uma esposa deve ser dada uma casa, comida, vestidos, atenção médica etc. etc. É obrigado a mantê-la uma vida inteira, mesmo quando está velha e talvez um tanto improdutiva. Logo se você tem o azar que ela sobreviva, você tem que pagar pelo seu funeral. [gargalhadas dos presentes] Não, não, é verdade. Cavalheiros, eu sei que parece divertido, mas realmente esses são os fatos; não são? Agora, com uma prostituta, por outro lado, é um assunto bastante diferente, não é? Você vê que não há necessidade de hospedar ou alimentar certamente nem vestir ou enterrar. Graças a Deus. Ela só é sua quando você precisa dela. Você a paga só por aquele serviço e paga por hora. O que, cavalheiros, é mais importante e mais conveniente? Um escravo, ou um trabalhador pago? (1969, 29min59seg).

Eis o raciocínio das classes dominantes<sup>[9]</sup> por detrás da transição da relação social de produção escravista para a assalariada.

Embora tenha sido uma das alavancas do desenvolvimento do capitalismo, a escravidão negra tornou-se, na segunda metade do século XVIII, um obstáculo para a obtenção de maiores lucros com o advento da indústria. Era mais barato e produtivo explorar proletários em jornadas pagas com salários de fome. Naturalmente, esta conclusão econômica surgiu primeiramente na Inglaterra, coração do capitalismo à época.

No Brasil, o fim da escravidão sem uma política de reparações aos negros e negras e seus descendentes, produziu um grande *exército industrial de reserva negro* ou uma *superpopulação relativa negra*<sup>[10]</sup>, apartada dos meios de produção e preterido na incorporação direta na proletarização industrial, à medida que foi dada preferência ao trabalhador branco (DAMASCENO, 2020).

E se a escravidão foi abolida formalmente, o racismo se mostrou profundamente perene. Nas décadas subsequentes à Abolição, o racismo tornou-se uma força material discriminatória responsável por regular “por baixo” o salário dos trabalhadores negros e manter grandes contingentes de negros nas fileiras do exército industrial de reserva.

[...] quando as condições internas e externas para a exploração despudorada dos africanos e seus descendentes já não estavam mais postas, trataram de construir processos para uma transição à sociedade urbano-industrial, **que excluiu os ex-escravizados indígenas e negros de qualquer acesso aos meios de produção, principalmente a terra**<sup>[11]</sup>, que fossem integrados como força de trabalho livre, bem como a restrição aos bens, serviços, direitos ou políticas protetivas que os identificassem dentro da cidadania construída na recente nação capitalista (DURANS, 2014, p. 392, grifo nosso).

O sociólogo Clóvis Moura fez uma exemplar descrição desse fenômeno em seu livro, *O negro, de bom escravo a mau cidadão?*:

[9]Uma cena odiosa que, além da vil intenção de exploração de seres humanos, revela uma profunda visão machista e racista.

[10]Me apropriei aqui do conceito de exército industrial de reserva ou superpopulação relativa, utilizado por Marx no Livro I d'O Capital. Para Marx, essa população excedente é, ao mesmo tempo, um produto necessário e alavanca da acumulação capitalista. Em outras palavras, é material humano a serviço das necessidades variáveis de expansão do capital. Clóvis Moura chamou isto de franja marginal (1977).

[11]Como lembrara Maria Thereza S. Petrone (1982), dois anos antes da Lei de Terras, o artigo 16 da Lei 514 de 1848 instituía que a cada uma das províncias do império brasileiro seriam concedidas “seis leguas em quadra de terras devolutas, as quaes serão exclusivamente destinadas á colonização, e não poderão ser roteadas por braços escravos”.

[...] por ser o ex-escravo considerado excedente no novo campo de oportunidades que se abria, não houve nenhuma política da readaptação, integração e assimilação dele ao sistema que se criava. Pelo contrário. 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. 39-30).

Com a industrialização na Europa – e os sucessivos processos de acumulação (com centralização e concentração de capital) –, produziu-se um *exército industrial de reserva* que emigrou, em grande medida, para a América do Norte e para a América Latina.

No Brasil, o fluxo migratório deste exército industrial de reserva foi impulsionado por uma política justificada pela tentativa de *embranquecer* a população. Sua magnitude pode ser observada na tabela abaixo.

Tabela 1: Imigração para todo o Brasil, por nacionalidade (1872-1949)

Nacionalidade							
	Portugueses	Italianos	Espanhóis	Alemães	Japoneses <sup>[1]</sup>	Outros <sup>[2]</sup>	Total
1872-1879	55.027	45.467	3.392	14.325	–	58.126	176.337
1880-1889	104.690	277.124	30.066	18.901	–	17.841	448.622
1890-1899	219.353	690.365	164.293	17.084	–	107.232	1.198.327
1900-1909	195.586	221.394	113.232	13.848	861	77.486	622.407
1910-1919	318.481	138.168	181.651	25.902	27.432	123.819	815.453
1920-1929	301.915	106.835	81.931	75.801	58.284	221.881	846.647
1930-1939	102.743	22.170	12.746	27.497	99.222	63.390	327.768
1940-1949	45.604	15.819	4.702	6.807	2.828	38.325	114.085
							4.549.646

[1]“As políticas do século XIX, influenciadas pela eugenia, apoiavam a entrada de trabalhadores alemães, portugueses, espanhóis e italianos como ‘braços para a lavoura’. No entanto, o medo da militância social e trabalhista, bem como preocupações quanto à assimilação, sugeria que outros grupos não europeus fossem considerados como possibilidades. Os mais importantes foram os imigrantes japoneses, vistos como modernos, laboriosos e dóceis. Essas ideias brasileiras foram reforçadas pelo crescente poderio internacional e industrial do Japão. Intelectuais e políticos japoneses muitas vezes se autopromoveram como sendo cidadãos da única nação ‘branca’ da Ásia, o que soava atraente a setores da classe dominantes brasileiras” (LESSER, 2015, p. 45).

[2]“Quem era representado nessa categoria na qual as autoridades brasileiras (e também os acadêmicos) costumavam colocar imigrantes sem discriminar seus locais de origem? Muitos eram provenientes do Oriente Médio e do Leste Europeu, cuja classificação nacional muitas vezes se alterava (de turco a sírio, de alemão a polonês e vice-versa) e que, conjuntamente, representavam uma grande parcela dos fluxos imigratórios” (LESSER, 2015, p. 43-44).

Fonte: Adaptado de Lesser (2015, p. 44).

Neste intenso fluxo imigratório, destacam-se italianos e portugueses com 1,5 e 1,3 milhão de indivíduos, respectivamente. Clóvis Moura analisou os efeitos dessa imigração sobre a massa de negras e negros da seguinte forma:

Diante dos mecanismos de desenvolvimento que foram libertados, houve um movimento de proteção a esses imigrantes, através de uma política dirigida e de planos integrativos, enquanto o ex-escravo era sistematicamente repellido daqueles setores mais dinâmicos da economia em desenvolvimento. Tanto na indústria nascente como na agricultura, especialmente no seu setor mais dinâmico que era a lavoura do café, houve um trabalho racional de fixação do imigrante, **enquanto as populações negras flutuantes eram transformadas, paulatinamente, em exército industrial de reserva**. O máximo que podiam fazer nessa conjuntura era desempenhar o papel de massa de pressão em processo de marginalização sobre os imigrantes trabalhadores, criando uma ameaça latente contra os mesmos, na medida em que eles procurassem levantar reivindicações mais *avançadas* (1977, p. 32, grifo nosso).

O ideal de branqueamento animava as políticas migratórias<sup>[12]</sup>, valendo-se de estereótipos que associavam o negro ao *atraso*, e o branco ao *desenvolvimento* e à *civilização*.

Exemplo disso foi o inquérito conduzido por Heitor da Nobrega Beltrão, e promovido pela *Sociedade Nacional de Agricultura* (SNA), em 1926, sobre a conveniência da imigração de mão de obra estrangeira e quais raças seriam desejáveis para vir ao Brasil.

Dirigido a latifundiários, entidades corporativas patronais, governantes e pequeno burgueses de todas as regiões brasileiras, o questionário da SNA tinha 11 perguntas:

I) Julga V. Excelência necessária e útil a imigração estrangeira para o Brasil? Por que?

II) No caso afirmativo, acha que essa imigração deva ser meramente espontânea, ou deva ser intensificada ou subvencionada pelo Governo do Brasil? No primeiro caso, que ordem de auxílios poderão prestar os governos aos imigrantes?

III) Pensa que essa imigração deva ser exclusivamente da raça branca? Parece-lhe que esta se aclima bem em todas regiões do país? Dá preferência a alguma nacionalidade?

IV) Qual a opinião de V. Exa. acerca da imigração amarela?

[12]Opinamos que até, o momento, foi dada pouca atenção aos esquemas e rendimentos financeiros de companhias navais e setores correlatos advindos da política de imigração de europeus para o Brasil, no século XIX à primeira metade do século XX.

V) Se V. Exa. aceita, em princípio, a imigração amarela, acha que ella deva ser acolhida incondicionalmente, ou opina por qualquer especie de restrição ou de distribuição pelas zonas do Brasil?

VI) Qual o parecer de V. Exa. no tocante à imigração da raça negra?

VII) Se V. Exa. aceita, em princípio, a imigração negra, acha que ella deva ser acolhida incondicionalmente, ou opina por qualquer especie de restrição ou de distribuição pelas zonas do Brasil?

VIII) Que bons serviços poderão os immigrants de qualquer das alludidas raças prestar, especialmente nas zonas em que V. Exa. emprega sua actividade?

IX) Que suggestões mais lembra V. Exa., em matéria de imigração e de braços estrangeiros, sua localização, seu apego a terra, sua aptidão para a lavoura e a criação?

XI) Além do braço, que outros elementos de trabalho faltam ás lavouras e ás industrias do nosso paiz, para intensificar, melhorar e baratear sua produção? (BELTRÃO, 1926, p. 03-04).

Dos 166 entrevistados, 161 foram favoráveis à imigração estrangeira. Todavia, enquanto todos os 161 entrevistados foram favoráveis à imigração de trabalhadores brancos, 124 dos entrevistados (77%) foram contrários à imigração de negros, conforme tabela abaixo.

Tabela 2: Sobre a conveniência da imigração de negros

Favoráveis à imigração da raça negra	30
São contrários à imigração da raça negra	124
Está em dúvida	01
Não emitiram opinião a respeito da imigração da raça negra	06
	161

A pesquisa da SNA apresentava os nomes de todos os 161 entrevistados favoráveis à imigração, separando, nominalmente, aqueles que são favoráveis e desfavoráveis à imigração das raças brancas e amarelas. Porém, curiosamente, quando se tratava das pessoas e instituições desfavoráveis à imigração negra, o pesquisador oculta os nomes dos entrevistados e se justifica desta maneira:

Ter-se-ão, facilmente, os nomes das instituições e pessoas contrarias á imigração da raça negra, em numero de 124, num total de 161 respostas, desde que excluam os que, já citados nominalmente, são contrarios á imigração negra e a qualquer imigração e os que, também já nomeados, nada disseram a respeito da primeira” (1926, p. 30-31).

Destacamos as respostas de quatro entrevistados do estado de São Paulo sobre a imigração de trabalhadores negros, como representantes dos principais setores e ocupações presentes no relatório: altos funcionários públicos, industriais, comerciantes e latifundiários. São eles: Arthur Moreira de Almeida, Juiz de Direito de Atibaia, São Paulo; Companhia Guatupará, pelo seu presidente Antonio Alves de Lima, industrial de Ribeirão Preto, São Paulo; Indalecio Correia de Sant'Anna, comerciante de Paranaíba, São Paulo; João Alves da Silva Cursino, comerciante e prefeito de São José dos Campos, São Paulo; K.M.<sup>[13]</sup>, agrônomo, agricultor e gerente de fazenda de Dourado, São Paulo; Mario Guimarães, Juiz de Direito, de Itatiba, São Paulo; Miguel Penteado, prefeito de Campinas, São Paulo; e Octaviano Vallim Pereira de Souza, oficial de registro geral e de hipotecas, ex-lavrador, de Novo Horizonte, São Paulo.

Ao ser perguntado se aceitaria a imigração da raça negra, Arthur Moreira de Almeida se manifestou contrário. E argumentou assim:

Em outros tempos, no Brasil colonia e imperio, essa raça, aliás, uma das que entraram na formação da nossa, prestou optimos serviços, regando com seu sangue as terras virgens, sob o azorrague de seus senhores. Não ha negar que o negro é docil, obediente, paciente e trabalhador. O Conde de Affonso Celso tece-lhe muitos elogios e põe em destaque os seus predicados em seu bello livro "Porque me ufano de meu paiz". Entretanto, em nossos dias, quando todos estão empenhados em apurar a raça, expurgando a mestiçagem, não é aconselhavel a introduccão do negro em nosso paiz (1926, p. 88).

Quando perguntado se aceitaria a imigração da raça negra, Antonio Alves de Lima, presidente da Companhia Guatupará, respondeu contrariamente: "É indesejavel: 1º, pela sua heterogeneidade absoluta e por se achar a nossa população já tão prejudicada pela mestiçagem, de resultados negativos, como é notório. 2º, pela sua indolencia e ignorancia. 3º, pela tara que traz de molestias perigosas (1926, p. 118).

Indalecio Correia de Sant'Anna se disse contrário à imigração da raça negra se limitando a dizer que "bastam os pretos que existem aqui" (1926, p. 170).

Já João Alves da Silva Cursino se manifestou contrário à imigração negra porque "a mescla com negros é prejudicial. Teme antagonismos de cores, como na America do Norte" (1926, p. 186).

[13] "K.M., iniciaes com que faz questão de occultar - se tendo já dado o nome a Sociedade Nacional de Agricultura" (BELTRÃO, 1926, p. 220).



Fica patente a partir das respostas dadas ao inquérito promovido pela SNA que, apesar de quatro séculos de trabalho sob o regime escravista, nos mais diversos ofícios, o negro foi – para usar as palavras de Moura – “logrado socialmente e apresentado, sistematicamente, como sendo incapaz de trabalhar como assalariado” (2019, p. 94).

Nos depoimentos apresentados acima, vemos uma grande recusa aos negros e negras justificada por uma pretensa inferioridade racial destes. Vemos, também, argumentos que dissociam os negros do “progresso”, que miram o “embranquecimento” da população brasileira e que revelam o temor de que o aumento de negros no Brasil – sobretudo vindos dos EUA e Caribe – pudesse estimular convulsões na ordem social e racial.

Mesmo aqueles poucos que se manifestaram favoráveis à vinda de imigrantes negros para o país não deixavam de esgrimir concepções racistas. É o caso de Benedicto Marcondes de Moura, agricultor de São Paulo que era favorável à imigração negra pois

não se trata de concurso de belleza; não vae tambem a raça soffrer decadencia com esse cruzamento, aliás limitado. As condições actuaes são diferentes das de 1532, quando aqui começou a immigração negra [...] e o elemento negro deve ser agora encarado pelo lado utilitario. E se poderia escolher os typos que não fossem repellentes (1926, p. 101).

E finalizava dizendo que os negros eram a raça “mais acomodaticia, e a mais submissa, por consequencia a mais util para o lavrador” (1926, p. 101).

Tomamos, novamente, uma passagem oportuna de Moura a respeito disso:

Toda essa força de trabalho escrava, relativamente diversificada, integrada e estruturada em um sistema de produção, desarticulou-se, portanto, com a decomposição do modo de produção escravista: ou se marginaliza, ou se deteriora de forma parcial ou absoluta com a morte de grande parte dos ex-escravos. Esses ourives, alfaiates, pedreiros, marceneiros, tanoeiros, metalúrgicos etc., ao tentarem se reordenar na sociedade capitalista emergente, são, por um processo de peneiramento constante e estrategicamente bem manipulado, considerados como mão de obra não aproveitável e marginalizados. Surge, concomitantemente, o mito da incapacidade do negro para o trabalho e, com isso, ao mesmo tempo que se proclama a existência de uma democracia racial, apregoa-se, por outro lado, a impossibilidade de se aproveitar esse enorme contingente de ex-escravos. O preconceito de cor é assim dinamizado no contexto capitalista, os elementos não brancos passam a ser

estereotipados como indolentes, cachaceiros, não persistentes no trabalho e, em contrapartida, por extensão, apresenta-se o trabalhador branco como o modelo do perseverante, honesto, de hábitos morigerados e tendências à poupança e à estabilidade no emprego. Elege-se o modelo branco como sendo o do trabalhador ideal e apela-se para uma política migratória sistemática e subvencionada, alegando-se a necessidade de se dinamizar a nossa economia através da importação de um trabalhador superior do ponto de vista racial e cultural e capaz de suprir, com a sua mão de obra, as necessidades da sociedade brasileira em expansão (2019, p. 98-99).

Como apontaram as pesquisas clássicas de Roger Bastide (2008), Florestan Fernandes (2007, 2008a, 2008b), Octávio Ianni (2004) e Clóvis Moura (2019), a burguesia e o Estado brasileiro deram preferência ao trabalhador branco na formação do proletariado industrial do país. Mas se engana quem pensa que a política de imigração atendeu exclusivamente à ideologia de embranquecimento da população brasileira. Como já apontara Clóvis Moura (2019), essa ideologia foi extremamente oportuna para um complexo mercantil – composto por agentes europeus, nacionais, fazendeiros, funcionários do alto escalão do governo, empresas marítimas mercantis e banqueiros – voltado para a imigração de braços europeus.

O antagonismo racial permanecia no processo de industrialização, agora, com a formação – nas palavras de Moura – de uma franja de negros marginalizados, a chamada *franja marginal* (1977).

Com a passagem da escravidão para o trabalho livre, o negro seguiu desvalorizado socialmente, com o agravo de ter tornado-se estigmatizado como incapaz de trabalhar como assalariado.

Por isso, concordamos com Cláudia Durans quando afirma que é impossível compreender a atual situação dos trabalhadores negros no mundo do trabalho, sem considerar estes processos. Em outras palavras, para a pesquisadora maranhense, toda a análise das dinâmicas de classe no Brasil que não se debruce sobre a questão racial está fadada, de saída, ao fracasso, pois “as classes sociais no Brasil são extremamente racializadas” (2014, p. 398).

Neste doloroso processo, a ideologia do branqueamento e a ideologia da democracia racial operaram juntas para justificar as decisões econômicas de substituição da mão de obra no país: enquanto a primeira mobilizava a seleção (da imigração até porta adentro da fábrica), impedindo a entrada e/ou mobilidade social dos negros, a *ideologia*

da *democracia racial* agia encobrindo o preconceito e a discriminação no país, como se o racismo gracejasse apenas nos porões da vida social.

Nesse sentido, essas ideologias discriminatórias incidiam diretamente na conformação da força de trabalho brasileira agindo sobre os dois lados ao mesmo tempo: acentuando o antagonismo racial e contribuindo para o rebaixamento salarial e das próprias condições de trabalho não só de proletários negros, mas também dos brancos.

### Racismo e o Capitalismo contemporâneo

A perenidade do racismo reside em sua utilidade econômica e política para a classe dominante. Através do racismo, a burguesia pode pagar um salário mais baixo para amplos setores da classe trabalhadora com base em sua cor e raça. É o que revela o informativo *Desigualdades Sociais por Cor ou Raça no Brasil* do IBGE, publicado em 2019: enquanto o rendimento médio de brancos era de R\$ 2.796,00 o de negros era R\$ 1.608,00; e enquanto os negros apresentavam um percentual de 64,2% de desempregados o percentual dos brancos era de 34,6%.

E quando o assunto é violência, a desigualdade racial também salta aos olhos. Segundo dados do *Atlas da Violência* do IPEA, de 2008 a 2018 as taxas de homicídio de negros subiu 11,5%, enquanto a de brancos caiu 12,9% no mesmo período (CERQUEIRA; BUENO, 2020). O racismo é, portanto, uma corda que envolve o pescoço dos negros.

Por outro lado, através do racismo, a burguesia é capaz de dividir a classe trabalhadora em dois ou vários campos hostis. Fenômeno semelhante foi analisado por Marx e Engels quando se debruçaram sobre a opressão nacionalista imposta pela Inglaterra à Irlanda:

[...] 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** (2014, p. 276, grifo nosso).

Mas como toda corda sempre possui duas pontas, enquanto o racismo envolve o pescoço dos negros trabalhadores, com a outra ponta ela ata as mãos dos brancos trabalhadores, reduzindo consideravelmente a capacidade de combate do proletariado contra um inimigo comum: os capitalistas.

Envenenados por preconceitos racistas e xenofóbicos, um trabalhador branco é pago com uma espécie de *salário psicológico* que, segundo o britânico Alex Callinicos, lhes dá “o conforto de acreditarem que são parte do grupo dominante, e também provê, em tempos de crise, um bode expiatório pronto na forma do grupo oprimido” (2000, p. 25). Romper com esse “transe ideológico” no seio da classe trabalhadora é fundamental na luta contra o racismo.

Essa era a preocupação do revolucionário russo Leon Trotsky quando se debruçava sobre o conflito racial nos Estados Unidos. Trotsky censurava o chauvinismo e o racismo dos trabalhadores brancos estadunidenses contra os trabalhadores negros e chineses. Dizia que, neste conflito, os socialistas deveriam estar ao lado dos trabalhadores não-brancos, mas sem jamais perder de vista a necessidade da unidade entre trabalhadores brancos e não-brancos. Afinal, para o revolucionário russo, “quando o trabalhador branco desempenha o papel do opressor, ele não pode se libertar e muito menos libertar os povos coloniais”:

Noventa e nove por cento dos trabalhadores americanos são chauvinistas. Em relação aos negros, eles são carrascos e também o são em relação aos chineses. **É preciso ensinar os brutamontes americanos.** É necessário fazê-los entender que o Estado americano não é o seu Estado e que não precisam ser os guardiões desse Estado. Os trabalhadores americanos que dizem: “Os negros devem se separar<sup>[14]</sup> quando desejarem e nós os defenderemos contra a nossa polícia americana”, são revolucionários, tenho confiança neles (1933).

### A burguesia é incapaz de abolir o racismo

A burguesia é capaz de gritar aos quatro ventos que defende a igualdade entre os seres humanos. É capaz, também, de criar tratados e constituições que pregam a igualdade entre negros e não-negros, mulheres e LGBTIs.

Mas a burguesia é completamente incapaz de erradicar completamente a desigualdade. Em primeiro lugar – e nunca é demais lembrar – a fonte do lucro da burguesia advém de uma ação completamente desigualadora: a exploração da força de trabalho e do não pagamento da *mais-valia* produzida pelos trabalhadores.

[14] Trotsky refere-se aqui ao direito à autodeterminação dos negros, diante da brutal opressão racial sofrida nos Estados Unidos, que poderia culminar – casos os negros assim decidissem – pelo direito à separação.

Em segundo lugar, a burguesia é incapaz de acabar com o racismo porque esta ideologia repousa sobre um dos pilares da economia capitalista: a concorrência. Desprovidos dos meios de produção e de formas de garantir a sua subsistência e dos seus, os trabalhadores são impelidos a concorrer entre si. Nessa concorrência, o racismo se torna uma arma na luta por melhores salários ou pelo emprego. A outra face da concorrência surge entre os próprios capitalistas na luta pela redução do capital variável (valor da força de trabalho) na composição orgânica do capital<sup>[15]</sup>. Nessa concorrência, o racismo se torna uma arma nas mãos de capitalistas ávidos por reduzir ao mínimo necessário o valor da força de trabalho, em sua luta por acumular capitais.

Por isso, ainda que uma outra empresa adote medidas pontuais que atenuem um pouco a desigualdade racial – na maioria das vezes em resposta às lutas contra o racismo surgida nas ruas – a existência isolada dessas medidas é um testemunho involuntário de que sua aplicação em grande escala é incompatível com o capitalismo.

Na fase *imperialista* do capitalismo, marcada pelo controle da economia por um punhado de monopolistas e pela dominação social promovida pelo sistema financeiro, a tendência é de aumento e agravamento do racismo como um dos vértices da triangulação da superexploração da força de trabalho: retirada de direitos trabalhistas, reestruturação produtiva e aumento da opressão.

O capitalismo em sua fase imperialista não só não pode ser antirracista como pode apelar às ideologias de superioridade racial, como o *ideal de branqueamento* e apelar, novamente, à práticas como a eugenia como ocorreu com a ascensão do nazifascismo na Alemanha.

Aliás cabe lembrar que, se a escravidão foi uma das alavancas para a acumulação primitiva do capitalismo, a política colonial do século XIX e a partilha da África foram as alavancas para a formação da era dos monopólios, que caracteriza o *imperialismo*. É o que concluiu Vladimir Lenin em *O imperialismo, fase superior do capitalismo*:

---

[15] Segundo Marx, “a composição do capital tem a de ser apreciada sob dois aspectos. Do ponto de vista do valor, é determinada pela proporção em que o capital se divide em constante, o valor dos meios de produção, e variável, o valor da força de trabalho, a soma global dos salários. Do ponto de vista da matéria que funciona no processo de produção, todo capital se decompõe em meios de produção e força de trabalho viva; essa composição é determinada pela relação entre a massa dos meios de produção empregados e a quantidade de trabalho necessária para eles serem empregados. Chamo a primeira composição de composição segundo o valor, e a segunda, de composição técnica. Há estreita correlação entre ambas. Para expressá-la, chamo a composição do capital segundo o valor, na medida em que é determinada pela composição técnica e reflete as modificações desta, de composição orgânica do capital” (2009, p. 715).

**o monopólio nasceu da política colonial.** Aos numerosos “velhos” motivos da política colonial, o capital financeiro acrescentou a luta pelas fontes de matérias-primas, pela exportação de capitais, pelas “esferas de influência”, isto é, as esferas de transações lucrativas, de concessões, de lucros monopolistas, etc., e, finalmente, pelo território econômico em geral. Quando as colônias das potências europeias em África, por exemplo, representavam a décima parte desse continente, como acontecia ainda em 1876, a política colonial podia desenvolver-se de uma forma não monopolista, pela “livre conquista”, poder-se-ia dizer, de territórios. Mas quando 9/10 da África estavam já ocupados (por volta de 1900), quando todo o mundo estava já repartido, começou inevitavelmente a era da posse monopolista das colônias e, por conseguinte, de luta particularmente aguda pela divisão e pela nova partilha do mundo (LÉNINE, 1984, p. 400, grifo nosso).

Dois dados revelam as feições do imperialismo contemporâneo. Segundo o relatório deste ano feito pela OXFAM, 2.153 bilionários no mundo possuem riqueza equivalente à 4,6 bilhões de pessoas. E este mesmo relatório informa que os 22 homens mais ricos do mundo possuem uma riqueza superior a todas as mulheres do continente africano, o que perfaz cerca de 650 milhões de mulheres!

Em novo relatório intitulado *Poder, lucros e a pandemia*, a OXFAM informa que as 32 empresas multinacionais que mais lucraram durante a pandemia da COVID-19 devem faturar 109 bilhões de dólares a mais do que na média dos últimos quatro anos. E estimam que as quatro gigantes de tecnologia, Google, Apple, Facebook e Amazon, devem lucrar quase 27 bilhões de dólares durante a pandemia, em relação aos anos anteriores.

Com o leme da economia mundial nas mãos de um punhado de capitalistas, a humanidade e a natureza são conduzidas para um curso de destruição e barbárie, com o anúncio de crises econômicas profundas e cada vez mais catastróficas.

Para evitar isto, a luta contra o racismo precisa ser combinada com a luta contra o capitalismo. E esta dupla tarefa, só pode ser exitosa se for travada pelo conjunto da classe trabalhadora. Isto é, brancos, asiáticos, indígenas e com os negros trabalhadores na linha de frente.

**Referências bibliográficas:**

BASSO, Pietro. O retorno a campo do racismo, uma questão de fervorosa atualidade. **Lutas Sociais**, São Paulo, vol. 19 n. 34, p. 70-86, jan-jun, 2015.

BASTIDE, Roger; FERNANDES, Florestan. **Branços e Negros em São Paulo**: ensaio sociológico sobre aspectos da formação, manifestações atuais e efeitos do preconceito de cor na sociedade paulistana. São Paulo: Global, 2008.

BELTRÃO, Heitor da Nóbrega (Org.). **Imigração**: inquérito promovido pela Sociedade Nacional de Agricultura. Rio de Janeiro: Villani e Barbeiro, 1926.

CALLINICOS, Alex. **Capitalismo e Racismo**. 2000. Disponível em: [http://www.iesc.ufrj.br/cursos/saudepopnegra/ALEX%20CALLINICOS\\_Capitalismo%20e%20Racismo.pdf](http://www.iesc.ufrj.br/cursos/saudepopnegra/ALEX%20CALLINICOS_Capitalismo%20e%20Racismo.pdf). Acesso em 08 abr 2018.

CERQUEIRA, Daniel; BUENO, Samira. **Atlas da Violência 2020**. Brasília: IPEA, 2020.

DAMASCENO, Wagner Miquéias F. **Capitalismo, Escravidão e Racismo**: uma abordagem marxista. 2020. Tese (Doutorado em Sociologia) Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UNICAMP, Campinas, 2020.

DORIGNY, Marcel; GAINOT, Bernard. **Atlas das escravidões**: da Antiguidade até nossos dias. Petrópolis: Vozes, 2017.

DURANS, Cláudia. Questão Social e relações étnico-raciais no Brasil. **Revista de Políticas Públicas**. São Luís, número especial, p. 391-399, jul 2014.

FERNANDES, Florestan. **A integração do negro na sociedade de classes**: (o legado da “raça branca”), volume 01. São Paulo: Globo, 2008a.

FERNANDES, Florestan. **A integração do negro na sociedade de classes**: no limiar de uma nova era, volume 02. São Paulo: Globo, 2008b.

FERNANDES, Florestan. **O negro no mundo dos brancos**. São Paulo: Global, 2007.

IANNI, Octávio. Negritude e cidadania. **Cadernos PUC**. São Paulo, nº 02, Ciências Sociais, p. 11-35, 1980.

IANNI, Octavio. **Escravidão e Racismo**. São Paulo: 1978.

IANNI, Octavio. **Raças e Classes Sociais no Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 2004.

IBGE. Desigualdades Sociais por Cor ou Raça no Brasil. **Estudos e Pesquisas Informação Demográfica e Socioeconômica**, n. 41. Rio de Janeiro, 2019a.

LAS CASAS, Bartolomé. **Brevíssima relação da destruição de África**: prelúdio da destruição das Índias Primeira defesa dos guanches e dos negros contra a sua escravização. Lisboa: Edições Antígona, 1996.

LÉNINE, V. I. O imperialismo, fase superior do capitalismo. In: **Obras Escolhidas em Seis Tomos 2**. Lisboa: Avante!; Moscou: Progresso, 1984.

LESSER, Jeffrey. **A invenção da brasilidade**: identidade nacional, etnicidade e políticas de imigração. São Paulo: UNESP, 2015.

MAESTRI, Mário. Benjamin Péret: um olhar heterodoxo sobre Palmares. In: MAESTRI, Mário; PONGE, Robert (Org). **Benjamin Péret**. O quilombo de Palmares. Porto Alegre: UFRGS, 2002.

MARX, Karl. A Irlanda e a classe trabalhadora inglesa. In: MUSTO, Marcello (Org). **Trabalhadores, uni-vos!** Antologia política da I Internacional. São Paulo: Boitempo, 2014.

MARX, Karl. **O Capital**: Crítica da Economia Política (Livro 1, Vol. 2). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

MATTOSO, Katia M. de Queirós. **Ser escravo no Brasil** (Séculos XVI-XIX). Petrópolis: Vozes, 2016.

MOORE, Carlos. **Racismo & Sociedade**: novas bases epistemológicas para entender o racismo. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2007.

MOURA, Clóvis. **Dialética Radical do Brasil Negro**. São Paulo: Fundação Maurício Grabois; Anita Garibaldi, 2014.

MOURA, Clóvis. **O Negro, de bom escravo a mau cidadão?** Rio de Janeiro: Conquista, 1977.

MOURA, Clóvis. **Sociologia do negro brasileiro**. São Paulo: Perspectiva, 2019.



OXFAM, **Poder, lucros e a pandemia da distribuição excessiva de lucros e dividendos de empresas para poucos para uma economia que funcione para todos**. Oxford: OXFAM GB, 2020. Disponível em: <<https://www.oxfam.org.br/publicacoes/>>. Acesso em 15 de nov. 2020.

OXFAM. **Tempo de cuidar**. O trabalho de cuidado não remunerado e mal pago e a crise global da desigualdade. Oxford: OXFAM GB, 2020. Disponível em: <<https://www.oxfam.org.br/publicacoes/>>. Acesso em 15 de nov. 2020.

PETRONE, Maria Thereza Schorer. **O imigrante e a pequena propriedade**. São Paulo: Brasiliense, 1982.

TROTSKY, Leon. The Negro Question in America. **Marxists Internet Archive**, Turquia, 28 fev. 1933. Disponível em: <https://www.marxists.org/history/etol/newspape/isj/1970/no043/trotsky1.htm>. Acesso em: 29 abr 2020. Traduzido por: Hermano Melo.

WILLIAMS, Eric. **Capitalismo e Escravidão**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

### **Referência Fílmica**

**QUEIMADA**. (Burn!). Dirigido por Gillo Pontecorvo. Itália e França: Produzioni Europee Associate (PEA); Les Productions Artistes Associés. 1969. 132min. Sonor. Color.

# Racismo, cena política e capitalismo dependente

Dennis de Oliveira<sup>[1]</sup>

## Introdução

Este artigo propõe uma análise das relações raciais no Brasil e a luta contra o racismo a partir do conceito de “cena política” do pensador marxiano grego Nicos Poulantzas. A hipótese é que, por conta das atuais configurações do capitalismo e também da singularidade do capitalismo dependente no Brasil, há um deslocamento da luta antirracista para a contraposição às chamadas *classes reinantes* (aquelas que controlam os aparatos tecno-burocráticos do Estado burguês), deixando de lado o fundamento sistêmico da dominação que são as classes que controlam o modo de produção capitalista.

Em função disto, gera-se uma ilusão das possibilidades de enfrentamento do racismo a partir da maior presença nos aparatos tecno-burocráticos públicos e privados voltados à manutenção da ordem capitalista. E, decorrente disto, as possibilidades abertas de inclusão social por conta da agenda das ações afirmativas e mesmo as vitórias eleitorais de forças progressistas deslocaram o sentido da luta antirracista de busca da plena equidade social (o que implicaria em uma crítica radical à lógica concentradora de renda do capitalismo dependente) para a de compartilhar espaços de poder, como se o “poder” se limitasse à presença no universo das classes reinantes e não o controle dos meios de produção.

A intensificação dos assassinatos de negras e negros nas periferias é tratada como um problema de disfuncionalidade do sistema de segurança pública, resolvível, por exemplo, pelo aperfeiçoamento de mecanismos de controle social<sup>[2]</sup>. O racismo seria produto de um problema “educacional”, “cultural”, que poderia ser enfrentado por meio de mais informação, maior presença negra no gerenciamento do aparelho ideológico escolar, mais informação entre outros.

---

[1] Professor associado da Universidade de S. Paulo no curso de graduação em Jornalismo e no Programa de Pós-Graduação em Integração da América Latina (Prolam) e Programa de Pós-Graduação em Mudança Social e Participação Política (Promuspp). Coordenador do CELACC (Centro de Estudos Latino-Americanos sobre Cultura e Comunicação), pesquisador do IEA (Instituto de Estudos Avançados) e coordenador do GT Epistemologias decoloniais, cultura e territórios do CLACSO (Consejo Latino-Americano de Ciências Sociales). Membro da Rede Antirracista Quilombação.

[2] Insere-se nesta perspectiva a criação da Ouvidora da Polícia em São Paulo em janeiro de 1995 como resposta dada pelo governo estadual às denúncias de violência policial praticada nas periferias. A partir de 2020, esta mesma Ouvidoria passou a discutir a construção de “novos protocolos de abordagem” também respondendo as denúncias de abusos de autoridades policial. (ver em <https://g1.globo.com/sp/sao-paulo/noticia/2020/09/01/10-protocolo-de-abordagem-entre-policiais-de-sp-entra-em-vigor-e-determina-revista-e-apreensao-de-armas-de-agentes-sem-funcional.ghtml>)

Não se quer negar a importância de todas estas lutas e conquistas do movimento negro, entretanto o fato de elas se fecharem em si próprias e não estarem articuladas com uma perspectiva de enfrentamento do capitalismo, de não considerar o racismo dentro de uma estrutura de classes capitalista (desde a sua formação no Brasil, no período do escravismo e posteriormente na fase do capitalismo dependente) pode equivaler o que é contingente ao que é estruturante.

Assim, esta reflexão é fundamental para que se pense a luta contra o racismo como forma de inclusão de mais da metade da população e não apenas como um movimento que, no limite, se direciona para a inserção somente dos seus militantes. Em boa parte, a centralidade na percepção do ódio de classe à *classe reinante* se deve também a uma perspectiva de curto alcance, de ocupação dos postos de gerenciamento da máquina capitalista e não da destruição do sistema de opressão de classes. Porém, uma inserção destas nunca será para o conjunto da população negra que é maioria pois, como disseram Marx e Engels (2008), o único sistema social que possibilita a dominação da maioria é o socialismo.

### **A cena política em Poulantzas**

O conceito de cena política discutido em Poulantzas é originário da análise de conjuntura que Marx realiza na obra clássica 18 Brumário. Neste texto, Marx faz uma análise de como as classes e as frações de classe atuam naquele momento político da ascensão de Luis Bonaparte ao poder na França e todas as alterações regressivas que se fez na estrutura política daquele país como produto das ações das classes dominantes e suas frações. No artigo “As classes sociais”, Nicos Poulantzas se centra na definição das categorias de classes e frações de classe, transcendendo a definição delas como ocupantes de determinados lugares no sistema de produção e caminhando para as suas posições na disputa política.

Segundo ele,

O que são as classes sociais na teoria marxista? As classes sociais são grupos de agentes sociais, homens, definidos *principalmente*, mas não exclusivamente, por sua posição no *processo de produção*, ou seja, na *esfera econômica* (POULANTZAS, 1973, p. 7 – grifos meus).

Mais adiante, Poulantzas (1973, p. 7) afirma que a “posição econômica dos agentes sociais desempenha um papel principal na determinação das classes sociais, mas que não deve se deduzir daí que essa posição seja totalmente suficiente para a determinação das classes sociais”. Isso porque, na visão de Poulantzas, na concepção marxista a esfera econômica é determinada pelo processo de produção e as posições dos seus agentes e sua distribuição em classes sociais pelas relações de produção (IDEM).

A ideia de *cena política* de Poulantzas justamente faz menção ao complexo jogo de classes e frações de classe nos momentos em que a luta de classes se desenvolve e se expressa em determinadas conjunturas. Para isto, Poulantzas reafirma as conceituações de classe social de acordo com a formação social e os modos de produção, aponta que em todo o modo de produção existem as classes fundamentais, entretanto em função dos modos de produção estarem inseridos em formações sociais, há outras classes e frações de classe que se posicionam ante a este conflito central.

O conceito de formação social se encontra no prefácio da obra marxiana clássica *Contribuição à crítica da economia política*. A ideia de formação social é a articulação de diversos modos de produção tendo sempre um como hegemônico. Segundo Gorender (2010, p. 59),

O estudo de uma formação social deve começar pelo estudo do modo de produção que lhe serve de base material. As formações sociais podem conter um único modo de produção, o que lhe atribuirá homogeneidade estrutural. Podem conter, no entanto, vários modos de produção, *dos quais o dominante determinará o caráter geral da formação social*. Comumente, os modos de produção não são puros mas encerram categorias insuficientemente desenvolvidas ou decadentes, que representam embriões ou sobrevivências de modos de produção diferentes.

Poulantzas (1973, p. 14) a este mesmo respeito afirma que:

[...] uma sociedade concreta em um determinado momento – uma formação social – está composta de vários modos e formas de produção que coexistem nela de maneira combinada. Por exemplo, as sociedades capitalistas do princípio do século XX estavam compostas por elementos do modo de produção feudal, pela forma de produção mercantil simples e a manufatura –, forma de transição do feudalismo para o capitalismo – pelo modo de produção capitalista em suas duas formas, de concorrência e monopolista.

E é com base neste conceito de formação social, ou seja, da convivência de distintos modos de produção com a hegemonia de um deles que Poulantzas trata da existência de outras classes sociais, além daquelas consideradas fundamentais em um determinado modo de produção. Por exemplo, fala de uma *pequena burguesia tradicional* na França oriunda dos artesãos (na qual as relações de produção não se davam especificamente pela extração do sobretrabalho, mas que eram subordinadas a uma ordem social determinada pelo modo de produção baseada na extração da mais valia).

Partindo do pressuposto do princípio marxiano de que a luta de classes é o motor dos processos históricos, Poulantzas discute que estas classes não fundamentais no modo de produção hegemônico oscilam nos seus posicionamentos ante a luta de classes. E vai além, apontando que o próprio desenvolvimento do capitalismo produz outras classes não fundamentais no modo de produção, como a pequena burguesia moderna formada pelos intelectuais e trabalhadores da área de serviços, não submetidos diretamente a exploração do sobretrabalho mas atuando nas estruturas de sustentação da ordem social do modo de produção capitalista. A reflexão sobre cena política engloba a análise político-ideológica deste conjunto de classes e frações de classe a partir da perspectiva da luta entre as classes fundamentais do capitalismo.

A base central do pensamento de Poulantzas tem encontros próximos com o pensamento de Althusser e de Gramsci, que falam que o Estado capitalista se constitui em uma dimensão de aparatos repressivos e outra, de aparatos ideológicos.

Althusser (2000) chama estes dois aparatos de *aparelhos ideológicos de Estado* e *aparelho repressivo de Estado*. Gramsci (1962; 1972) designa as duas dimensões como *Sociedade Política* onde se localiza o Estado e todas as suas instituições; e *Sociedade Civil*, onde atuam os aparelhos privados de hegemonia.

É a partir disto que Poulantzas acrescenta mais um conceito para discutir a cena política: o conceito de *categorias sociais*. Para o pensador marxiano grego, o que distingue as categorias sociais das classes sociais é a determinação dos critérios políticos e ideológicos. Enquanto que nas classes sociais, o fator determinante é a posição ocupada no sistema de produção e, em segundo plano, os critérios políticos e ideológicos (especialmente no tocante às classes não fundamentais em determinado modo de produção, como a pequena burguesia, que pode diferenciar seus posicionamentos na luta entre as classes fundamentais do capitalismo), no caso das categorias sociais, o posicionamento político e ideológico é o *determinante* (POULANTZAS, 1973).

Isto porque as categorias sociais são “o conjunto de agentes cujo papel social principal consiste no funcionamento dos aparatos de Estado e da ideologia” (POULANTZAS, 1973, p. 25).

Quem seriam estas categorias sociais? O conjunto da burocracia institucional do aparelho de Estado, os intelectuais que atuam no funcionamento da ideologia, entre outros. Entretanto, Poulantzas aplica às chamadas categorias sociais o mesmo procedimento às classes não fundamentais na luta de classes do capitalismo, como a pequena burguesia: a *adscrição de classe*, isto é, estas categorias sociais não estão à margem da luta de classes do capitalismo, embora não possam ser consideradas classes sociais propriamente ditas. Na verdade, os membros das categorias sociais pertencem originariamente a diversas classes sociais, pode haver burocratas de alto escalão oriundos da burguesia, ou intelectuais vindos da pequena burguesia, entre outros (POULANTZAS, 1973). Porém, como os membros destas categorias sociais tem uma relação específica com os aparatos de Estado, seja na dimensão repressiva ou ideológica, aparecem com uma certa unidade própria, enquanto categoria social e também uma autonomia relativa com relação às classes de origem.

Por exemplo, a ideia de uma “neutralidade” e “autonomia” do Estado leva os componentes das suas burocracias em todas as instâncias a uma crença de desempenhar um papel específico, acima dos conflitos de classe. Em vários momentos, por exemplo, os membros desta categoria social ao acreditar desempenhar um papel acima dos conflitos de classe podem desempenhar um papel de gestão de aparatos de Estado a favor das classes efetivamente dominantes e, em determinados momentos, que contrariem inclusive suas classes de origem.<sup>[3]</sup>

Poulantzas (1973) lembra Lênin quando este afirma que estas categorias sociais podem, em determinadas circunstâncias, desempenhar o papel de forças sociais, isto é, uma ação política própria e que impacta na conjuntura.

Diante desta discussão, Poulantzas elenca as várias categorias necessárias para a análise da cena política, transcendendo o mero economicismo. Dentro do pano de fundo da luta de classes, os vários segmentos – classes fundamentais, classes não fundamentais, frações de classe e categorias sociais – atuam com autonomias relativas na manutenção ou contestação da ordem social burguesa.

[3] Isto pode acontecer quando membros da burocracia estatal podem advir de estratos médios ou mesmo das classes proletárias e ao exercer atitudes funcionais ao aparelho de Estado contrariar os próprios interesses dos seus segmentos de origem. Por exemplo, a maior parte dos trabalhadores do sistema de segurança pública podem vir das classes proletárias, negras, pobres, etc. e exercerem ações, por exemplo, de repressão de movimentos sociais ou mesmo praticar ações que reforçam o genocídio da população negra.

E, dentro desta análise, Poulantzas apresenta um outro conceito importante que é o de *frações ou classes reinantes*, isto é, os segmentos sociais que operam a máquina de reprodução do sistema capitalista, seja no campo privado (no âmbito da estrutura tecno-burocrática das empresas capitalistas, os gerentes profissionais, os diretores, entre outros) seja na dimensão do Estado (todo o conjunto da burocracia estatal responsável pela manutenção dos aparatos repressivos e ideológicos que mantêm coesa a ordem burguesa).

Os membros destas classes reinantes raramente pertencem aos estratos das classes dominantes, ou seja, dos que controlam os meios de produção. Esta ideia de Poulantzas torna-se ainda mais efetiva quando se observa a realidade de países do capitalismo dependente.

O capitalismo na atual fase de globalização das suas linhas produtivas não só radicaliza a impessoalidade do comando das forças produtivas como também desloca a presença destas classes para além do cenário nacional. Os proprietários das unidades produtivas do capital são acionistas, fundos de investimentos, frações do capital especulativo dispersos e espalhados ao redor do planeta. Com isto, a percepção da contradição de classe entre o proletário e o dono da empresa dos tempos de Marx se desloca para um olhar de contradição *contra segmentos das classes reinantes*.

E isto é ainda mais fortalecido tendo em vista que as brutais desigualdades sociais se expressam justamente na condição distinta entre estas classes reinantes e o conjunto da população. Desta forma se constitui uma concepção de estratificação social que tem como centro não o controle dos meios de produção, mas a “riqueza” entre as classes reinantes e a população. Por exemplo, o ódio aos “políticos”, à “classe média”, entre outros. E tais classes reinantes tendem a agir corporativamente na defesa dos seus privilégios, principalmente em países nos quais nunca existiu experiências significativas de Estado de bem estar social.

O maior problema desta configuração de cena política é a dificuldade de articulação das dinâmicas de processos de exploração que transcendem a dinâmica da luta de classes com a própria luta de classes, como é o caso do racismo.

### **Do escravismo ao capitalismo dependente**

Um dos elementos centrais para pensar a configuração da cena política no Brasil é refletir sobre as bases da construção do capitalismo. Para este artigo, utilizar-se-ão as seguintes conceituações:

- a-) que o capitalismo brasileiro foi constituído a partir da acumulação primitiva de riquezas constituída a partir do escravismo;
- b-) que a transição do escravismo para o capitalismo foi feita de forma *negociada* constituindo o que o pensador Clóvis Moura chama de “modernização conservadora” (MOURA, 1994, p. 63-66);
- c-) que o escravismo vigente no Brasil até o século XIX constituiu-se em um *modo de produção original*, chamado de “escravismo colonial” como afirma Jacob Gorender (2010);
- d-) que a transição negociada foi direcionada para a constituição de um *capitalismo dependente* (MOURA, 1994).

No prefácio da obra “Escravidão colonial” (2010), Mario Maestri (p. 24) escreve que

[...] no Brasil, com a Independência, o escravismo colonial dominante expandiu-se, ensejando acumulação originária que apoiou, *mais tarde*, a expansão capitalista. Recorda condições necessárias à gênese do capitalismo: meios de produção e capitais providos pela acumulação originária; operários abundantes desprovidos de meios de produção; desenvolvimento mínimo da divisão social do trabalho e circulação de mercadorias; propriedade privada dos meios de produção.

Para Gorender, a formação da burguesia brasileira foi um processo histórico a partir da aceleração do direcionamento à produção industrial da acumulação originária de riquezas do escravismo colonial com a abertura dos portos em 1808 e, depois, com a independência do Brasil que retirou a intermediação fiscal de Portugal. Para Gorender, somente a burguesia industrial realiza diretamente a apropriação da mais valia e promove a criação-reprodução do capital.

Nesta linha de raciocínio, Gorender considera que, após a instituição destes fatores necessários ao desenvolvimento do capitalismo (Estado nacional centralizado, riquezas acumuladas direcionadas a investimentos na constituição de uma base produtiva industrial e inserção no mercado internacional com a abertura dos Portos), o único entrave existente era a existência das relações de trabalho escravistas. Daí então que ele considera que a Abolição de 13 de maio de 1888 foi uma “revolução social” à medida que termina com este entrave e abre caminhos para a secularização do Estado brasileiro com o fim da monarquia e a proclamação da República no ano seguinte (GORENDER, 1990).



Esta é apenas uma das polêmicas propostas por Gorender. Outra é considerar o escravismo como um modo de produção específico que ele chama de *escravismo colonial*.

Referindo-se a Marx, Gorender (2010) fala que em casos de países colonizados, três possibilidades no tocante à constituição dos modos de produção podem ocorrer: a primeira é a imposição do modo de produção do país colonizador; a segunda é a manutenção do modo de produção do colonizado e o exercício da colonização por meio da tributação e o terceiro é uma forma nova, uma síntese entre os dois modos de produção (do colonizador e do colonizado).

Gorender (2010) considera que no Brasil *nenhuma das três hipóteses* ocorreu. Em Portugal, durante o processo de colonização do Brasil, vigorava o feudalismo e este não foi imposto ao Brasil; nem tampouco manteve-se o modo de produção das comunidades autárquicas dos povos originários e a tributação sobre elas e tampouco uma hibridação dos dois modos de produção. Gorender rejeita a ideia de que o escravismo colonial seja uma síntese dos modos de produção do colonizador e colonizado (GORENDER, 2010).

Ainda buscando em Marx uma sustentação para a sua ideia, ele avança uma quarta possibilidade a partir desta outra passagem do pensamento marxiano, extraída da obra “Elementos fundamentais para a crítica da economia política”:

Quando se rouba o escravo, rouba-se diretamente o instrumento de produção. Mas é preciso que a produção do país, para o qual se roubou, esteja organizada de tal maneira que admita o trabalho dos escravos ou então (como na América do Sul) é preciso que se crie um modo de produção que corresponda à *escravidão*. (grifos meus) (MARX Apud: GORENDER, 2010)

Assim, Gorender (2010) conclui que no Brasil se constituiu um modo de produção original para admitir o trabalho dos africanos escravizados. Entretanto, outro problema de ordem teórica é a singularidade do que ele chama de *escravismo colonial* que se trata de um modo de produção direcionado a produzir valor. Talvez este seja o grande problema na caracterização do escravismo no Brasil em função dele se articular com outros modos de produção e até mesmo o capitalismo na sua fase mercantil e industrial (no século XIX). Alguns autores, como o próprio Marx, chamam a “*escravidão de negros como puramente industrial*” mas como uma anomalia pois os proprietários das plantagens em que se desenvolve este sistema de trabalho são capitalistas. Corretamente, Gorender (2010, p. 86) assinala que

Creio, porém, implausível classificar de anômalo um modo de produção que representou uma tendência dominante, durou séculos, avassalou enormes extensões territoriais, mobilizou dezenas de milhões de seres humanos e serviu de base à organização de formações sociais estáveis e inconfundíveis.

Ou mais adiante quando ele afirma que:

Enquanto não nos empenharmos a fundo na economia política do modo de produção escravista colonial, seremos sempre tentados pelos raciocínios operantes com as analogias entre características comuns a fenômenos históricos distintos. As analogias podem ser úteis e justificáveis mas exigem sempre o máximo de cautela, sobretudo quando se apresentam como recurso fácil que poupa o prosseguimento da análise e do trabalho discursivo. É tentador equiparar o escravismo colonial ao capitalismo e isto nos conduz a um beco sem saída (IBIDEM, p. 87).

Assim, Gorender (2010) afirma a sua posição de que o escravismo foi um modo de produção original – o escravismo colonial – que tinha como categorias fundamentais, a escravização como forma de relação de trabalho e o sistema de plantagem como unidade produtiva. Derivados destas categorias, a contradição inerente à relação de escravização de objetificação/desumanização dos escravizados como narrativa ideológica de sustentação ao mesmo tempo que a necessidade de um grande sistema de vigilância e punição coloca em cheque a narrativa da objetificação, pois ao reconhecer o “delito” de um escravizado, implicitamente reconhece sua subjetividade.

Outro aspecto importante nestas categorias fundamentais descritas por Gorender (2010) é o sistema de plantagem, uma unidade produtiva de comando familiar patriarcal que articula no mesmo local o cultivo e o beneficiamento do produto e seu direcionamento para o mercado externo, bem como a necessidade de uma estrutura fundiária concentradora. Disto resulta valores como família patriarcal, concentração fundiária, objetificação, sistema de vigilância. É uma situação que trava o desenvolvimento das forças produtivas uma vez que sendo o escravizado (mão de obra) uma mercadoria produto de um “investimento” não há interesse em aumentar a produtividade (por meio de emprego de técnicas produtivas). Por isto, para Gorender (2010), a “revolução capitalista” no Brasil ocorre com a abolição.

Visão um tanto diferente tem Clóvis Moura. Primeiramente, Moura desliza entre considerar o escravismo como modo de produção e sistema escravista. Em *Dialética Radical do Negro Brasileiro*, em uma passagem na qual ele critica o conceito de brecha camponesa de Ciro Cardoso (1987)<sup>[4]</sup> e outros autores, ele afirma que:

Ao reformular a estrutura do sistema escravista através de brechas – brechas camponesa, de ganho, feminina, da casa grande, do eito, etc., procuram [muitos autores] com isto fragmentar o eixo dinâmico das relações socioeconômicas globais que configuram a essência dialética do modo de produção escravista no Brasil (MOURA, 1994, p. 27).

Aqui ele afirma que o escravismo foi um modo de produção, o que está implícito também em diversos outros momentos da sua obra, particularmente quando ele afirma das contradições de classe existentes entre o senhor de escravo e o escravizado. Em *Sociologia do Negro Brasileiro*, por exemplo:

Parece-nos que há, de fato, um atraso teórico muito grande na análise e interpretação do **sistema escravista** no Brasil e, especialmente, no detalhamento das suas particularidades em relação aos demais países da América. Arquitetamos um pensamento monolítico sobre as economias que foram criadas pelo mercantilismo e pelo colonialismo e não procuramos analisar, em cada caso particular, suas singularidades mais importantes. No caso brasileiro, ao que nos parece, temos um conjunto de fatos que determinam não apenas a especificidade de certos aspectos relevantes do **modo de produção escravista** no Brasil em relação a outros países da América mas também em decorrência do seu longo tempo de duração, a permanência de traços e restos da formação escravista na estrutura da sociedade brasileira atual (MOURA, 2019, p. 259-260, grifos meus).

Mais adiante, Moura (2019) vai dividir a vigência do escravismo no Brasil em dois períodos – o escravismo pleno e o escravismo tardio<sup>[5]</sup> – e apontar principalmente o processo de transição do escravismo para o capitalismo. Ao apontar este aspecto,

[4] O conceito de “brecha camponesa” é de Tadeus Lepkowsky e designa a exploração da terra por parte de pessoas e/ou famílias de escravizados na terra do senhor de escravizados para o sustento pessoal ou até, em alguns casos, dependendo da autorização do senhor, para comercialização. Cardoso observou a existência de casos semelhantes no escravismo brasileiro o que o fez trazer para a realidade brasileira este conceito, neste livro no qual ele polemiza asperamente com Jacob Gorender. Moura, entretanto, refuta esta ideia dizendo que este fenômeno foi residual e não configurou algo que alterasse a essência do modo de produção do escravismo.

[5] Esta periodização do escravismo em pleno e tardio é apresentada primeiramente no último capítulo do *Sociologia do Negro Brasileiro* e, mais tarde, abre a sua última obra lançada em vida, *Dialética Radical do Brasil Negro*, onde ele aprofunda a discussão sobre a transição do escravismo para o capitalismo.

Moura demonstra que durante a vigência da escravidão no Brasil *não havia capitalismo* e quando define um determinado momento do escravismo como “pleno” afasta a ideia de *anomalia*. Além disto, o fato de defender que a *luta de classes* começa com as rebeliões na senzala sinaliza que ele considera que o escravismo foi um modo de produção específico no Brasil, embora sem necessariamente se preocupar em fazer uma análise das suas categorias intrínsecas. [6]

A maior diferença entre Moura e Gorender reside na passagem do escravismo para o capitalismo. Enquanto Gorender enxerga uma ruptura com a abolição (“a revolução abolicionista”), Moura vê uma transição controlada no período que ele chama de *escravismo tardio*. Ele elenca os seguintes aspectos:

a) As transformações na sociedade brasileira não foram por conta de riquezas acumuladas localmente, mas por inversões externas, particularmente da Inglaterra. Os principais investimentos foram feitos por capitais britânicos que, segundo Moura (2019), em algumas situações, impunham acordos draconianos, construíram a malha ferroviária e outros investimentos de infraestrutura necessários ao pleno desenvolvimento do capitalismo. Segundo Moura (1994, p. 53),

Uma das características mais importantes dessa segunda parte do escravismo brasileiro, que denominamos de *tardio* é o cruzamento rápido e acentuado de relações capitalistas em cima de uma base escravista. Com a particularidade de que essas relações capitalistas emergentes são dinamizadas, na sua esmagadora maioria, por um vetor externo: capitais vindos de fora e instalados aqui como seus promotores dinamizadores e dirigentes. Em face desse fenômeno, quase todos os espaços que poderiam ser ocupados por uma burguesia autóctone em formação, foram ocupados pelo capital alienígena, na sua esmagadora maioria inglês.

b) Diante de tal situação, as classes dominantes escravistas negociaram a manutenção de parte dos seus privilégios, ao mesmo tempo que apoiavam este processo modernizador. A este respeito, Moura (1994, p. 157-158) afirma que:

[6] Tanto em *Sociologia do Negro Brasileiro*, como em *Dialética Radical do Brasil Negro*, Moura elenca o que ele chama de “rasgos fundamentais do escravismo pleno” e “rasgos fundamentais do escravismo tardio”, entre tanto mais como traços que distinguem os dois períodos do que necessariamente categorias que comporiam um modo de produção específico. A preocupação central de Moura é demonstrar os dois períodos distintos, particularmente o segundo (escravismo tardio) como um momento ímpar para se entender a caracterização do capitalismo brasileiro e sua articulação com a dinâmica das relações raciais. Ver *Sociologia do Negro Brasileiro*, p. 259-297 e *Dialética radical do Brasil negro*, p. 13-122.

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. Ficaram na dependência dessas forças econômicas modernizadoras mas, ao mesmo tempo, conseguiram estabelecer táticas de manipulação política para, de um lado, apoiarem esse processo modernizador-subalternizador, mas, de outro, conservar seus interesses e privilégios que tinham como suporte as relações arcaicas no campo, no caso, a permanência da escravidão; ou, com o seu término, a conservação dos interesses das oligarquias latifundiárias que constituíam a classe senhorial. A passagem da escravidão para o trabalho livre não afetou por isto os interesses dessas oligarquias pois, ao perderem os escravos, muito deles já onerosos por serem membros de um estoque envelhecido, continuaram com a posse da terra, símbolo econômico e social do poder. E essa tática apelou para uma solução alternativa que permitisse a essa oligarquia continuar na posse da terra: a vinda dos imigrantes.

Por isto que Moura considera a abolição de 13 de maio de 1888 como o coroamento de um processo de *modernização sem mudança*, ao contrário de Gorender que trata como uma “revolução”. E, por conta disto, o racismo como ideologia de sustentação do escravismo se transfigura para a sustentação do capitalismo dependente.

Porém, neste aspecto, a ideia de capitalismo dependente apresentada por Moura necessita de uma maior reflexão. O ponto de partida apresentado por Moura é que a modernização das estruturas capitalistas no Brasil foi realizada diretamente por intervenção externa. É fato que esta modernização ensejou a consolidação de um novo modo de produção no Brasil que passa a ter uma dinâmica própria. Entretanto, tal dinâmica própria incorpora esta contradição de um moderno que serve a um arcaico.

Esta é a base da constituição da subalternização política, econômica, social e cultural do Brasil segundo o pensamento de Moura (1994, p. 53-54) que afirma:

O longo período de duração da escravidão no Brasil, que somente terminará já na época da formação do imperialismo, garroteou a possibilidade do desenvolvimento de um capitalismo nacional não dependente, fazendo-nos uma nação subalternizada economicamente às forças do capitalismo internacional, com todas as implicações políticas que isso determina. Ao lado destes investimentos ocuparem os espaços dinâmicos da nossa economia, ela foi acompanhada por um processo de subalternização também política e cultural nos colocando sempre como devedores e culturalmente dominados pelas nações do centro que comandavam o mercado capitalista mundial.

Faz-se necessário, entretanto, dissecar como se constitui esta dinâmica de um capitalismo dependente e suas relações com as relações raciais. Nos estudos sobre capitalismo dependente, Ruy Mauro Marini (1990) o define como uma modalidade típica de capitalismo que se caracteriza pela superexploração do trabalho.

Marini parte do pressuposto que o aumento das taxas de mais valia decorrem do aumento da proporção entre o trabalho socialmente necessário para a reprodução da força de trabalho (isto é, o valor produzido que corresponde às necessidades de sobrevivência da classe proletária) e o trabalho excedente, aquele apropriado pelo capitalista. A ideia original de Marini é que este aumento não decorre apenas do aumento da produtividade do trabalhador por meio do emprego de técnicas modernas produtivas, mas também pela redução dos valores dos produtos necessários para a reprodução da classe trabalhadora.

Em termos internacionais, isto implicaria em uma tendência a uma depreciação aos valores das mercadorias voltadas a esta reprodução, como os alimentos. Com base nisso, partindo do pressuposto que a América Latina se coloca, dentro da divisão internacional do trabalho, no fornecimento destes produtos (e também as matérias primas e insumos necessários para a produção industrial dos centros do capitalismo mundial). Daí que na busca do aumento das taxas de mais valia nos centros do capitalismo mundial, há uma pressão por uma troca desigual de valores com os países da periferia – como é o caso da América Latina – que internamente implicaria em um processo de busca pela ampliação das taxas de mais valia locais por meio da superexploração, isto é, *depreciação do valor do trabalho colocando-o inclusive abaixo do mínimo necessário para a sua reprodução* (MARINI, 1990).

O conceito de “matriz colonial de poder” proposto pelo pensador peruano Anibal Quijano (2005), por exemplo, sinaliza para os mecanismos de subalternização do continente latino-americano a partir da constituição de ideias que definem o acesso maior ou menor aos benefícios da chamada “modernidade”. Entre estas ideias, Quijano destaca o conceito de raça como “categoria mental da modernidade”, elenca que as categorias da sociabilidade moderna, entre elas o trabalho regulamentado, tem o acesso possibilitado a partir das categorizações raciais (criadas, inclusive, a partir da colonização das Américas).

Porém, a ideia de colonialidade do poder tem uma apropriação idealista em diversos autores, como a de Mignolo (2017) que aponta que as suas bases são os fundamentos patriarcais e raciais do conhecimento. Dussel (2005), por sua vez, baseia suas reflexões

na constituição de uma ideia de mundo a partir de uma narrativa histórica “eurocêntrica” que coloca as civilizações conquistadoras como as únicas herdeiras de toda as tradições clássicas, como as helênicas a constituição de uma narrativa histórica “universal”.

A partir de outros paradigmas, Charles Wade Mills (1999) critica a noção de contrato social que fundamenta os arranjos institucionais da modernidade afirmando que o arquétipo de cidadão de Rousseau e mesmo o do “sujeito esclarecido” de Kant é o homem branco. Assim, toda a ideia de “razão esclarecedora”, de “esfera pública”, de “cidadão” enquanto um sujeito que rompe uma condição “natural” e se insere na dimensão política está diretamente vinculada ao “homem branco europeu”. Os contratantes são os homens brancos, enquanto mulheres brancas e homens e mulheres negras são subcontratantes ou não contratantes.<sup>[7]</sup>

É com base nestas argumentações e outras próximas que se coloca a luta contra o racismo dentro de uma perspectiva epistêmica (o chamado *epistemicídio*) ou de uma refutação da modernidade enquanto projeto (“eurocentrismo”) e mesmo dos pensadores críticos que constroem a transcendência a partir da perspectiva da modernidade (como o próprio pensamento marxiano). Com isto, abre-se as portas para o *relativismo pós-moderno*, a transfiguração da luta de classes para a *batalha de narrativas* e vai por aí afora.

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. A manutenção das ideias de objetificação e desumanização do ser negro – expressas, inclusive, na invisibilização das suas tradições, dos seus saberes, entre outros – tem como objetivo principal a legitimação de uma inserção no trabalho em condições de superexploração, de relação predatória de trabalho. Com isto, se mantém a lógica de acumulação e reprodução do capital em níveis internacionais. O deslocamento desta perspectiva para a perspectiva idealista possibilita, inclusive, um questionamento do racismo preso aos comportamentos e, principalmente, a partir de uma percepção de contradição não com a classe dominante, mas com a *classe reinante*.

---

[7] O conceito de “contrato racial” tem, para Mills, uma dimensão epistemológica que, segundo ele, possibilita uma análise filosófica da construção da ciência política moderna. Os seus estudos dialogam diretamente com a perspectiva de Carole Pateman que propôs o conceito de “contrato sexual” no qual ela aponta que ao contrário do que os teóricos contratualistas aparentemente afirmam, não há um “grau zero” deste sujeito que transcende para a dimensão política, ele é produto de uma sociedade patriarcal e colonizadora.

## Considerações finais: qual é a cena política da luta antirracista

Retomando o conceito de *cena política* de Nicos Poulantzas, estes deslocamentos de percepção das contradições combinado com as singularidades do capitalismo dependente brasileiro faz com que o conflito nas relações raciais ocorra mais contra as *frações reinantes* do que contra as *classes dominantes*. Isto torna-se ainda mais presente principalmente com a mudança na morfologia da estrutura do capitalismo controlada por grandes oligopólios globais e que se realizam a partir do gerenciamento de tecnoburocracias públicas e privadas locais. Assim, as práticas racistas são exercidas diretamente por estas burocracias, as *classes reinantes*, em favor da manutenção de um modo de produção dominado pelas classes que controlam os meios de produção, cujas práticas sociais são invisibilizadas.

Com isto, a luta antirracista parte de um diagnóstico de invisibilização nos aparatos tecnoburocráticos como o *fundamento* do racismo estrutural e não a sua *consequência*.

As ações afirmativas, conquistas recentes do movimento negro brasileiro, que possibilitaram a participação de uma parcela de negras e negros nestes aparatos tecnoburocráticos, a vitória de forças progressistas que levou à crença da possibilidade de transformações *a partir da estrutura do Estado burguês* e as mudanças nas sociabilidades contemporâneas (nas quais se destaca a inflação de informações, crenças e opiniões que circulam nas plataformas de redes sociais) favorecem este deslocamento.

Por conta disto, ao mesmo tempo em que a visibilidade da agenda antirracista aumentou e o avanço das ações afirmativas possibilitou uma maior inserção de negras e negros nas universidades, formando uma geração de intelectuais negras e negros; a manutenção das estruturas de repressão policial intensificou o extermínio de negros e negras nas periferias. Isto porque esta manutenção dos aparatos repressivos é uma necessidade em um sistema baseado na superexploração da mão de obra, da mesma forma que durante a vigência do escravismo colonial, conforme afirma Jacob Gorender, era necessário um sofisticado sistema de vigilância.

A luta antirracista, portanto, não é um movimento em prol da “repartição de espaços de poder” com as classes reinantes e sim a destruição de um modo de produção baseado na superexploração do trabalho que tem o racismo como o seu principal elemento de sustentação.



**Referências bibliográficas:**

ALTHUSSER, L. **Sobre a reprodução**. Petrópolis: Vozes, 2000

CARDOSO, C. F. **Escravo ou camponês** – o protocampesinato negro nas Américas. S. Paulo: Brasiliense, 1987.

DUSSEL, E. Europa, modernidade e Eurocentrismo. In: **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005

GORENDER, J. **A escravidão reabilitada**. São Paulo: Ática, 1990

GORENDER, J. **O escravismo colonial**. São Paulo: Perseu Abramo, 2010,

GRAMSCI, A. **Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno**. Buenos Aires: Lautaro, 1962.

GRAMSCI, A. **Los intelectuales y la organización de la cultura**. Buenos Aires: Nueva Visión, 1972

MARINI, R. M. **Dialética da dependência**. Cidade do México: Editora Era,1990.

MARX, K.; ENGELS, F. **Manifesto do Partido Comunista**. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

MIGNOLO, Walter D. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. Revista Brasileira Ciências Sociais, São Paulo, v. 32, n. 94, 2017.

MILLS, C. W. **The racial contract**. NY: Cornell University Press, 1999.

MOURA, C. **Dialética radical do Brasil negro**. São Paulo: Anita Garibaldi, 1994

MOURA, C. **Sociologia do negro brasileiro**. São Paulo: Perspectiva, 2019 (Palavras Negras),

POULANTZAS, N. As classes sociais. **Estudos Cebrap**, n, 3, p. 6-39, 1973.

QUIJANO, A. **Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina**. Buenos Aires: CLACSO, 2005

# O marxismo dos intelectuais negros na luta contra o racismo

*Wilson do Nascimento Barbosa*<sup>[1]</sup>

“Al hombre se lo hizo para cuidar del caballo”

“Tão brincando”...

Meus amigos: este tema versa sobre tragédia. Por isso, vou tratá-lo como comédia, porque não iríamos suportar trazê-lo com gravidade.

Cobrar qualquer coisa do marxismo parece brincadeira... Desde que os criadores do marxismo fizeram dele uma metodologia para levar ao poder os trabalhadores assalariados e os camponeses pobres, uma tempestade de ódio, injúrias e falsificações caiu sobre esta ideologia política e metodologia de ação social. Nos seus 172 anos de vida, o marxismo e os marxistas têm sido atacados, aprisionados, torturados e assassinados de todos os ângulos... Se fosse uma concepção imprestável, ela e seus seguidores seriam divulgados 18 horas por dia pelo rádio e pela tv.

Outro dia estava eu procurando um livro que infelizmente foi extraviado e achei em minha biblioteca dois exemplares, números seguidos da Monthly Review - do volume 26-, os volumes 10 (março de 1975) e 11 (abril de 1975). Contém eles um artigo publicado em duas partes, “A crise econômica”, uma análise da crise de 1973-1975. Reli. Não há nada para se fazer um reparo, não há um parágrafo furado, uma frase fora do lugar. Autores? Certamente, Paul Sweezy e Harry Magdoff. Há um mês atrás, uma professora, colega brilhante, que respeito muito, enviou-me um artigo publicado na Folha de São Paulo, numa segunda feira de 1989, do historiador Eric Hobsbawm, de nome “O que sobrou para os vitoriosos”. Justo como uma luva, sobre o passado e o então futuro entrante.

O artigo da Monthly Review, recordo-me, estava eu na Suécia, - na Universidade de Lund -, e um grupo grande de alunos terceiro-mundistas fizemos dois seminários, debatendo aquele artigo. Alguns daqueles companheiros morreram em eventos anos depois, na África (Etiópia, Somália, Angola) e Ásia (Paquistão). Quando se fala em marxismo, se fala em análises fiéis à realidade. Fala-se em consequências. Fala-se em luta de classes.

---

[1] Professor MS-6 de História Moderna e Contemporânea (aposentado) da Universidade de São Paulo (USP). Texto elaborado em 11-12 de setembro de 2020.

Fala-se em despojamento e sacrifício completo de muitos... E qual o reparo que têm os adversários e os inimigos dos marxistas a fazer à sua teoria e à sua prática? Digam-me: se estão errados, por que têm sido mortos aos milhões? O imperialismo não existe, o marxismo está errado; mas quem será que manda prender e matar os marxistas, esconder seus ensaios ou mesmo queimá-los? Será que é o Johnny Walker, aquele senhor da garrafa de uísque, quem anda fazendo isso por brincadeira? Se é ele, então ele e seus amigos estão de gozação...

A única explicação convincente sobre o caráter e a dinâmica da sociedade contemporânea tem - nesses 172 anos - vindo do marxismo. Quanto a este tema, as outras doutrinas voejam como moscas em torno do marxismo, com acrobacias mais ou menos felizes, daquela forma com que tais insetos se dirigem a um pudim ou um creme esquecido a descoberto.

Recordo-me que em 1967 li a História da Loucura na Idade Clássica (em francês), que Michel Foucault escreveu em 1961. Achei uma obra muito interessante, e procurei outros textos, que me levaram a conhecer um pouco da escola estruturalista. Entre 1961 e 1971, os ataques dos estruturalistas ao marxismo foram se tornando cada vez mais diretos e, para cumprir seus verdadeiros objetivos, tiveram que cobrir-se com toda a ingenuidade e liberdade com que se deve insultar os anjos. Os argumentos mais sofisticados dos estruturalistas e dos pós-modernistas padecem de uma inocência metodológica que nem pode ser respondida. Veja-se, por exemplo, este argumento exposto em 1971, sobre a discussão metodológica de Lévi-Strauss, na abertura do livro “Cru e cozido”. (Diz ele) O que me permite distinguir entre o que é natural e o que é cultural é que o natural é universal. Ora, analisando-se nas distintas culturas a proibição do incesto, vê-se que ela é universal, então tem-se um fato cultural que não se submete à oposição natureza/cultura. Conclusão? O universal não existe.

Não estou falseando. Vá lá e leia. O nível de compreensão dialética de Strauss e seus discípulos é esse mesmo. E são muitos os exemplos encontrados na argumentação do grupo. Negação do caráter histórico da consciência; negação da luta de classes; negação do progresso na história; atribuição de um caráter teleológico à uma suposta filosofia da história marxista, etc. Variando com a corrente de desconstrucionistas, chegam a negar o papel metodológico das categorias e, conseqüentemente, a negar a Razão (Gilles Deleuze). Conclusão? A verdade não existe...

É preciso estar com o bolso cheio de dinheiro para chegar a estas conclusões. É evidente que não se pretende aqui negar o direito de crítica que se faça à teoria e ao pensamento marxista. Nem sequer se deseja negar direitos a qualquer escola metodológica.

No entanto, é preciso apresentar um certo nível de sofisticação, do contrário, se volta à caverna, como desejam os fascistas. “Livre pensar é só pensar”, dizia Millôr Fernandes. Mas o baixo nível de entendimento quanto àquilo que se pretende criticar, torna fácil combater caricaturas que se inventam para criticar. Por exemplo, confundir a teoria da Razão dialética com a Razão cartesiana... É evidente que todas as correntes de pensamento devem contribuir para elevar a sofisticação intelectual. Confundir caricatura e propaganda com teoria, ambas feitas sob medida para justificar o rebaixamento teórico da educação universitária é uma tática fascista, certamente fabricada em órgãos de segurança e não em comitês de pesquisa intelectual. Hoje em universidades há quem negue, por exemplo, a possibilidade de historiar-se o processo da consciência, ou que se possa afirmar analiticamente que se acumula a experiência histórica. Nega-se o vir a ser da Razão, apoia-se a abolição da Ética e da Moralidade, a abolição da verdade e afirma-se o elogio da irracionalidade até a beira da estupidez. Esse é o outro lado das técnicas de assassinato e genocídio dos Estados policiais. O fechamento das faculdades foi substituído por um ataque abjeto desde dentro.

Observe-se, contudo, que uma grande parte dos desconstrucionistas faz um trabalho honesto e interessante, realmente montado sobre análises diferenciadas. É um trabalho de valor cultural e analítico. Este grupo tem contribuído para a crítica do eurocentrismo. É um ponto importante na construção de um multiculturalismo e no aprofundamento da análise do etnocentrismo. Neste ponto é preciso insistir que o marxismo é como qualquer outra ideologia ou metodologia, que centre suas interpretações e construções no objeto científico. Há erros, mas são os erros que decorrem da incompreensão ou da incapacidade humana, sendo os mesmos corrigidos quando detectados. A ciência que se faz não pode ser melhor que o cientista que a faz, e isso é uma limitação para todas as escolas de pensamento. Isso implica dizer que cada escola defende interesses sociais reais na vida quotidiana, e nada há de errado nisso, porque não pode se dar de outra forma. Outra coisa é imaginar-se desprovido de vieses e superior aos demais, quando de fato não se é.

A percepção das limitações que concernem a cada escolha de trabalho é a melhor maneira de elevar a qualidade - a sofisticação - de seu próprio estudo da realidade.

### **Tradição teórica e política na luta antirracista.**

Algumas questões se levantam quanto às relações do marxismo com o racismo. Em primeiro lugar, o marxismo nasceu racista porque ele é branco e europeu. Mas muito cedo, graças ao poder de seu vínculo com os oprimidos, ele conseguiu escapar dessa condição e encaminhar-se a um destino universal. Esse caminho foi aberto pelo marxismo

de Lênine, que priorizou o seu aspecto de método científico de análise. Lênine também separou a Ciência Política da análise da Economia Política, facultando uma abordagem mais independente e mais rica de diferentes quadros situacionais. Por fim, elevou o conflito de classes a uma dimensão mundial, traçando com sua Ciência Política as oportunidades de mudança que a organização das massas abre para todas as nações e para todas as culturas.

Perguntar pois pela tradição teórica e política marxista enquanto fenômenos específicos é reportar-se aos ensinamentos mundiais estabelecidos pelo leninismo, no processo da revolução soviética. O marxismo assim não é essencialmente diferente de outras ideologias políticas ou metodologias de conhecimento, exceto quanto a que ele se dedica aos interesses e às causas dos oprimidos. Sua ótica olha o mundo desde abaixo, quanto a linha de riqueza e de poder. Nos últimos 150 anos, muitas ideologias opressoras e esfarrapadas copiaram os achados importantes dos pesquisadores e militantes marxistas, habilitando-se assim a existirem enquanto mediocridade teórica. Mas o marxismo prosseguiu, através de suas lutas e dificuldades, expandindo sua sofisticação e linha de acerto.

Como criação humana, está sujeito aos caprichos e falhas que caracterizam a condição humana. Do ponto de vista deste comportamento, não há nada de especial quanto ao marxismo. A mediação de uma teoria com a prática social passa pela pessoa que nela se insere. O marxismo é uma ideologia política e é uma metodologia para a ação. As pessoas das classes dominantes são em geral “fabricadas em série”, por um sofisticado esquema de educação formal e preconceitos grupais e familiares, de modo que, em geral, é muito raro que possuam pensamento crítico ou pontos de vista aprofundados em matéria social.

Portanto, ideologias e metodologias críticas raramente são conhecidas ou entendidas por dominadores, constituindo-se o que se chama “miopia de classe”. Dentro de um campo de extensa ficção que se chama “civilização ocidental”, isolou-se um conjunto de concepções deformadas pelo cristianismo e pelo judaísmo, constituindo-se uma dada base de um modo de ver o mundo, particularmente o mundo social, que é quase uma cosmovisão. O marxismo aí se encontra e representa, pois, uma maneira de ler o mundo, particularmente o mundo social, dentro da ideologia social dominante dita “ocidental”. É de se esperar, portanto, que as virtudes e os defeitos do “ocidentalismo” estejam à solta no marxismo. A questão se complica um pouco, porque a prática histórica do marxismo (1848-1990) deu origem a alguns marxismos.

Aqui já se põe uma das questões fundamentais do “ocidentalismo”, que o faz beirar a estupidez. Os preconceitos da ideologia social dos ocidentalistas os levam a confundir a lógica analítica extraída dos desdobramentos da história real vivida com o próprio

desenrolar histórico, gerando uma sucessão de erros e incompreensões que torna a maioria de seus intelectuais meros piadistas, sem a força necessária da comicidade: de fato, não servem para nada. Como por toda parte proliferam semelhantes equivocados? Talvez pela astúcia da história, que involuntariamente armadilha o caminho da dominação.

Desse modo, são marxistas - (poderia citar o mesmo problema em outras ideologias) - Heinrich Cunow (1862-1936), Vladimir Lênine (1870-1924), Karl Kautsky (1854-1938) e Nikolai Bukharine (1888-1938). Mas o que faz aqui Vladimir Lênine na companhia desses três senhores, conhecidos racistas? Diria que não muita coisa de útil. Certamente obedecia às “injunções da vida”, que caracterizam o curso da história.

Dá-se pois que a tradição política e teórica marxista se encontra dos dois lados, como ideologia social “ocidental” que o marxismo é. Mas o exemplo da China e do Vietnã demonstra que pode não se reduzir a isto. Tem-se mesmo que o racismo de certos marxistas os levam a considerar a revolução soviética como a única revolução ocorrida no século XX. Para que serve semelhante marxismo? Certamente para nada. No entanto, há marxistas que têm posição e prática revolucionária. No mundo, não se pode obter uma garantia a priori para coisa alguma.

Evidentemente que uma pessoa jovem ou adulta - uma pessoa com menos de trinta anos em geral - , vê-se capaz de modificar sua ideologia política ou metodologia de trabalho e vida. Ela não pode escapar, contudo, com facilidade, do lado podre de sua formação, algo que recebeu de sua família ou de suas crenças institucionais. Esta, desgraçadamente, é a força da história. A vida exige efetivamente um esforço grande de alguém que queira se transformar e servir àquilo que considera justo. A maioria das pessoas vive apenas como um boi ou um burro que fosse amarrado numa cangalha. Limitam-se a seguir o caminho aberto à sua frente, nada questionando. Uma minoria- em geral são pequeno burgueses e não burgueses- ousa questionar aquilo em que foram treinados e buscam entender as coisas por conta própria. Todos sabemos que entender as coisas e resolver problemas não é fácil. Por exemplo, no campo quantitativo, mais de 90% dos problemas não têm solução sistemática conhecida. Daí o curso de cálculo numérico nas universidades chegar a cinco semestres. Imaginem então compor uma régua razoável (quer dizer, portadora da Razão) para situar-se com os problemas sociais no mundo circundante.

Ou seja, a mediação da teoria com a prática social tem que passar pela pessoa que nela se insere. Aqui vai manifestar-se o material genético “bom” ou ‘mau” que o indivíduo traz consigo. Não basta educar e discutir. Há ainda os psicopatas e os sociopatas. Pesa a história de uma família. Pesa a carga psicológica e social herdada. Exploradores geram exploradores. Racistas geram racistas. Lobos geram lobos. Para “reeducar” semelhantes

elementos, há de se requerer inúmeras gerações. Como dizia Gordon Childe, os homens e os animais que constituem hoje a civilização foram aqueles que se logrou domesticar. Estamos falando dessa sociedade cheia de mentirosos, ladrões e estupradores. Estamos apostando que ela possa melhorar. O marxismo não pode ser um copo de água com açúcar. Não seria justo supor que a metodologia marxista não emergja também das condições ambientais de que emergem essas criaturas.

Quando a União Soviética acabou, o historiador norte-americano Gore Vidal comentou mais ou menos assim: “lá se foi a última oportunidade de a raça branca dominar a humanidade!” Claro que era uma piada. Contudo, com um elemento de realidade que a torna interessante. Em virtude da luta de classes, e do caráter sombrio da mente humana, a tortuosidade com que se obtém pequenas melhorias transforma a quase totalidade das ideologias políticas em mentiras reles capazes de enganar uma geração atrás de outra. Assim, a força do marxismo se dá apenas quando ele se apodera da massa de milhões de lutadores. Trata-se da força do movimento de massas.

Talvez por isso é que somente os jovens podem mudar o mundo, uma vez que só os jovens- por sua inexperiência- têm ingenuidade bastante para arriscar a vida num projeto. Os jovens saltam de paraquedas. Os jovens bebem cachaça e nadam de noite para o mar aberto. Os jovens são capazes de se arriscar por nada e capazes de se arriscar por tudo quando acreditam num projeto como a revolução social. Rousseau e Fidel Castro consideraram, ambos, a revolução como um projeto que vem tanto do cérebro como do coração.

Pode-se daí alinhar séries de marxistas capazes de lutar por uma causa justa. Pode-se alinhar marxistas que lutam contra o racismo. Eis uma questão importante. O que importa é com quem estamos, eu e você. Eu escolho o marxismo que combate o racismo, que se aperfeiçoa enquanto humanismo, e busca servir à causa da redenção humana. Esta escolha tem colocado a luta e o sacrifício da maioria dos marxistas do lado certo, no caminho certo. Inúmeros marxistas, caribenhos, judeus, negros, turcos ou asiáticos, têm colocado suas vidas a serviço da análise do racismo, da luta antirracista e à construção de um mundo melhor. É com esses marxistas que se desenvolve a metodologia marxista que nos permite a todos caminhar para um lugar que presta no futuro. Ao se dizer “faça a coisa certa!”, é preciso lutar para obter fazê-la. Nada se faz pela omissão, a desculpa, o medo; mas pelo trabalho sistemático, humilde, a serviço da maioria. Basta ir à porta de uma fábrica, fazer “o trabalho de porta de fábrica”, ou sair à rua para se manifestar num regime autoritário qualquer, para que se compreenda a diferença entre o certo e o errado. O que é bom não vem por si mesmo, nem os bons são assim tão numerosos que não requeiram uma organização para sobreviver e vencer na luta.

Portanto, a tradição política e teórica do marxismo é de luta; é de colocar-se a serviço da causa das maiorias, do proletariado moderno, da sobrepopulação ativa, do povo trabalhador, das classes oprimidas, das minorias tornadas bode expiatório. O acervo teórico e metodológico do marxismo se constitui uma reserva à disposição do espírito revolucionário, embora seja certo que cada pessoa - ainda que tenha sentimentos revolucionários - irá coletar do patrimônio marxista uma parte apenas, que para si pode completar sua psicologia e suas necessidades políticas e sociais. É muito raro uma pessoa que - ao adotar uma nova ideologia -, consiga fazê-lo de modo profundo e transformador. Para aqueles que são capazes disso, coloca-se a tarefa da construção do “homem novo”, qual seja, viver pelo que é justo ou certo, recusando todas as amarras negativas do passado. Este traço do marxismo - a busca da redenção pessoal e social - expressa sua forte amarra ao judaísmo e ao cristianismo. Por esta via da redenção, o marxismo também pode se enlaçar com ideologias e metodologias de outras culturas, “não-ocidentais”, o que lhe ofereceu um caráter de penetração mundial.

Como ensina a tradição socrática, quem conhece - porque sabe que nada ou pouco conhece - não precisa “acreditar” em nada. A partir de certo nível, o conhecimento se torna assim constatação. Não foi por acaso que Albert Einstein se tornou membro do partido comunista (alemão) e que os principais transformadores sociais do século XX hajam sido marxistas. Eis aí interessante indicação do movimento histórico.

O capital cria sempre as condições materiais para a abolição do valor, do dinheiro e das classes, como disse Marx (Grundrisse, vol. 1, p. 92). Ou seja, a sociedade comunista vive já nas entranhas da sociedade capitalista, a recolocar sempre na agenda a necessidade das transformações. O movimento comunista é apenas o parteiro da futura sociedade, e não uma aberração. As mentes mais profundas podem compreender e colaborar para tal advento.

O intelectual negro, como foi ensinado por Édison Carneiro, Pompílio da Hora, Solano Trindade, Guerreiro Ramos, Clóvis Moura, Joel Rufino dos Santos e tantos outros - marxistas ou não -, se debruça sobre os problemas que afetam a raça negra enquanto construto prático e buscam, através de comitês de vizinhança implantados aí onde o negro se encontra, encaminhar soluções mentais e materiais que lhe sejam adequadas.

É evidente que há marxistas que não vão além da aparência das coisas. Mas não é a regra. O marxismo não é a lâmpada de Aladim, que basta se esfregar para operar um milagre. É como a negatividade do dinheiro, em que o simplesmente negativo contém o positivamente negativo. É por isso que importa entender; é por isso que importa a compreensão humanista das tarefas sociais: colocar-se a serviço da condição humana e tratar o homem comum com esperança de que um dia ele “cresça”.



Para a minha geração (1940-1990) esse exemplo marxista veio de Édison Carneiro, Solano Trindade e Clóvis Moura. Por exemplo: eu e o Joel Rufino dos Santos (1941-2015) participamos de um grupo que queria fazer teatro negro, lá no bairro da Glória ( rua Benjamin Constant) em 1958 (RJ). Pudemos mais tarde discutir nossa experiência com Solano Trindade e com Clóvis Moura (1963). Muitos jovens tiveram experiências parecidas. No período 1920-1960, os principais lutadores da causa negra não eram marxistas. Muitos nem conheciam o marxismo. Édison Carneiro (1912-1972), Solano Trindade (1908-1974) e, logo, Clóvis Moura (1925-2003), foram os primeiros marxistas negros que se interessaram pelo aprofundamento analítico do estudo do negro, do racismo e da escravidão. Digo pois de um ponto de vista marxista. Eles estavam estudando teóricos marxistas caribenhos, como Aimé Fernand Césaire (1913-2008) e Franz Omar Fanon (1925-1961).

As revistas em língua francesa “Tropiques”, “Presences Africaines” e Temps Modernes” trouxeram importantes contribuições (1939-1968). Elas influenciaram a direção tomada pelo movimento negro na África e na América Latina. Tal movimento evoluiu nesse período de uma análise de identidade diante do processo de escravidão, para uma luta política cada vez mais consciente no sentido de obtenção de direitos civis. De certa forma, o desdobramento dessa experiência explica a função do método marxista, fora de uma idealidade vazia. Só o interessado em algo pode encontrar a ferramenta que lhe serve para obter o que quer. E o marxismo como método está aí à disposição, para a abordagem revolucionária, capaz de deixar de lado trivialidades e descaminhos. Não pode haver combatentes antirracistas sem se apresentarem os interessados na luta antirracista. Nesse sentido, o marxismo não é pior nem melhor que qualquer outra ideologia política ou metodologia. Como diz o ditado medieval português:

*“O gato ruivo do que usa cuida.”*

É puro idealismo supor que o gato branco vá cuidar dos interesses do gato preto. É claro que o povo- que não acaba nunca, ou quase nunca-, não pode ser culpado por não embarcar nas grandes causas que o salvariam. A pessoa comum é inevitavelmente oportunista. Os militantes de todo tipo disso sabem e devem - isso sim - ir devagar, pôr as barbas de molho, porque o andor está podre e o santo é de barro...

A tradição teórica, portanto, no estudo e na elaboração da rejeição do escravismo, da economia capitalista e do racismo, só pode se encontrar no marxismo e nos marxistas negros que se dedicam a refundar sua humanidade, e naqueles que a eles se aliam nesta luta. Daí que Solano Trindade, Édison Carneiro, Clóvis Moura, Joel Rufino, José Adão,

Milton Barbosa e outros companheiros hajam aberto o caminho a uma nova compreensão dos problemas étnicos e sociais brasileiros. Tenham também vindo a se alimentar do método marxista e do avanço da luta dos etnicamente oprimidos em outras partes do mundo (1948-1988). Eles se incorporaram à luta de William Edward Burghardt Du Bois (1868-1963), Aimé Césaire, Franz Fanon, Albert Memmi, Angela Davis, Huey P. Newton (1942-1989), os Panteras Negras, e dezenas de movimentos e personalidades negro-africanas no continente de nossa origem. São muitos os camaradas que têm participado nesta quase interminável jornada.

### **Teoria da Luta Contra o Racismo**

Racismo é estranhamento tornado doutrina. Como tal, ele é encampado e promovido - aberta ou ocultamente - por instituições sociais, tendo à frente o Estado. Para tornar-se doutrina, o estranhamento constrói relações sociais, desenha diferentes formas das forças produtivas. Ampara-se no medo ante o novo, a concorrência e o desconhecido, necessitando por isso de ser pajeado pela dominação existente. Necessita o exercício constante de um poder contra o Outro, de preferência fragmentado e desorganizado. O racismo odeia tudo aquilo que não pode controlar e que considera estranho. A construção do medo e do estranhamento como um sistema, requer por trás de si instituições, e estas se ancoram em algum tipo de Estado. A leitura bipartida da prática de um Estado e de suas instituições leva à perpetuação da divisão étnica e social, sem que consiga conferir-lhe uma base racional (mesmo do ponto de vista de classe). Leva, portanto, ao desastre da divisão perpétua, o desastre que é a sociedade racista. Daí que a luta antirracista compreenda a luta contra a tomada ou o falseamento de todos os direitos do Outro, qualquer que seja este Outro, ou a forma como este Outro se manifeste. Na verdade, o opressor, enquanto elemento dominante que é, em si mesmo, representa uma minoria. O conjunto da sociedade não se auto-exerce como dominação, mas como vida. Os dominadores assim criam regras, que dividem a sociedade existente.

Não há desse modo nenhuma “articulação teórica ou política” que se imponha para uma análise marxista entre “racismo, classe, gênero e sexualidade”. Como repetiu Marx, “nada que é humano me é estranho”. Supor um marxismo congelado, de “articulações”, não tem nada a ver com o marxismo de Marx ou de Lênine. Tratar-se-ia ele de uma “flor do pântano”, bonita por fora, mas mal cheirosa por dentro. O marxismo não tem uma vida passageira, gerada na ausência da práxis revolucionária. O marxismo, ao contrário, é a ciência da práxis. O marxismo não se “articula”, mas brota unívoco da análise dos

objetos a que se propõe, estes sim, duais. Alguém já detectou racismo entre os membros da classe dominante? Ou dentro da etnia dominante? Alguém questiona o gênero da dominação? Ou a sexualidade da dominação? Não.

A dominação se apresenta com um uniforme único, suas leis a ela não se aplicam, sua armadura está de ponto em blanco, destra ou direita (sempre direita...) no campo da luta, apresentando-se como um gume só, voltado a espaldeirar todos os dominados. Onde se poria, portanto, “a articulação”? O dominado é uma coisa diferente em si mesmo?

Postular-se marxista requer humildade e estudo. Não improvisações teóricas. Um marxismo que se nutrisse de desconhecimento efetivo da realidade perder-se-ia nos descaminhos da aparência. Poderia - como já ocorreu - inclusive ser absorvido pela dominação e exibido como flor-de-estufa em cursos universitários ou “ocidentais”. Será que um tal marxismo subsiste ainda por aí? Nesse caso, “vade retro”...

Certamente deve haver “humanistas” que estranham possa ocorrer homossexualidade, direitos para as mulheres, para os negros, para os pobres, para os proletários, etc. Esses humanistas não estão no campo da análise marxista. A primeira, e daí principal percepção marxista é a da relação entre dominadores e dominados. Esta oposição fundamental não se cruza. Não se pode servir aos dois campos aí formados. Pau que bate em Pedro não bate em Francisco. O marxismo aí logo será acusado de não estar servindo aos dominadores. O processo histórico de qualquer fenômeno é para uma dada existência algo que se percebe a transformar-se em seu contrário. Um marxismo de estufa consideraria “perpétua” esta unidade de opostos, e por-se-ia a administrar esta “tensão” entre “opostos”... Com este tipo de teoria não se chega à leiteria da esquina. Talvez fosse esse o marxismo das “articulações”, um marxismo sem dialética e não-analítico. Um marxismo certamente a pedido dos estruturalistas, sem as categorias de universalidade e de totalidade, a la Hannah Arendt (1906-1975).

Não seria, contudo, um marxismo a serviço das nações oprimidas, como caso do marxismo de Marx e de Lênine. O marxismo dialético não pode defender qualquer forma de opressão, ainda que essa opressão seja sustentada pela velha sociedade e transformada em um hábito na formação dos intelectuais. Ainda que esta opressão seja hábil em fantasiar-se de liberdade, como a democracia burguesa.

A opressão dos opressores está em geral voltada contra as maiorias, embora eles a propagandeiem como algo destinado a minorias rebeldes. É uma maneira de afirmar a legalidade da opressão. Quem disse que as mulheres são uma minoria? São pelo menos a metade de qualquer sociedade. Quem disse que os homossexuais são minoria? Acaso

são eles (e elas) onanistas? Quem disse que - na maioria dos países - as pessoas de cor são minoria? Trata-se de convencê-los a se ocultarem na aparência consentida e a se portar como minorias.

Diante do avanço da consciência social, a ideologia política e a ideologia social dos dominadores veem-se manipuladas para apresentar a dominação como algo natural, com as cores do time dos dominadores, com que eles se tratam como maioria. “Maioria silenciosa”, ora, não me façam rir, vão viver de seu próprio trabalho para ser uma maioria...Você entra no estádio da luta social e ele está repleto com bandeiras que trazem as cores da dominação. Brilham as faixas: “seja bem-vinda minoria, ao campo da maioria”... ora só se for maioria de hipócritas...

As condições de luta estão sempre a requerer que todas as camadas que formam o povo de uma nação venham às ruas, à imprensa, aos meios de comunicação com suas verdadeiras bandeiras. Isso contudo não é tolerado, mesmo nas democracias burguesas. Vocês sabem que qualquer manifestação que não apoie o status quo e o governo, é recebida com tiros e bombas, as pessoas são presas e espancadas, fichadas, processadas, etc .É o samba de uma nota só. O povo não pode vir à rua como membro de uma luta coligada por todas as bandeiras, como membro de uma causa única que inclua a luta contra o racismo. O nosso inimigo nos quer divididos, apresentados como 200 minorias, fraca cada qual para corresponder à divisa que ele nos forjou, desde o Império Romano:

*“Divide e reina”*

No caso, ele nos divide e ele reina. A contra-divisa seria pois “une e reina”. No entanto, isso nem nos soa ao ouvido. Esta contra-divisa talvez pareça impossível, porque, de fato, não estamos fazendo o nosso trabalho de modo satisfatório. Para muitos, inclusive para certos marxistas, a divisão do povo em dezenas de correntes que se ignoram entre si é inevitável. Mas não é. O povo pode se unir desde a base e suas reivindicações podem ser elevadas à consciência política da maioria para a ação. A consciência política só pode resultar da ideologia que expressa os interesses da maioria, na luta pela mudança efetiva das suas condições de vida, na luta pelo fim do horizonte de mercantilização de tudo, com a luta pelo socialismo.

O socialismo é a fonte para onde convergem todas as lutas de trabalhadores, de pobres e de oprimidos em cada sociedade. O socialismo decorre naturalmente da assunção de todas as bandeiras libertárias. A massa trabalhadora é como ela se dá historicamente, como ela se constrói sob certas circunstâncias. Separar os movimentos sociais da luta

pelo socialismo não é apenas oportunismo de políticos desmoralizados. É condenar o conjunto do movimento social em cada uma das suas partes componentes ao isolamento e à derrota. Ao apresentar-se sozinho na arena de luta, qualquer movimento estará a obedecer à divisa da dominação: “divide e reina.”

É preciso reconhecer que todos os Estados - e, portanto, sociedades, - que caracterizam a época contemporânea estão fundamentados ou alimentados pelo racismo. Tais Estados, portanto, não podem desempenhar o papel protetor que muitos deles esperam, mas são, contrariamente, alicerçados no medo e prosperam no crime e no genocídio. Eles naturalizam a opressão.

Os brasileiros acham a coisa mais normal do mundo a polícia matar pretos e pobres todos os dias, como se matassem moscas ou mosquitos (aliás, estes dois últimos morrem de velhos...). Também acham normal que a mesma polícia não consiga esclarecer 90% dos crimes que por aí ocorrem. Que Estado portanto aqui se tem?

A mente alienada criada pelo nosso processo colonial de formação tende a ignorar os fatos impostos pela realidade. Ela advoga, desde o palácio de governo, o armamento indiscriminado das elites e das milícias, como modo de manter o silêncio público e ampliar a violência vigente. Esta é mais uma indicação quanto a necessidade de unificar todos os movimentos sociais desde a base de sua constituição. E debater a importância da unidade e do desenvolvimento de ações em comum. É preciso quebrar este conforto com que os diferentes racismos se apresentam no país e mostrar para a maioria que um preconceito alimenta outro preconceito, mas todos eles, como formas de racismo, têm uma fonte comum. A ação ferrenha do Estado opressor só pode ser barrada pela pressão unificada de um verdadeiro movimento de massas.

É preciso explicar às massas das diferentes camadas do povo que seus interesses reais não podem ser solucionados no quadro da sociedade capitalista. A pessoa comum tem a crença ingênua de que se ela expuser corretamente sua reivindicação encontrará apoio nas autoridades e talvez uma solução. Para os dominadores, no entanto, a massa do povo, ou cada trabalhador ou desempregado considerado individualmente não tem qualquer importância. Isto porque não porta em si valor de troca, o que só se dá no momento em que vende sua força de trabalho. Considerado como cidadão, é apenas um estorvo, não porta em si valor de troca, ganho mercantil, valendo até menos do que valia um escravo na sociedade anterior, que era uma sociedade de escravidão. (O escravo podia ser vendido...)

A enorme massa de desempregados (14 milhões) e aqueles permanentemente sem emprego (17 milhões) só tem um elemento de troca para o mecanismo dominador: seu voto, que com habilidade dos dominadores pode até ser obtido grátis, como ocorrerá agora nas eleições que se põem (2020)<sup>[2]</sup>. Fora disso, cada indivíduo desta enorme sobrepopulação ativa é um perigo de custo para a dominação. Como se vê, votará o povo mais uma vez na classe dominante, e não nos seus efetivos representantes, que ele nem consegue distinguir debaixo da tempestade criada pela mídia. Vamos repetir isso tudo em 2022?

Coloca-se assim como necessária uma estrada de esclarecimento a percorrer e a mesma não vai se abrir da noite para a manhã. Os partidos políticos à esquerda e os dirigentes dos movimentos sociais devem - marxistas ou não - buscar orientar uma análise realista de como as coisas estão a se dar. O papel de uma interpretação correta da relação de forças existente é a premissa da criação da independência de classe no atual jogo político. Continuar a subordinar-se ao inimigo não pode levar a nada de bom. Vive-se no ambiente de uma inventada crise fiscal, com a inflação liberada por um governo aberto do capital dos grandes bancos. A única preocupação que este inimigo de classe tem é uma vez mais como “espremer o limão”...

Assim, por suas próprias necessidades, já que as direções das forças populares se deixaram apanhar pelos que desprezam as necessidades do povo; já que se deixam levar por dúvidas de mobilização que requerem “articulações”; devem os elementos populares na base, se “articularem” eles mesmos e promover a criação de comitês de vizinhança, comitês locais de coordenação de lutas conjuntas. Tais comitês locais de coordenação das jornadas de luta trarão um e outro movimento, para começar a levá-los todos de modo coerente à verdadeira unidade de luta, a unidade da causa popular. A consolidação dos elementos constitutivos de tais lutas permitirá às mesmas passarem de objeto a sujeito da situação política, criando o ambiente necessário a que se estabeleça a iniciativa popular na ação.

A dificuldade para entender todas essas lutas como aspectos de uma mesma luta não deveria afligir os marxistas, mas apenas as pessoas do povo. No entanto, muitos marxistas nos dias de hoje não compreendem que lutas devem se unir como um todo, a partir de cada necessidade real e mínima de cada camada da sociedade. A convergência das lutas gera um centro tático e é este centro que toma a iniciativa das mãos da classe dominante, e a coloca nas mãos do movimento popular. A classe dominante, presa na desvalorização da condição humana, não pode oferecer soluções para o problema que traz cada camada do povo comum. Só a própria ação libertária desse povo contém a

[2] Nota dos editores: O artigo foi escrito pouco antes das eleições municipais de 2020.

solução. A priori, a dominação tende a rejeitar tudo que não confira ou não possua valor de troca. Trata pois as amplas camadas do povo como desajustados que não conseguem se inserir no processo fabril ou na economia dos serviços infraestruturais.

Essa enorme quantidade de indivíduos- camadas do povo- são considerados alijados da vida social e colocados na “margem” para serem consumidos de modo esdrúxulo nos serviços informais da dominação, na melhor das hipóteses como diferentes formas de “criadagem” ou lumpen. Para esta parte da sobrepopulação ativa, a classe dominante classifica a sua prestação informal de serviços como “exercício da liberdade”. Não são os marxistas que irão excluir estes setores dos direitos de cidadania e da luta política.

Esta transformação do Outro em mercadoria também o converte em elemento alienado. Nada de especial, contudo, numa sociedade estruturada pelo fetiche da mercadoria. Todos tais elementos concentrados na “margem” devem ser consumidos como mercadoria, para gerar alguma forma de capital que daí resulte. Por isso, é importante para a exploração torná-los invisíveis nesse processo. Dessa forma, a sociedade do capital pode apropriar-se do que rejeita como força de trabalho, sob a forma de mercadoria.

O desdobramento da luta a partir do centro tático não difere em nada do processo mobilizatório recomendado pela estratégia marxista. Concentrar antes de tudo no trabalho de construção pela propaganda, priorizando o trabalho de formação e recrutamento entre os jovens e as mulheres. Aprofundar no trabalho de propaganda a luta ideológica, esclarecendo de A a Z do que se trata quanto às contradições descobertas na vida social e material. Construir comitês capazes de articular a luta econômica e a luta política das populações, desde a base de suas reivindicações, para introduzir as tarefas de mobilização, etc.

O povo brasileiro possui uma tradição de luta em longas jornadas e os verdadeiros quadros do movimento social não podem deixá-lo abandonado à própria sorte no transe atual. Desde a elaboração e divulgação de documentos formadores até a condução de suas lutas, estarão os marxistas sempre ao lado dos melhores filhos do povo . Eis que também são filhos do povo.

O encontro de todos os movimentos sociais com os partidos políticos de Esquerda representa, portanto o avanço da compreensão política. Os direitos humanos, os direitos civis e todas as reivindicações da multidão só podem ter encaminhamento efetivo como resultado da unidade popular.

## A luta do povo negro como o centro da luta dos trabalhadores

67% da população se reconhece como negra ou preta. Esta atitude auto-reconhecida é da máxima importância, porque quando se fala no Brasil de “operário”, fala-se de negro ou preto ou afim. O mesmo se dá quando se fala de “desempregado”, ou “sem trabalho”. Isso não apenas por ser o setor menos especializado da força de trabalho; não apenas por ser o primeiro a perder o emprego na crise; mas também porque a grande massa do povo brasileiro é de pessoas de cor.

Os brasileiros descendem de pessoas que foram escravizadas, africanos, indígenas ou seus descendentes, eventualmente misturados com imigrantes europeus muito pobres, que para cá vieram há 200 ou 300 anos atrás. O historiador Manuel Maurício de Albuquerque costumava dizer que, das cidades brasileiras, todas foram antes aldeias indígenas. As exceções não chegam a contar dez.

Muitos desses brasileiros associam a cor escura à escravidão e não gostam que se refiram a eles como negros ou descendentes de escravos. Esquecem assim que os trabalhadores que aqui havia eram os escravos. Os demais parasitavam os escravos... Devia ser motivo de orgulho viver do próprio trabalho e não da exploração de outras pessoas. A consciência alienada, o indivíduo que não percebe a si mesmo é o produto clássico do colonialismo, é o colonizado. O indivíduo não pode olhar no espelho e ver outra coisa que não é. Ele deve olhar e ver a si mesmo. No primeiro caso, trata-se de uma vítima da colonização, vítima da violência europeia na acumulação primitiva. Enquanto o colonizado não rejeitar o colonialismo, sua mente reproduzirá a sociedade de escravidão, a sociedade daquele que o dominou e domina.

Este indivíduo é também a matéria prima do neocolonialismo, pois acredita em ofertas metropolitanas cheias de fetichismo, como a promessa de enriquecimento, de carros de luxo, de namoradas louras, etc. No entanto, mesmo um exame superficial das condições brasileiras mostra que isso só pode ser alcançado pelo crime. O Brasil tem uma produção ridícula, uma industrialização insuficiente, uma capacidade muito baixa de invenção e inovação. Por toda parte faltam equipamentos sociais, casas, estradas, meios de transporte, etc. Com grande sacrifício, naquilo que melhor construímos em 90 anos, os governos liberais e corruptos entregaram quase gratuitamente ao estrangeiro: a produção de energia e a mineração.

Aqui no país o que persiste é maligno. Formas escravistas, a construção do racismo, a dominação externa subalternizante, etc. Isso gera uma consciência fetichista em que os indivíduos desejam lograr ter sem trabalhar, apossar-se de mercadorias, sem que



elas sejam produzidas, etc. Na verdade, as forças produtivas capitalistas do país estão voltadas para cumprir tarefas da divisão internacional do trabalho. Trata-se de produzir para o centro capitalista e não para a população que aqui vive. Quando um produto local satisfaz as exigências para ser exportado, seu preço sobe às nuvens, e a população local é dele privada para favorecer as exportações. Os brasileiros consomem só para pagar o custo das mercadorias que serão exportadas. As divisas geradas ficam lá fora mesmo, enriquecendo no exterior as famílias que aqui exploram os trabalhadores locais. Trata-se de uma semicolônia mal disfarçada.

O fato de a massa das pessoas descenderem de escravizados, a proximidade histórica da escravidão (apenas 132 anos) leva ao prosseguimento institucional da acumulação primitiva, com a pilhagem da natureza, o roubo das riquezas, a violência e a efetiva ausência de lei e de direitos, etc. Por exemplo, o salário mínimo é ridículo (R\$ 4,35 por hora de trabalho!), um verdadeiro deboche ao trabalhador, na verdade, semiescravo... Fora desse “mercado” de trabalho, tem-se desemprego e miséria generalizada.

As condições de vida do povo brasileiro são nitidamente inferiores até às daquelas do tempo da escravidão ou da Rússia czarista. O que se passa que as pessoas não reagem a tal situação? Primeiramente, a propaganda da dominação, apoiada em sua própria intelectualidade, mantém uma sistemática campanha de mentira e de confusão, em que o país é apresentado como cada dia melhor, a oitava potência do mundo, etc. A propaganda oficial, totalmente neocolonialista, difunde o atraso sob a forma de novelas, de pílulas “científicas”, etc. Os meios de informação só veiculam lixo.

A população pobre é mantida sob terror policial, confinada em áreas de favela, como num cenário de guerra ou de ocupação estrangeira. As favelas funcionam como os bantustões na África do Sul. São zonas de confinamento dos pobres e dos trabalhadores, desprovidos do direito de inviolabilidade de residência. O terror policial é naturalizado e tratado com hipocrisia pela mídia e pelas autoridades. Dele faz parte um genocídio disfarçado do povo negro, levado à prática desde a chegada do Regente português em 1808.

O grau de violência da dominação mantém assim a maioria da população paralisada. O medo contribui para a alienação generalizada, gerando conformismo e autodesprezo. Nas condições atuais de crescente miséria, as elites do país reforçam a neocolonização, com a entrega das riquezas e o aviltamento da mão de obra. O ministro da economia, cinicamente, fala em luta contra o desemprego, quando promove programaticamente o desmanche da economia do país.

Na verdade, 31 milhões de desempregados e sem emprego exercem uma pressão tremenda de empobrecimento sobre as pessoas que ainda têm um posto de trabalho, tanto como força concorrencial pelo posto, como peso morto econômico para ser sustentado. Assim, as ansiedades e desejos da maioria da população são de todo ignoradas pelos que detém o poder.

Não é tarefa fácil pensar as formas de um processo de mobilização para os negros brasileiros, particularmente quando se refere à convergência de distintos interesses de origem. O principal perigo externo é que sejam arrastados pela classe dominante para um desastroso ambiente de crime, genocídio e repressão. Na verdade, há séculos que os dominadores já mantêm a simples sobrevivência física do negro num ambiente de horror e excepcionalidade. O negro é vítima de um genocídio mal disfarçado por uma fachada de repressão ao crime comum. A ação das classes dominantes está quotidianamente voltada para criminalizar os atos do negro.

Daí a importância da participação consciente dos intelectuais negros, que devem se tornar capazes de inventar e multiplicar procedimentos de atuação que não venham a ser arrastados para o pântano da repressão. Os negros podem construir ações para deixar de ser vítimas, podem politicamente aprender a barrar as ações das autoridades repressivas. Elas só buscam meios de criminalizar até mesmo festas, com a finalidade de matá-los. É necessário um debate extenso e permanente com toda a sociedade para afastar a criminalização com base na etnicidade.

Embora no Brasil se goste de encher a boca com a palavra democracia, o único vestígio da mesma - ainda que burguesa - reside em eleições periódicas. O jogo é feito de tal forma que a maioria dos mandatos é distribuída para criminosos de colarinho branco, narcotraficantes e fascistas de outro tipo. Uma feroz manipulação da mídia desmoraliza os candidatos populares, e impede a propriedade democrática dos meios de comunicação contemporâneos. Dos 131 anos de República, 40 anos foram de ditadura aberta e terrorista (30,5% de todo o tempo). Nesse contexto, as forças repressivas do Estado assassinam membros da oposição política e põem na ilegalidade as instituições populares. No período da República, ocorreram ao menos 22 golpes-de-estado, vitoriosos ou não.

Tal demonstra a instabilidade do sistema político e a ausência de um projeto nacional, capaz de expressar o direcionamento da vida e da economia rumo ao bem-estar da maioria.

Trata-se pois do caso de uma sociedade clivada de um lado ao outro, com um mercado dual e a ausência de bem-estar. Quem ganha 180 ou 300 dólares por mês tem que com eles sustentar uma família. Entre os que estão muito abaixo desta renda, pode-se imaginar a parcela que tem que viver do crime, da destruição da natureza e do malefício à sociedade.

Há 800 mil presos nos cárceres, - a maioria sem condenação - sendo que 75% da população carcerária é de pessoas de cor.

Só a mobilização da população negra (pretos e pardos segundo o IBGE) traz a possibilidade de luta por uma sociedade mais democrática, uma luta para lograr que a sociedade se tornasse capaz de estabelecer um jogo mais democrático, entre as diferentes camadas sociais. A obtenção de um jogo político mais democrático permitiria até a hipótese de uma inclusão das forças que lutam pelo socialismo. O atual cenário político do país é de trevas. Recentemente (há apenas 35 anos), a repressão ainda eliminava fisicamente os membros dos partidos políticos revolucionários, de traços marxistas, pelos mesmos métodos das Filipinas, Guatemala, El Salvador e Indonésia. A atual Esquerda que existe é constituída apenas de diferentes grupos reformistas, que não ousam sequer incluir em suas plataformas o combate ao racismo. Mesmo esta Esquerda, como o PT, é incapaz de se assegurar governar, segundo os resultados eleitorais. Recorde-se daquela velha divisa segundo a qual, quando não há partidos revolucionários, tampouco há esquerda. Esse é sem dúvida, o caso do Brasil.

Outra peste política a que está submetida a luta popular é o avanço da chamada igreja pentecostal. Essa igreja é oriunda da herança racista e escravista do sul dos Estados Unidos e foi introduzida no Brasil com a ajuda da embaixada norte-americana, em 1964, como parte do programa promovido para a imbecilização em massa do país, com o implante da ditadura militar. As igrejas do sul dos Estados Unidos, em coordenação com o programa chamado “Voluntários da Paz” (órgão recolonizador da C.I.A.), doavam as cadeiras da igreja a ser criada, os livros de bíblias, o aluguel do prédio da igreja e o salário do pastor por um ano, com vistas a viabilizar a pregação pseudoreligiosa. Ora, com a política de desemprego do ditador militar Castelo Branco, desempregados oportunistas viram na função de “pastor” um achado. Desta forma, o neocolonialismo yanque introduziu mais um pote de cizânia no país. Foi certamente o pagamento que deram à igreja católica por ela haver apoiado o golpe militar de 1964.

Esta igreja pentecostal voltaria o gume de sua discórdia para a religião afro-brasileira, praticando um racismo agressivo, elegendo vereadores para tomar os terrenos das casas de santo e candomblés, agredindo fisicamente os membros de outros cultos. Como prêmio, ganharam emissoras de rádio e tv, terrenos e prédios para erguer templos, imunidade aos impostos e uma sólida aliança com o banditismo, pela qual chegou ao tráfico de drogas e cargos políticos. Na Bahia, com 30 anos de veneno, apossou-se das rodas de capoeira e do comércio das bahianas de rua.

Declarar guerra à religião dos pretos e dos pobres, já massacrados por outras instituições do Estado, é ato de covardia, de uma estrutura que lava dinheiro, contrabandeia dólares, joga com moeda falsa e trafica drogas. É claro contudo que há pobres inocentes que seguem esse credo, sem saber que servem de escudo para tais atividades. Naturalmente julgam que praticam apenas o racismo...

Tem-se assim a múltipla face do Estado terrorista. Assassinos de pretos e de revolucionários, traficantes de drogas, assaltantes de cofres públicos, pregadores da bíblia judaica...

O combate contra o racismo estrutural passa, vê-se, pela conquista de um marcador de rota, que consiste em falar a verdade em política. No nível das instituições de educação, no nível da sociedade, enfrentar o racismo epistêmico e o racismo global, revelar a capacidade de luta do povo negro. Pôr-se na luta contra uma cultura apresentada como pedaços, sem conexões, que faz o deleite da dominação. A política do Estado desnatura o que é negro e trabalha para fazer o negro e a africanidade desaparecerem por completo, ao mesmo tempo em que proclama indiferença sobre quem é quem. O que é negro só se torna relevante quando adquire uma expressão ou organização europeia.

Vê-se então que a “problemática racial” está e sempre esteve em primeiro plano da luta social brasileira. Tratou-se no passado de evitar trazê-la à tona, disfarçando-a sob formas fragmentadas de luta contra o povo, que não podiam ser apresentadas senão sob aparências individualizadas, de que se desprovia os elementos sociais. O colonialismo e o neocolonialismo e seus agentes gastam uns trocados para dominar as vontades e as almas dos pretos brasileiros, como se faz no treinamento de cães. Ao dominar os pretos, dominam o meio campo da situação social, desfiguram do que se trata, apresentando como crônica policial a luta social. Zumbi afinal, a seu tempo, era apenas um desordeiro.

Quando os brancos detectam ou fabricam um camisa 10, orientados pela ‘expertise’ norte-americana, certificam-se que podem controlar a marcha da partida e podem até por certo tempo ganhar o jogo. A introdução de seu “burrinho de Tróia”, a igreja pentecostal, lhes permitiu na fase atual fabricar toda uma série de quinta-colunas, que eles elegeram e colocaram em postos públicos, simulando uma representação para o povo oprimido. Esta igreja hoje tem partidos políticos e até a presidência da República. Enquanto isso, os intelectuais negros que simpatizam com o marxismo, perguntam; “que lugar deve ocupar a problemática racial?”

Qualquer um sabe que o centro da batalha pelo controle do Brasil é o negro. Quem tiver o negro, ganha essa batalha. Se isto aqui é Waterloo, la Haye Sainte é o negro. Até aqui, tendo jogado o jogo com as correntes do ocidentalismo, a branquitude racista

deixou o negro fora do cenário político, como um cavalo ou como um burro que é o prêmio para o vencedor do carteadado. Mas não esqueçamos que estamos no mundo do mercado, no mundo do fetichismo das mercadorias. São as coisas que são coisas vivas, as pessoas são apenas os seus zumbirotas. Neste mundo - ensina Atahaulpa Yupanqui - o homem foi feito para cuidar do cavalo e não pensem que o cavalo foi feito para servir ao homem. Se querem continuar com a escravidão capitalista, os brancos da branquitude têm que se mexer e enganar o cavalo ou o burro. Neste caso, têm que politizar o negro, envolvê-lo no jogo, para seguir tendo-o enganado.

Então, negros intelectuais, ponham-se a mexer e vão para as ruas de seu bairro, desamarrar o negro da porta daquela igrejota; vão para as ruas organizar um novo movimento de massas.

Não se pode combater o racismo sem o movimento racional. Não se pode combater o racismo caso a inteligência, a capacidade de compreensão, não se manifestem como Razão e façam as associações necessárias, das mais simples às mais complexas, e chegar a desdobrar a situação com o plano necessário de estratégia capaz de mudar no país a correlação de forças. Como é que os negros vão jogar no seu próprio time, se não são convocados? Os dominadores brancos, como se pode ver com clareza na presente situação, nada têm a oferecer aos negros, senão sopa de atraso, mais racismo, disfarçado de patriotismo e abnegação.

Durante muitas décadas, um pequeno estado-maior de negros interpretou a situação para sua raça e tentou retirá-la do atraso, do medo e do conformismo. Édison Carneiro, Solano Trindade, Clóvis Moura, Abdias do Nascimento, José Correia Leite, Pompílio da Hora, Guerreiro Ramos, Joel Rufino dos Santos, Milton Barbosa, Alberto Alves (Nenê da Vila Matilde), China da Vila Isabel, Martinho da Vila, Dalmo e Ziléia do grupo Quilombo, os dois Eduardo de Oliveira, Nei Lopes, Henrique Cunha, pai e filho, Milton Santos, mestre Didi (Deoscórides Maximiliano), mestre Paulo Gomes, mestre Brasília (Antonio Cardoso) entre tantos outros. Graças a tantos companheiros, o movimento pela consciência negra não desapareceu, mas manteve-se organizado. Nas últimas duas décadas, entrou em uma nova fase.

Muitos marxistas consideram o marxismo uma cultura, cuja assunção permite a reconstrução não só do indivíduo na classe, mas da classe no contexto das outras classes. Não chegando tão longe, a maioria dos dirigentes de revoluções contemporâneas argumenta ser o marxismo uma forma cultural. Praticá-lo leva a pessoa a mudar para uma leitura crítica do mundo, em que o oprimido, através da agitação e propaganda, reforma a cultura existente para liquidar a opressão.

Se vamos tentar responder a pergunta “qual o papel dos intelectuais negros?”, devemos estudar o passado de luta e enfrentar as novas tarefas que se colocam: (1) analisar a realidade do país e formar - de acordo com isso - comitês de trabalho para esclarecer e organizar as atividades, as políticas culturais que sejam libertadores do negro no plano psíquico e no plano político; (2) manter uma atualizada análise da conjuntura econômica e da relação de forças entre os partidos políticos que têm acesso ao poder, para influenciar mudanças a favor do negro; (3) aprofundar o debate cultural e político com as populações de cor do país, com os indígenas, de modo a ampliar uma frente comum da base étnica oprimida; (4) ampliar - a partir das áreas de residência e de trabalho - a inserção política da juventude negra na vida pública.

A luta emancipatória dos negros, a luta do povo brasileiro pela transformação de suas condições de vida, são - uma e outra - um movimento só. O Brasil não pode desenvolver uma consciência crítica sem assumir-se como portador de uma cultura negra e uma sociedade capaz de conviver com isso e mostrar-se como tal no espelho do mundo. Por isso, todos os movimentos sociais, culturais e políticos devem retomar suas bandeiras e centralidade, na luta pela correção do lugar e do papel do negro enquanto brasileiro. Exige-se uma releitura desse lugar, e o aprofundamento psicológico do povo negro percebe que tem esse direito, tanto no plano cultural, como no nível da organização e atuação política.

Lá em 1985, no encontro no Rio de Janeiro, “Mesa Redonda: Materialismo Histórico e Questão Racial”, (Universidade Cândido Mendes) argumentei que o marxismo possui todo o categorial de análise necessário para analisar temas étnicos (vide <https://sites.google.com/site/dnbwilson/>). É uma clara limitação do pesquisador, devido a uma formação racista, alegar dificuldade de abordar tais temas, ou mesmo negar-lhes uma centralidade no mundo real. Não há uma oposição entre as categorias de raça e de classe. Raça é uma categoria de ciência política e classe é uma categoria sociológica. Ambas podem e devem se encontrar em análises progressistas de problemas políticos, sociais, econômicos, etc.

O conceito de raça é construto que expressa a necessidade ideológica do racismo. Não se pode analisar o racismo, sem trabalhar com o conceito de raça. Na medida em que, ao longo da experiência histórica, o racismo se tem tornado um fato permanente da realidade social, não se pode abandonar o conceito que aflora da realidade, sob a alegação de que se vai examiná-lo, ou de que ele decorre de outros elementos. Também não se pode abandoná-lo, quando já não sirva aos interesses teóricos do opressor. Corresponderia a apagar um delito dos anais, quando o perpetrador o confessa.

Raça é uma categoria política viva, nas condições da opressão neocolonial. Como se pode explicar os salários vigentes no Brasil sem o conceito de raça? Como se pode analisar a repressão policial no país sem o conceito de raça? Haverá aqueles alguns que hão de querer dar uma “explicação econômica” para os salários...Outros terão uma “explicação jurídica” para a repressão policial seletiva. Mas nós sabemos o que eles estão fazendo...

Seguiremos passando estas experiências pela categoria de raça.

A menos que desejemos fazer uma análise superficial por completo dos fatos da vida real, e produzir documentos de vida acadêmica ou de intervenção política incolorres, inodoros e insípidos, - o que sem dúvida, muito já se fez - temos que nos envolver do ponto de vista humano com aquilo que é analisado. E no Brasil, as grandes deformações introduzidas pela evolução do capital, tiveram por objeto e vítima os indígenas e os africanos, ou seja, “os negros da terra” e os “negros da costa” (d’África). Esta tragédia não se encerrou com a suposta independência política.

### **A contribuição dos marxistas negros**

É posto que, à medida que a sociedade se for transformando, tornando-se mais democrática, categorias como “Raça” ir-se-ão esvaziando do conteúdo concreto que atualmente representam e caindo no desuso e no esquecimento, como a palavra “dragon-tino”... Não se trata de cultuar o passado, mas de alimentar verdades...Quando se fala em intelectuais negros, o que se tem em mente são aquelas tarefas de formação superior das novas gerações de quadros no longo prazo. O tema passa pela disputa do espaço analítico com o eurocentrismo, que ainda campeia- no sentido original de luta- nas universidades brasileiras e latino-americanas. É preciso: (a) descolonizar os currículos; (b) lutar por temáticas não-eurocentristas; (c) aprofundar um conhecimento técnico na análise da diáspora; (d) adquirir conhecimento adequado da África - inclusive da história dela - através da leitura de textos dos africanos; (e) sustentar e materializar de modo efetivo a Lei 10.639/2003, que instituiu o ensino de África no país. E não é apenas isto.

O Brasil é um país semicolonial (já estamos regredindo àquele estágio em que as missões religiosas ensinam às criancinhas a falar inglês...) País com renda concentrada, busca concentrá-la ainda mais, com eliminação de direitos trabalhistas e previdenciários, reforço dos impostos sobre os pobres, pilhagem de pobres nas armadilhas financeiras da Bolsa de Valores, etc. As riquezas naturais (ouro, madeira, diamantes, pedras preciosas, petróleo, minerais, etc) são mandadas embora, trocadas por papel pintado norte-americano - o dólar...- simples dinheiro de crédito que nem ao ouro corresponde.

Sob alegação de que os trabalhadores ganham demais, e que isso gera inflação (demanda em excesso...) os juros são mantidos nas nuvens para que haja algum investimento (segundo uma teoria dita ortodoxa). O país é governado por uma reunião de 19 banqueiros, chamada Conselho Monetário Nacional (CMN). Vejam só: a burguesia local dirige o país com um comitê de banqueiros. Quem quiser, desde que da classe dominante, pode então brincar de presidente, de governador ou de delegado de polícia...o dinheiro fica no cofre. Mas quem decide são os banqueiros, que, para tal, fazem uma reuniãozinha de seu querido comitê...

Talvez nós- o povo- sejamos burros... Rousseau ( 1712-1778), o fundador de todos os esquerdismos contemporâneos, já nos havia ensinado que, quando o povo não está reunido em praça pública, devemos escolher um comitê que responda e governe em nome dele... ou seja, do povo. Mas um comitê de banqueiros...!

E nós aqui dormindo sentados, enquanto um comitê que não é nosso nos governa... Francamente... Desconfio que os intelectuais negros de cada bairro devam formar um comitê de bairro e começar a governá-lo... Sem qualquer violência, só usando os cérebros pretos que estão dentro de suas cabeças pretas... A maioria nem precisa pedir licença para governar.

Para os banqueiros, os trabalhadores ganham salários altos demais e com isso geram uma demanda excessiva, consumindo os produtos que deveriam ser exportados, para fazer caixa. Como um bando de formigas, os pretos comem tudo, e quase nada sobra de mercadorias para exportar. Esse excesso de procura gera inflação e as classes dominantes - coitadas! - são obrigadas a se endividar no exterior, para aguentar mais alguns meses...É justo portanto que repassem as dívidas para os pretos.

Os dominadores são obrigados a aplicar um “pacote econômico” chamado “stop and go” (de novo a aulinha de inglês: “ande e pare”), para evitar o terrível desastre das barrigas cheias, fato que gera preguiça. É, portanto, para o comitê de banqueiros, dura a tarefa de persistir em governar sem “crescimento econômico”, algo que os marxistas chamam de “reprodução simples”. Vê-se que sem estes banqueiros, estaríamos perdidos. Com forte política de endividamento em excesso, e escondendo o desajuste cambial com este endividamento, os banqueiros comprimem cada vez mais - através de seu governo - o poder de compra dos trabalhadores e das famílias mais pobres.

Isso parece uma política suicida porque eles raciocinam - os intelectuais - com dois elementos apenas: (a) o Brasil seria um país; (b) com essa política, faltaria feijão (preto...). No entanto, os banqueiros não consideram estas duas hipóteses. Eles combatem o



desemprego e a inflação, entregando o patrimônio doméstico ao estrangeiro, que eles sabem, representa melhor o Ocidente; é uma política chamada globalização. Com isso, - a entrega - eles podem lançar mão da chamada “poupança externa”, isto é, (1) usar o próprio dinheiro como se fosse de outro; (2) pedir emprestado lá fora; (3) ampliar a dívida para os pretos pagarem. Esta política permite enviar cada vez mais mercadorias e dinheiro (o dólar nem é uma mercadoria...) para o exterior. Os intelectuais negros desconfiam que esta política torna o povo brasileiro cada vez mais pobre. Por mais que os intelectuais negros “chiem”, eles não provam: não há livros escritos por eles que sustentem seus argumentos. Pode-se afirmar, portanto, que isso não é verdade: 8% dos “brasileiros” ficam cada vez mais ricos. Creio que os intelectuais tendem a analisar isso com o fígado, ou com ideias revanchistas, porque os pretos e seus assemelhados (67% do povo) ficam de fato mais pobres. Vê-se aqui o perigo de os pretos caírem no movimento negro e na demagogia de certos partidos.

Por isso, aqui vai minha segunda tarefa para os intelectuais negros: estudem, para não serem injustos com o comitê de banqueiros.

O colonialismo gera um processo de lavagem cerebral que é seguido- como um trilho- pela estrutura mental cheia de confusões do indivíduo subdesenvolvido. O subdesenvolvido quer para si apenas uma casa com piscina, uma loura dinamarquesa e um lamborghini. Não consegue entender a burocracia comunista que o impede de receber a sua parte. Talvez a terceira tarefa do intelectual negro fosse conversar um pouco com ele e explicar essas coisas.

Quando o colonizado ou subdesenvolvido tenta pensar, sofre dupla interferência: (a) os outros (os brancos) - os quais a mente alienada da periferia cultua, pensam sempre “melhor”; (b) não se deve pensar com um caminho próprio, que não seja aconselhado pela televisão, pelo patrão e pela igreja (isso para aqueles que têm a felicidade de ter um patrão).

Talvez aqui se entenda porque os intelectuais- inclusive os negros - chamem o portador da estrutura mental do subdesenvolvimento pelo termo “alienado” ou “neocolonizado”. Por exemplo, o neocolonizado não acredita nas evidências postas no dia-a-dia, pois sabe que o deus da bíblia judaica o está submetendo a provas e logo há de vir em seu socorro. Cada dia a vida traz apenas evidências fracas, superficiais e negativas, as quais terão que ser- é óbvio- temporárias. Somente o intelectual negro sabe que o neocolonizado - se não se mexer - não vai escapar da condição de neocolonizado. Será que há algo que o intelectual poderia explicar ao neocolonizado, além das diferenças das marcas de cerveja?

Uma ação política negro-centrada começará pela mobilização dos negros ali onde se encontram e poderá pouco a pouco se ampliar para um debate político dentro das comunidades, precedido e ampliado por ampla ação cultural. Nesse sentido, é preciso criar vínculos de diálogo e de participação entre as instituições de ensino e de educação e a vida nos bairros, nas atividades e instituições populares que ali existam, como rodas de samba, templos religiosos, centros desportivos, etc. É preciso descriminalizar a cultura negra e afins, descriminalizar a festa e a noite nos bairros. Esta construção de uma confiança mútua só é possível pela ação conjunta dos órgãos da vida social local, e a intelectualidade negra de todo tipo.

Através da mídia, da tv, da conversa com o pastor e com o patrão, o neocolonizado sabe que a verdade é aquilo que o colonizador diz. Adota - por exemplo - o mito da globalização, segundo o qual os Estados-nação já acabaram. 50 milhões de colonizados que não tiveram sucesso para controlar seus países, andam de um lado para o outro, hoje no mundo, esperando ir morar nos EUA ou na Europa, para “melhorar de vida”. Mas nem os norte-americanos, nem os europeus os deixam entrar em seus países. Será porque as nações acabaram? No nosso caso brasileiro, talvez fosse o caso de o intelectual explicar para o neocolonizado o que é a Europa e o que é os EUA... que tal dar-lhes um pouquinho de Malcom X, Franz Fanon e Martin Luther King Jr., mesmo em doses homeopáticas?

O neocolonizado quer juntar dinheiro para levar seus filhos à Disneylândia, visitar Miami e Paris e confia que o fim das nações vai agora lhe permitir isso. Mas o intelectual negro sabe que todos os colonizadores continuam a ter cada qual a sua nação, (alguns têm até duas, como Líbano-Brasil, Itália-Brasil, Bélgica-Comunidade Europeia, Nova-Zelândia-Grã Bretanha, etc). Eis outra oportunidade para o intelectual negro dizer a que veio...

O centro da luta pelo desenvolvimento da consciência negra se dá pela construção de uma política cultural, capaz de gerar a formação de coletivos negros - como a capoeira e o candomblé - onde através de atividades culturais, criadoras ou tradicionais, os negros possam conviver - como faziam antigamente -, aprender a superar barreiras de classe e de conhecimento formal entre eles, e voltar a restaurar uma unidade espiritual que lhes permita caminhar e reivindicar juntos. A criação e o desenvolvimento da ação de comitês de intelectuais negros estão entre as tarefas que permitirão o renascimento da Raça.

Ouso imaginar que cada meia dúzia ou duas dúzias de intelectuais negros que se conhecem entre si decidam formar um comitê local para governar sua rua ou seu bairro. Em virtude do grande número de desempregados e desocupados que por ali encontrariam, iriam os intelectuais entender que sua tarefa principal não é reorganizar o povo

para entregá-lo ao comitê dos banqueiros. Não é assumir as tarefas do Estado. É educar a massa de pobres, segundo os interesses que ela, na verdade, tem. Organizar a praça pública e colocar a festa na praça pública. Trata-se da decolonialidade. Trabalhar a “dialética da inversão”. Contribuir para estimular e organizar as atividades culturais e a capacidade criadora das massas coloridas. Decolonizar é ver findar-se, ver-se consumida a dominação.

Ocupar as cabecinhas pretas e rajadas, porque o gato preto é uma coisa, e o gato rajado é outra. Tomar a iniciativa e construir o controle da situação. O comitê de bairro deve estudar e praticar a dialética, envolvendo-se com a multidão local na produção das soluções próprias, adequadas à vida. O estudo, a leitura dos fenômenos políticos e sociais requer o reconhecimento de quanto as situações chegam a seu limite, se uma coisa está prestes a, ou no caminho, de se transformar em outra. O comitê de bairro, portanto, trabalhará incansavelmente na eliminação do discurso colonial dominante, na recusa de aderir a e na autópsia da podridão que vem do poder político e da mídia. Cada ponto do discurso dominante que se manifesta no bairro, deve ser cuidadosamente autopsiado, recusado e enterrado. A ideologia neocolonial deve ser varrida. Tudo isso é feito sem pressa, sem confrontações abertas, e sem surpresas, uma vez que os intelectuais negros que construíram o comitê são frutos do bairro- ou vão-se tornando- frutos do bairro.

Um ponto crucial aqui é a definição do que é o intelectual negro: há o intelectual acadêmico, e há o intelectual social, aquele negro local produzido pela cultura negra local, e que representa a comunidade viva e sua experiência histórica. O mestre de capoeira, o pai ou a mãe de santo, o professor de muay-thai ou judô, o organizador do teatro do bairro, o organizador das práticas desportivas, etc. (veja “O caminho do negro”, em <https://sites.google.com/site/dnbwilson/>).

O discurso dominante já está sendo criticado e revisado por uma parte dos próprios dominadores, e basta juntar-se densidade a esta postura crítica para expelir tal discurso dominador de nossas práticas. Está posta em questão a força sedutora do neocolonialismo. Está lançada a ponte para a descolonização, por 100 anos feitos de trabalho intelectual de primeira grandeza: Aimé Césaire, Franz Fanon, Jean-Paul Sartre, Jacques Ehrmann, Deucilla Cornell, Homi Bhabha, Roland Barthes, Harold Bloom, Catherine Malabou, entre outros, todos contribuíram para a inversão do discurso. É possível agora ouvir a voz dos oprimidos, como Lélia Gonzalez, Joel Rufino, Ailton Krenakore, Abdias Nascimento, Kabengele Munanga e dezenas de outros intelectuais que no Brasil têm combatido a opressão, a concentração de renda e o racismo de todo tipo.

É preciso fazer despertar no Brasil aquele 11% da população (23 milhões de pessoas) que -em choque com a evidência visual- se declaram brancos. Um judeu pode se ocultar um pouco do racismo pela sua aparência, mas o negro ou similar é claro que não. Infelizmente, esse grupo é o núcleo dos colonizados que é preciso libertar de seus complexos. O negro é hoje maioria no ensino superior público. É tarefa de primeira ordem impedir o rebaixamento da qualidade de tal ensino, e impedir-se simplesmente seu cancelamento. Mas o intelectual pode lograr fazê-lo, a partir da criação e da organização dos seus comitês de ação e vigilância em bairros de residência e postos de trabalho. Na PNAD contínua, 56,1 % da população do país se declara negra ( 9,18% pretos, 42,9% pardos). Somos a maioria, podemos despertar, assumir o controle e caminhar em frente - sem nenhuma violência - apenas pondo nossa vontade e nossa cabeça para funcionar.

### **O lugar étnico-racial da luta**

Tem-se então que o menos necessário -da parte dos intelectuais negros- é a “reflexão”. Todos já sabemos do que se trata. O que se coloca é meter a mão na massa e ir para a beira do forno. Transformar a farinha mujique em pães proletários. Conversa fiada não mata o bode. Nem o tira da sala.

É fato que o desenvolvimento do pensamento crítico se dê apenas como produto da razão histórica, isto é, ela resulta da práxis, que os outros desejam ocultar e negar. Sabemos que o lugar de cada categoria de nosso “pensamento” resulta da experiência histórica da percepção e da formação do conhecimento, e não de reflexos ocasionais na superfície do entendimento, como na cabeça vazia de um pós-modernista. O amadurecer de cada conhecimento, o grau como ele se manifesta, requer o ir-se à prática como fonte de novas reflexões e elaborações. Não basta vagar pelas trevas dos sistemas pré-kantianos, procurando a porta que leve de volta à caverna. Deixemos isso para os seguidores de Hitler e seus filósofos populistas.

O sistema categorial marxista, que permite avançar no desvendamento da crise social, deve ser levado por cada intelectual negro até o espaço social onde ele- o sistema- exerça sua força através da apresentação, entendimento e assimilação. Disse Hegel: “quando todas as condições de uma coisa pensável estão reunidas, ela entra em existência” (Hegel- Conhecimento - Obras Reunidas, p. 594). Então, como Césaire ou Fanon, como Clóvis Moura ou Joel Rufino, o intelectual negro entenderá cada situação e sua circunstância, tornando-se um líder da comunidade local, um auxiliar capaz de lutar e encontrar para o problema que enfrenta uma saída específica.

Os relacionamentos da consciência social se desdobram da experiência acumulada dos coletivos de classe, e tais classes se dão ou existem, “quando todas as condições estão reunidas”, isto é, quando elas -as classes- não possam escapar da historicidade delas mesmas, ou seja, de como as forjou o processo histórico, a partir desta e daquela condição de etnia e de Raça. Assim, o lugar étnico-racial da luta é o lugar onde se dá a luta étnico-racial. Luta alguma na América Latina - ou na Ásia, ou na África - pode abrir mão da elaboração de si mesma enquanto fenômeno histórico. Este fenômeno é racial e étnico. Não enxergar ou não querer ver a coloração desta luta e seus estandartes anticolonialistas é tentar ignorar o materialismo histórico como metodologia para seres humanos.

Portanto, do desenvolvimento da Razão como metodologia fundadora do pensamento de nossa época, gerou-se a descoberta do caráter histórico e dialético dos métodos que resolvem os problemas da sociedade. Não se pode resolver os problemas sociais sem a participação, sem o protagonismo do próprio sujeito histórico interessado. O neocolonialismo merece a mesma rejeição que o colonialismo.

O entendimento dialético contemporâneo sustenta todas as formas empíricas bem encaminhadas para a solução dos problemas atuais. A ciência social atual é historizada, dialetizada e rica em formulações e soluções de problemas. Do outro lado, -desde a direita- vê-se apenas o esforço para inviabilizar cada solução proposta, evitar que os meios que levam às soluções se materializem.

Por exemplo. Na análise da pesquisa da PNAD contínua, 66,1% dos negros, que constituem formalmente 54,9% da força de trabalho empregada, gostariam de trabalhar mais horas, para assegurar o seu sustento. Ou seja, o sistema capitalista local, além de garantir a ausência de crescimento econômico, não é capaz de oferecer sequer à força de trabalho “empregada” uma oportunidade de encontrar um posto de trabalho que assegure o nível de subsistência.

O intelectual negro sabe disso. A ciência social que ele estuda e com que ele pesquisa sabe disso. O que impede a ampliação do emprego? A avidez do capital por reduzir a cada rodada o número de trabalhadores contratados. As relações de produção capitalistas. Elas- tais relações- não são apenas “condições locais”. Elas constituem uma rede internacional cuja prioridade é assegurar as vantagens e as necessidades do centro do sistema. Trata-se de assegurar o fluxo de matérias primas e produtos primários (mercadorias...) que ampliam o bem-estar e a riqueza dos países centrais. Os monopólios e os oligopólios que asseguram -junto com os Estados centrais- a permanência deste estado de coisas, controla é claro cada governinho da periferia do sistema, ao colocá-lo e mantê-lo no poder local.

Dessa forma, o “problema brasileiro” não é apenas brasileiro, mas paraguaio, chileno, argentino, colombiano, etc. Classes dominantes locais formadas por prepostos e paus-mandados, a serviço das antigas metrópoles, estão em toda parte. Esta força é sua fragilidade. Sobre a cabeça dos povos periféricos paira o golpe de estado, o drone militar, o massacre, o genocídio, o processo de imiserção. Mas aí também reside sua oportunidade. O “comércio internacional”, em suas estratégias e táticas, trata com desigualdade as trocas, mantendo os pobres na pobreza, ou até piorando cada qual que se vê ou está nessa situação.

Disse Marx, em 1857:

A escravidão dos negros- escravidão puramente industrial- se dá por descontada na sociedade burguesa, se bem que no curso do seu desenvolvimento se torna insuportável para si mesma e desaparece; em efeito, sem os Estados livres que fazem uso do salário, os países escravistas isolados veriam de pronto suas estruturas sociais retornar às formas pré-civilizadas. (MARX, 1970, p. 146).

Eis porque não é para o intelectual negro - ou latino-americano - pensar na morte da bezerra um motivo para a “reflexão”. Até o direitista já entendeu- depois desta explicação- do que se trata. 24 anos após a abolição da escravidão na Grã Bretanha (1833) e 8 anos antes da abolição nos EUA (1865), Marx considerava a escravidão um assunto em liquidação (“se torna insuportável por si mesma e desaparece”). E chamava a atenção que, não fosse o centro capitalista (“os Estados livres que fazem o uso do salário”), os Estados escravistas “veriam de pronto suas estruturas sociais retornar às formas pré-civilizadas”. Mais uma profecia? Não é a isso que se assiste? Ou apenas mais uma análise correta dos fatos sociais produzida pela ótica marxista? Somos obrigados a juntar Marx a Sweezy e Magdoff, juntá-lo a Hobsbawm. Sob a ótica do “pronunciamento” militarista, e da recusa pagar salários (eles devem corresponder a uma parte da jornada de trabalho...), pagar acima da linha de subsistência, não se tem uma América Latina mergulhada nas “formas pré-civilizadas”?

Os exploradores capitalistas não podem abrir mão, seja das mercadorias baratas, seja do valor. Se tem dificuldades de implantar o maquinário necessário à exploração, saqueiam simplesmente a natureza, ou vendem os seres humanos que caem em suas mãos. É deles a pior barbárie, as “piores formas pré-civilizadas”. A exploração-predação capitalista torna todas as regiões parecidas, criem-se ali à revelia de seus interesses, Estados locais e nações, ou não. Trata-se simplesmente de “passar o rodo”, ou até, de “passar a boiada”... Assim, quando todos os países se tornam parecidos entre si, a tarefa de todas as etnias e raças que aqui e ali se encontrem se torna aproximadamente a mesma: buscar e aplicar a solução não-capitalista.

Foi assim que Gayatri Spivak (1942- ), Erich Fromm (1900-1980), Karen Horney (1885-1952), Kwame Nkrumah (1909-1972), Ernesto Laclau (1935-2014), Frederic Jameson (1934-), e tantos outros pensadores, tomaram o firme caminho da crítica ao sistema capitalista, como estrutura incapaz de por si mesma resolver problemas humanos; de viabilizar reformas profundas e humanizantes. Compreenderam que o discurso dos oprimidos é válido e contém elementos que habilitam a construção de um mundo diferente e melhor.

A influência de seu lado marxista de pensamento contribuiu também para o desenvolvimento de ampla crítica do setor desconstrucionista progressista ao neocolonialismo, e na busca de métodos alternativos de abordagem, sociológicos, psicológicos e psicanalíticos. Dessa forma, a luta pelos novos métodos se encontra em pleno curso. Quando olhamos para a intelectualidade negra jovem, atual, que está a frente de luta no Brasil e em outras partes, vemos que ela dignamente corresponde às tradições de Leopoldo Zea (1912-2004), Juan Francisco Noyola Vázquez (1922-1962), de Enrique Dussel (1934-), de Aníbal Quijano (1930-2018) e tantos outros combatentes da luta pela liberdade e contra o neocolonialismo, dentro e fora do marxismo.

No conjunto da América Latina, as forças que lutam pela descolonização demarcam a centralidade e a unidade de suas jornadas, pelo apelo a discursos que são convergentes. Ainda há alguns núcleos coloniais disfarçados de “departamentos ultramarinos”, no continente americano. Para travar a luta pela emancipação desses territórios seria necessário que os aí colonizados desejassem insubordinar-se contra os seus senhores. A descolonização carece de força nesses territórios, em parte pela observação das condições “pré-civilizatórias” da vizinhança...Veja-se casos como Porto Rico, Suriname, Guiana francesa, etc.

De certa forma, os aí colonizados parecem entender que uma emancipação poderia vir tão fraca, que seu estatuto tornar-se-ia até pior que o atual. Devido à brutal dominação que as forças imperialistas desempenham hoje em escala mundial, isto contém verdade. No entanto, no conjunto do continente americano- nos próprios EUA - a descolonização pode - e está sendo - ser trabalhada enquanto rejeição à psicologia e à ideologia sociais dos dominadores.

Há uma luta gradualista no plano ideológico e psicológico pela rejeição e até superação das maneiras, formas e instrumentos culturais mantidos trabalhados pelos antigos dominadores, que agora buscam apresentar-se como benfeitores desinteressados. Inúmeras instâncias de movimentos políticos e sociais procuram “desconstruir” as ideologias colonial e neocolonial, numa luta mais ou menos aberta para uma reconstrução social e psíquica das comunidades locais. A busca desta libertação espiritual é

entendida como o fundamento para se obter uma personalidade mais independente e nova, capaz pois de orientar-se a uma renascença cultural mais equilibrada. Uma descolonização no plano psíquico-social é, na verdade, entendida como um elemento decisivo para libertação da comunidade local, podendo colocá-la fora do fetichismo material da civilização colonizadora.

A descolonização não pode ser encarada como um resultado lógico e automático de uma independência, ou de uma ruptura histórica que venha a se dar. Na verdade, o colonialismo desenvolve raízes profundas. Nesse sentido, as liberdades “liberais” que criaram as nações dependentes da América Latina que hoje aí estão, podem servir de roteiro pedagógico de como uma ruptura pode não se aprofundar, pode se ver perdida, pela intervenção de outros fatores.

A destruição de uma superestrutura que veio imposta junto com o modo de produção colonizador - quase sempre superestrutura feudal e infraestrutura escravista - deixa que esta superestrutura continue a se modificar como fato histórico dirigido de “fora para dentro” (neocolonização), enquanto que a infraestrutura é reformada ou transformada para corresponder às novas necessidades externas da produção de mercadorias e da divisão internacional do trabalho. Semelhantes monstros estruturais criados pelo colonialismo, e hoje administrados pelo neocolonialismo, geram enfermidades sociais e psíquicas capazes de se enraizarem no longo prazo como elementos históricos e até podem se tornar autônomos.

### **Estratégia antirracista e luta pela ampliação das liberdades políticas**

Dá-se assim que a condição do colonizado põe-se como um fato duradouro, tanto porque a superestrutura - um amassado de ideias e procedimentos importados para viabilizar a produção de mercadorias - não visava na origem criar uma sociedade. Ela inventa um funcionamento local e se estende para além da fase de colonização, argamassando ideias e sistemas mentais importados, que fazem parte da alienação fetichizadora. Ao estender-se para além da colonização, sucessivas gerações de criaturas trazem o estigma da ausência de uma percepção adequada. Tanto porque os colonizados e os neocolonizados veem o mundo através dos óculos rayban que lhes vende o processo colonizador, tanto porque se acostumam ao viés de enxergamento.

“Nada é o que parece”, diz o filósofo Hegel. É-se obrigado - apesar da fascinante proposta de que a Razão não mais existe - a recorrer uma e outra vez à dialética dos processos da consciência e intentar entender a via da desalienação. Isto também se impõe aos desconstrucionistas da ala esquerda.



A descolonização no plano material (infraestrutura), requer a continuidade da luta pela descolonização no plano espiritual (superestrutura). Caso não se enfrente e não se vença a luta pela posse das almas colonizadas, elas continuarão a se reproduzir “ad infinitum” e, portanto, a reconstituir a cada geração o colonizado. A persistência da bagunça neocolonial é capaz de reintroduzir o colonizador uma e outra vez, como modelo a seguir e como a volta do senhor salvador.

Tem-se pois que a tarefa da descolonização é gigantesca. Como se trata de um ato que deve se generalizar, ela não se choca com a variedade de movimentos antirracistas. Pelo contrário, ela- a tarefa- tende do específico para o geral, porque sua generalidade se manifesta no específico de suas próprias compreensões e lutas. A existência de uma estrutura de propriedades e de ligações que lhe são próprias assegura sua função como especificidade no mundo.

Enquanto objeto e processo, cada formação material existente se manifesta em sua luta de contrários, que a fazem se constituir como singular. Só esta estrutura em luta ocupa a materialidade, o espaço onde ela se dá. Outros sujeitos históricos podem participar de sua dinâmica, mas não podem reduzir-lhe o próprio de sua dinâmica. É na identidade gerada por este movimento de oposições, contraditórias, portanto, que se manifesta o geral, ou seja, a forma de generalidade particular que torna cada coisa, cada objeto ou cada processo, parte dele mesmo, ou aquilo que é. Assim, dá-se a transformação do que é particular em geral, e vice-versa, sendo que a forma como se manifestam os diferentes braços de uma luta antirracista não trazem consigo a divisão e a separação, mas a convergência para um destino único, uma generalidade, que é o desfecho.

As necessidades da luta de cada movimento antirracista hão de conduzi-lo pela estrada convergente que leva à vitória. Cada especificidade, cada distinção em sua origem dá-se como manifestação do múltiplo, que é o uno enquanto se manifesta como elemento particular. Quanto mais lutas acumuladas, quanto mais jornadas, mais diferenciação e mais riqueza de formas e transformações. Nisso mais se consolida a sua generalidade. Portanto, as propriedades e manifestações do caráter único de cada movimento contém em si o que se dá como “repetições”, (na verdade, aparentes) em outros, e daí, se colocam como próprias a toda uma série de objetos e processos (já agora na profundidade deles mesmos). O geral, o particular e o singular são assim momentos de um todo, variações em movimento e processos entre penetrados.

Tem-se que o neocolonialismo busca introduzir de novo como poder suave a brutalidade com que o colonialismo calcou o inconsciente da vítima. Fazer despertar agora como suavidade os recalques impressos na alma do Outro pode colocar em vantagem os

neocolonialistas, insinuando ao colonizado que a escravidão era melhor e que o retorno ao passado pode aprofundar para o colonizado o fetichismo mercantil, transformando-o em “comprador” em uma sociedade aberta, plural, coalhada de mercadorias. Este é o canto de sereia do neocolonialismo. Ele assim difunde a sua mensagem em prol da dominação suave. Na verdade, não pode admitir nem explicar que isso é apenas um desejo vago da mente neocolonial, a qual - nas novas condições do mundo - aprofunda a sua autoalienação. As promessas do neocolonialismo subsistem apenas na voz macia de seus locutores e na película colorida de seus violentos filmes. Na verdade, já pouco podem de novo oferecer. O que resulta de sua ação cotidiana é o reforço da divisão internacional do trabalho, matérias primas que são levadas, subdesenvolvimento que se reproduz, violência que para a periferia é exportada.

O neocolonialismo esconde como prioridade ideológica a necessidade de continuar a introjetar o medo e a violência no Outro, o sujeito objetificado e neocolonizado. As suas políticas levam ao silenciamento e à humilhação, como a de um pavão novo que se exhibisse para outro pavão, doente e paralítico. O neocolonialismo toma de sua vítima aquilo que lhe promete dar e conceder. Faz na verdade sua vítima mais pobre e mais desprovida em todos os planos em que ela busca existir. Na condição neocolonial, exporta para a periferia a psicologia e a ideologia do consumo. No entanto, as relações efetivas do capital ali existentes não permitem a concorrência do processo produtivo que um dia nas antigas metrópoles conduziu ao barateamento das mercadorias. O processo produtivo local e o seu aparato distributivo encontram-se por completo travados pela concentração de renda e pelas persistentes necessidades da divisão internacional do trabalho, tal como exigem os oligopólios e monopólios do centro do sistema.

As promessas e o canto da sereia neocolonial não correspondem à situação real na vida das localidades. Não são distorções, mas a ausência do mercado distribuidor, perfeitamente objetivo. Assim, o fetichismo mercantil atua como a ideologia que bloqueia o desenvolvimento material em potência no local, e desenha uma classe dominante sem caráter nacional e fascinada pelo neocolonialismo.

A manifestação destas formas diferenciadas no processo objetivo da dominação em nada surpreende ou ultrapassa a percepção do olhar marxista. O ambiente neocolonial é fruto da acumulação primitiva. Ele dá-se apenas como um certo deslocamento das condições que reproduzem como sistema as relações capitalistas. Ele nada apresenta de novo quanto ao processo das dualidades fundamentais capturadas teoricamente, na análise secular da efetivação do capital, enquanto produção alienada de mercadorias.

As mobilizações das massas fundamentais em um país neocolonizado oferece centralidade à estratégia antirracista e à luta pela efetivação das liberdades políticas - com sua ampliação - para o povo oprimido, os negros, os pobres, os trabalhadores. O aprofundamento das políticas culturais que expressam as liberdades da cultura negra pode efetivamente colocar em movimento massas de milhões, que terminarão por escolher o seu destino, livres da humilhação neocolonial. Mas não pode o intelectual negro fazer-se grandes ilusões. O movimento dessas massas e seu despertar para uma consciência própria já será satisfatório se elas - as massas - lograrem criar uma sociedade mais democrática, capaz de superar o racismo ao menos como política de Estado.

Sabem todos aqueles que estudam a história que a democracia só poderia ser um advento de uma transformação global, pela eliminação do processo de acumulação capitalista. O capitalismo limita a democracia até um padrão muito baixo de liberdades. Mao Tsé-Tung indicou que levaremos uns 400 anos para aí se chegar (até a democracia com socialismo). É ideia que me parece bem realista. No entanto, não custa intentarmos umas melhorias para os nossos netos. Isso já “daria para um gasto...”

Dita esta pequena verdade, é preciso entender que a extrema direita, ou a direita liberal, não adianta se preocupar com elas. O sistema é delas, todas as leis e juízes a elas atendem, e do povo é apenas a escravidão, aberta ou disfarçada. É um sistema de miséria e humilhação. O que se tem que fazer é vestir nossa camisa, reunir o nosso time e irmos em frente aqui e ali, com vistas a ganhar este longo campeonato. Organizar-se por meios democráticos e com inteligência, para infundir resistência e capacidade de luta em cada pessoa humilhada. Com 200 pessoas nada vamos mudar. Mas 200 podem mobilizar 200 mil. E ninguém faz ideia de quantos 200 mil podem mobilizar.

Trata-se pois de criar um movimento de massas. As classes dominantes se estruturam na maldade, na exploração e no crime. Elas governam distribuindo migalhas, com irracionalidade e com cinismo. Deve-se para combatê-las levar a luta em nossas conversas, particularmente com a juventude, apontar os elementos esclarecedores que permitem compreender a natureza da dominação e seu castelo de mentiras.

Esta atitude de luta e de esclarecimento não se vê compatível com a pressa e o atropelo. É compatível com a convivência, com a solidariedade, com a construção da dignidade adequada a uma mente que se liberta da angústia e do medo. Devemos pois enfrentar dia após dia o discurso dominante. Estimular núcleos de nossa população, aqui e ali, a se organizar produtivamente, a criar e administrar seu espaço de trabalho e festa, sem esperar como bonecos que os capitalistas venham comprar sua força de trabalho.

Que o povo pobre - uma vez mais - aprenda a trabalhar para si mesmo. Que aprenda - como na aldeia ancestral - a resolver os problemas da água, do esgoto, da produção e da alimentação. Que construam suas redes independentes de estudo, trabalho e saúde, enviando esta horda de políticos parasitas rumo ao esquecimento.

O brasileiro precisa despertar como um povo e tomar seu destino em suas próprias mãos. Isso só é possível se deixar de sentir e pensar como um colonizado. Esta oportunidade hoje se abre à sua frente. A juventude é capaz de reformar o povo. Só a intelectualidade negra pode levar o movimento negro no caminho de uma nova e extraordinária vitória.

*(Pandemia, 11 e 12 de setembro de 2020).*

\*

## **Referências**

BARBOSA, Wilson do Nascimento. **O caminho do negro**. São Paulo: Câmara do Livro, 1999.

MARX, Karl. **Fundamentos de la crítica de la economía política (Grundrisse)**. Havana: Instituto del Libro, 1970.

ALL THE WEAPONS WE USED TO USE AGAINST  
EACH OTHER WE NOW USE AGAINST THE OPPRESSOR



BY ALL MEANS AVAILABLE

Fonte: *The Black Panther*, 4 de julho, 1970 (contracapa)

Autor: Emory Douglas

Retirado de: <https://letterformarchive.org/news/view/emory-douglas-and-the-black-panther>

ISBN: 978-65-00-35813-1

**ORL**



9 786500 358131