

DU BOIS E CLÓVIS MOURA: A DIFERENÇA ENTRE O TRABALHADOR E O ESCRAVO NO MARXISMO NEGRO

INTRODUÇÃO

Neste artigo, debruço-me sobre a libertação do povo negro. Localizados no mundo formado pela escravização dos nossos ancestrais, nossos corpos são construídos como aquilo que se destrói para dar vida ao ser (Carneiro, 2005; Fanon, 1967; Wilderson, 2020; Wynter, 2003). Temos resistido cotidianamente a essa violência. Porém, podemos criar um mundo no qual não tenhamos mais que resistir? Existe algum caminho revolucionário que permita nossa libertação?

Para explorar essas questões, recorro ao Marxismo Negro nas obras de W.E.B. Du Bois e Clóvis Moura. Nos Estados Unidos, Du Bois é considerado um dos fundadores desta tradição político-teórica (Robinson, 2021 [1983]). No Brasil, Clóvis Moura é uma das figuras mais proeminentes do Marxismo Negro (Oliveira, 2011). Estes autores investigaram a centralidade da escravidão para a formação capitalista e demonstraram que a racialização do mundo é um dos fatores centrais da modernidade, ajudando a teorizar o que hoje é chamado de capitalismo racial e indicando a luta socialista e antirracista como saída do cativeiro.

No entanto, estudos recentes questionam a possibilidade de entender a experiência negra através dessa perspectiva. Afropessimistas e autores próximos a tal escola de pensamento apontam para o fato de que a equiparação da experiência do trabalhador assalariado e do escravo ofusca violências especificamente direcionadas ao corpo negro (ver Jung, 2019; Wilderson, 2020). Afinal, a humanidade do primeiro foi construída através da desumanização do segundo¹. Com base nisso, o Afropessimismo também questiona a possibilidade de libertação

negra, apontando a redistribuição dos meios de produção como insuficiente para recuperarmos a nossa humanidade. Segundo esta escola, tal recuperação só é possível com a destruição daquela que se cria a partir do nosso antagonismo, ou seja, da Humanidade em geral (Wilderson, 2017).

Considerando isso, neste artigo revisito os trabalhos de Du Bois e Clóvis Moura à luz dessa crítica, buscando compreender como suas obras respondem a ela. Mais especificamente, analiso se esses autores nos oferecem caminhos para superar a suposta impossibilidade de libertação, explorando maneiras de avançar na produção intelectual radical negra. Tal análise é apresentada em quatro partes. Após esta introdução, exploro o Marxismo Negro construído por Du Bois e Clóvis Moura. Em seguida, discuto as formas como o Afropessimismo tem desafio tal tradição político-teórica. O artigo segue com uma releitura das obras dos autores à luz da crítica Afropessimista. Por fim, concluo retomando as lições aprendidas sobre a (im)possibilidade de construção de um novo mundo.

MARXISMO NEGRO, DU BOIS E CLÓVIS MOURA

Conectando o Radicalismo Negro e o Marxismo, Du Bois e Clóvis Moura produziram obras seminais para o que hoje chamamos de Marxismo Negro nos Estados Unidos e no Brasil, respectivamente. Em seu trabalho sobre estas tradições, Cedric Robinson (2021 [1983]) situa a gênese do Radicalismo Negro no século dezesseis com a resistência africana e diaspórica à dominação europeia - como exemplificado pelo Palenque de São Basílio (criado em 1590s e existente ainda hoje), o quilombo dos Palmares (1590s-1694), a revolução do Haiti (1791 e 1804), a revolta dos Haussás (1807), entre outras. Tais insurgências criam o Radicalismo Negro “como uma negação da sociedade ocidental” (Robinson, 2021 [1983]: 73, tradução nossa) enraizada na matriz africana. Já o Marxismo nasce no século dezenove com Karl Marx e Friedrich Engels, radicado na luta proletária contra a exploração capitalista. Portanto, esta tradição é parte da sociedade ocidental. Como Robinson escreve, o Marxismo é “uma conceitualização dos assuntos humanos [...] que emergiu das experiências históricas dos povos europeus [...]” (Robinson, 2021 [1983]: 2, tradução nossa). Assim, o Radicalismo Negro e o Marxismo refletem lutas por emancipação, mas possuem diferentes bases históricas, ontológicas e epistemológicas. Du Bois e Clóvis Moura juntam essas duas tradições para cunharem um caminho para liberdade.

Em mais detalhes, ambos autores utilizaram o materialismo histórico para analisarem suas sociedades. Porém, eles não caíram no erro de repetir Marx ou Engels ou transformar suas obras em uma fórmula que poderia ser aplicada universalmente. Enquanto Marx e Engels partiram da perspectiva do proletário, Du Bois e Clóvis Moura utilizaram o corpo negro que lutava contra a escravidão e o colonialismo como lente analítica. Como resultado, eles entenderam que se a contradição principal do capitalismo é a relação

entre trabalho e capital, tal contradição é racializada (e, embora os autores falhem em centralizar gênero e sexualidade, sabemos que tal contradição também é inseparável de tais questões)². Logo, o capitalismo é, em natureza, racial. Em outras palavras, não existe capitalismo fora da racialização do mundo - o que leva Cedric Robinson a criar o termo capitalismo racial para ressaltar tal relação.

Du Bois conecta o Radicalismo Negro e o Marxismo no livro *Black Reconstruction in America* (1998 [1935]). Neste livro, ele analisa a Guerra Civil nos Estados Unidos e o período imediatamente após ela, destacando a importância da população negra para esses eventos históricos. Para fazer essa análise, Du Bois definiu o trabalhador negro - categoria que incluía tanto a pessoa escravizada quanto a pessoa negra livre - como classe. Então, ele analisou a posição deste trabalhador no processo produtivo nacional e internacional, o que o permitiu entender que a escravidão não só era uma forma de dominação situada dentro do sistema capitalista como também base para tal sistema. Du Bois então contrariou análises que localizam a emergência do capitalismo na Inglaterra com a Revolução Industrial, evidenciando que este tinha caráter global desde seu princípio e era radicado na escravização das pessoas negras. Nas suas palavras, “o trabalho negro tornou-se a pedra fundamental não apenas da estrutura social do Sul, mas também da manufatura e do comércio do Norte, do sistema fabril inglês, do comércio europeu, da compra e venda em escala mundial [...]” (Du Bois, 1998 [1935]: 5, tradução nossa).

Du Bois ainda explica que a divisão racial e colonial do mundo – que colocava brancos/europeus de um lado e não-brancos/povos colonizados de outro – era usada para definir quem receberia salário (aqueles que eram vistos como seres humanos e, por isso, indivíduos que deveriam ser contratados) e quem não receberia (aqueles que eram vistos como não-humanos e, portanto, que deveriam ser usados). Assim, a raça surge como uma categoria que fundamentava o ápice da exploração capitalista: a exploração do trabalho no sistema escravista e colonial. Em suas palavras, “este imenso e negro mar de trabalho humano na China e Índia, nos Mares do Sul e em toda a África; nas Índias Ocidentais, América Central e nos Estados Unidos [...] compartilham de um destino comum; é desprezado e rejeitado por raça e cor [...]; espancado, aprisionado e escravizado” (Du Bois, 1998 [1935]: 15, tradução nossa) para a produção da riqueza que forma “a base do poder mundial, a dominação universal e a arrogância armada em London, Paris, Berlin, Roma, Nova Iorque, e Rio de Janeiro” (Du Bois, 1998 [1935]: 16, tradução nossa) .

Por fim, Du Bois também localiza o processo revolucionário na resistência negra. Criticando como a historiografia sobre a Guerra Civil dos Estados Unidos desconsiderava o trabalhador negro, o autor explica que a greve geral deste foi decisiva para a vitória do Norte estadunidense sobre o Sul do país. Por greve geral, Du Bois refere-se à ação espontânea e generalizada de milhões de indivíduos escravizados que se recusaram a trabalhar para a Confederação (estados sulistas). Nas suas palavras, “o que o negro fez foi esperar, observar

e escutar [...]. Assim que ficou claro que os exércitos da União [estados do Norte] não devolveriam ou não poderiam devolver os escravos fugitivos, [...] o escravo iniciou uma greve geral contra a escravidão pelos mesmos métodos que usara durante o período dos escravos fugitivos” (Du Bois, 1998 [1935]: 57, tradução nossa). Ressalto que o autor reconhece que a União não tinha interesse em defender o povo negro. Porém, ele explica que assim que a população escravizada percebeu que podia usar a situação para acabar com o cativo, ela interrompeu a produção sulista através de diferentes ações, como a recusa ao trabalho (por vezes entendida como preguiça pelo escravizador) e fuga em massa (muitas vezes juntando-se ao exército da União). Portanto, Du Bois não só centralizou a escravidão para a formação capitalista, como também reconheceu a tradição negra radical (embora este termo não fosse usado na época) como essencial para a transformação social.

Já Clóvis Moura estabelece as raízes do Marxismo Negro no Brasil com a publicação de *Rebelião das Senzalas* (1988 [1959]) e, a versão mais amadurecida da sua obra, *Dialética Radical do Brasil Negro* (1994 [1988]). No período de publicação destes trabalhos, a ciência social brasileira lutava contra duas questões. Primeiro, outros intelectuais da época limitavam o negro à figura do escravo e utilizavam isto para fundar a nação com base nas ideias da escravidão suave e do negro consentidor. Clóvis Moura nos relembra das palavras de Fernando Henrique Cardoso, segundo o qual “os escravos foram testemunhas mudas de uma história para a qual não existem senão como uma espécie de instrumento passivo” (Cardoso, citado em Moura, 1988 [1959]: 29). Segundo, cientistas sociais debatiam se nosso país era feudalista ou capitalista em sua origem, tentando aplicar o modelo de desenvolvimento histórico marxista – criado a partir das nações europeias – no continente americano.

Neste contexto, Moura contribuiu para desbancar parte do mito fundador da nação e demonstrar a importância do escravismo para a formação do Brasil³. Em mais detalhes, o autor explica que o primeiro modo de produção brasileiro foi o escravismo – sendo a contradição principal deste a disputa entre os senhores de escravos e os escravos. Moura também defendia que a escravidão deveria ser vista a partir da sua própria lógica. Em sua totalidade, esta lógica envolvia a dialética entre as formas de dominação econômicas e extraeconômicas que buscavam estabelecer o equilíbrio do escravismo, como “o tronco, a gargalheira, o anjinho, o açoite, a prostituição forçada, a desarticulação familiar, a cristianização compulsória [...]” (Moura, 1994 [1988]: 23), e as formas de resistência do povo negro que geravam o desequilíbrio desse sistema, como “a desobediência do escravo, a malandragem, o assassinio de senhores e feitores, a fuga [...], o roubo, o quilombo, a insurreição urbana, o aborto provocado pela mãe escrava, o infanticídio [...], e a participação do escravo em movimentos da plebe rebelde.” (Moura, 1994 [1988]: 23). Dessa forma, Moura abre alas para a resistência negra aparecer como motor da história brasileira. Segundo ele, “se todos os escravos [...] aceitassem a cultura da escravidão, segundo os critérios e concessões

do senhor, então, como diria Marx, a história pararia” (Moura, 1994 [1988]: 21). Logo, o autor utiliza a dialética para compreender o movimento e as transformações históricas, e atribui às rebeliões das senzalas a superação do escravismo brasileiro⁴.

Além disso, Moura afirma que o escravismo é a base do capitalismo brasileiro – ressaltando que este foi criado para garantir a manutenção do poder da elite branca em relação ao povo negro. Em mais detalhes, ele divide o escravismo em dois períodos: o pleno (de 1550 até 1850) e o tardio (de 1850 até a abolição). O escravismo pleno era marcado pelo auge desse sistema produtivo. Já o escravismo tardio era marcado pela tentativa de responder à crise da economia desenvolvida durante o período colonial - economia que exportava materiais primários e importava materiais industrializados - através do fomento da indústria nacional e transição do trabalho escravo para o trabalho livre. No entanto, tais mudanças não podem ser compreendidas somente pela ótica econômica. Como explica Moura, tal projeto também tinha como fundamento central o embranquecimento do país por meio do incentivo a imigração europeia e da eliminação do corpo negro do território brasileiro. Ele explica que a Tarifa Alves Branco (1844), a Lei de Terras (1850), a Lei Eusébio de Queiroz (1850) e a Guerra do Paraguai (1865-1870) foram usadas para garantir que o negro continuasse excluído da sociedade civil após a abolição (sem acesso a terra e trabalho) e que este fosse substituído pelos imigrantes europeus. Portanto, Moura demonstra como o capitalismo emerge no Brasil enraizado no escravismo e suas instituições, e utiliza tal fato para reforçar a importância da luta negra para o processo revolucionário.

Du Bois e Clóvis Moura definiam capitalismo de maneiras distintas. Enquanto Du Bois definia capitalismo como um sistema global que engloba o trabalho escravo, Clóvis Moura definia o capitalismo como um modo de produção com base no trabalho assalariado que substituiu o escravismo. Apesar desta diferença, o centro argumentativo de suas obras assemelha-se. Du Bois situa o trabalhador negro no capitalismo com objetivo de mostrar a dependência deste na escravidão e, também, discutir como a racialização do mundo fundamentava a divisão da classe trabalhadora. Já Clóvis Moura situa o escravismo brasileiro no mercado global. Nas suas palavras, “o modo escravista de produção que se instalou no Brasil era uma unidade econômica que somente poderia sobreviver *com e para* o mercado mundial, mas, por outro lado, esse mercado somente podia dinamizar o seu papel de comprador e acumulador de capitais se aqui existisse, como condição indispensável, o modo de produção escravista” (Moura, 1994 [1988]: 38). Portanto, os dois autores colocam a escravidão no centro da produção mundial e destacam como a luta negra foi importante para as mudanças ocorridas nos períodos que analisam. Porém, eles também demonstram como o capitalismo se reconfigura (no caso de Du Bois) ou se cria (no caso de Clóvis Moura) através da contínua dominação dos corpos negros, de forma que nossa libertação é central para qualquer processo revolucionário.

AFROPESSIMISMO E CRÍTICAS AO MARXISMO NEGRO

Recentemente, o Afropessimismo tem apontado limites do Marxismo e do Marxismo Negro. Tal escola de pensamento tem Frank Wilderson III (2003; 2008; 2017; 2020) e Jared Sexton (2016; 2021) como maiores porta-vozes, mas também tem influenciado o trabalho de Calvin Warren (2017), João Costa Vargas (2017; 2018), Norman Ajari (2024), e outros. Ela nasce com a função de dar zoom na dor negra – expondo de forma nua e crua a violência sobre os nossos corpos. Contudo, o Afropessimismo não é (e nem busca ser) um projeto político-teórico que oriente a ação revolucionária. Ele é uma metateoria (teoria sobre a teoria) que utiliza a negritude como lente analítica para explorar escolas como o Marxismo, Pós-Colonialismo, Psicanálise e Feminismo, destacando os pontos de fricção destas com a antinegritude (conceito usado para especificar a violência contra os corpos negros) (Wilderson, 2020; Fermin, 2023)⁵. As diferenças entre o Afropessimismo e o Marxismo são inúmeras, e analisá-las em profundidade ultrapassa o escopo deste artigo. No entanto, apresento aqui uma breve revisão teórica que destaca a crítica à equiparação entre o trabalhador livre e o escravo e à possibilidade de libertação do povo negro – algumas das questões que tocam diretamente as obras de Du Bois e Clóvis Moura – para refletirmos sobre o Marxismo Negro⁶.

Para dar zoom na dor negra, o Afropessimismo estuda a antinegritude como um sistema independente, sem subordiná-la ao capitalismo, colonialismo, ou outros sistemas de opressão. Isto é, tal escola recorta analiticamente a antinegritude para explorar os seus âmagos e, com isso, desloca o foco dos estudos que priorizam relações entre brancos e não-brancos para não-negros e negros (ver Vargas, 2017). Além disso, o Afropessimismo recorre à metafísica para explorar a essência da antinegritude, analisando-a no seu nível mais abstrato. Osmundo Pinho (2022) utiliza a figura de Frederico - um homem, branco, alemão, cristão - para explicar o que isso significa. Segundo o autor, podemos definir quem é Frederico pelas características acima descritas. Porém, essas características são submissas a outras categorias que também carecem definição. Por exemplo, sabemos que Frederico é um homem. Mas o que é um homem? E um homem branco, alemão e cristão? Então, Pinho escreve: “a ideia de Frederico depende de abstrações cada vez mais elevadas e abrangentes” (Pinho, 2022: 4), e tais abstrações são as essências das coisas. Ainda, o autor acrescenta que elas são ideais universais e imutáveis que se tornam mais reais do que a realidade sensível por não serem corrompidas pela experiência. Logo, o Afropessimismo tenta entender a essência da antinegritude elevando sua análise para o campo metafísico.

Através desse exercício analítico, os Afropessimistas concluem que a escravidão é fundamental para entender a condição negra. Afinal, a identidade racial e política negra não existia antes do tráfico transatlântico. Entramos no navio negreiro como africanos, pertencentes a diferentes etnias, e saímos como negros. Por isso, o negro é inseparável da escravidão, de forma que esta funda a negritude e a antinegritude (ver mais em Editors, 2017). Mas,

como definir a escravidão? Inspirando-se no trabalho de Orlando Patterson (2018), o Afropessimismo a conceitua como morte social caracterizada pela violência gratuita, alienação e desonra total⁷. Em mais detalhes, Patterson explica que a escravidão foi construída historicamente como alternativa à morte na guerra. Quer dizer, o indivíduo cuja comunidade perde a guerra é morto fisicamente - a morte do corpo - ou morto ontologicamente - capturado, ele é completamente alienado do que o faz reconhecido como humano e se torna o escravo. Logo, para Patterson, a escravidão é uma das formas mais extremas de dominação: o senhor detém quase todo o poder, enquanto o escravo se encontra em uma condição de quase total impotência.

Além disso, o Afropessimismo considera que a escravidão antinegra cria o paradigma do que é Humano - que se mantém mesmo após a abolição. Em mais detalhes, tal metateoria refere-se à inexistência ontológica negra discutida por Fanon (1967). Segundo este autor, “a ontologia, [...] não nos permite compreender o ser do negro. Pois o negro não tem mais de ser negro, mas sê-lo diante do branco [mas...]. Aos olhos do branco, o negro não tem resistência ontológica” (Fanon, 1967: 104, tradução nossa). Isto é, se o negro só existe em relação ao branco e, considerando que este é o Humano, o ser, o negro ocupa o lugar do não-humano, do não-ser. O olhar do branco aprisiona o negro como um objeto.

Neste quesito, o Afropessimismo lança uma das suas principais críticas ao Marxismo Negro. Enquanto este entende o escravo enquanto força de trabalho (como expresso pela categoria Du Boisiana de trabalhador negro), o Afropessimismo o define como mercadoria. “O escravo é objetificado de tal forma que legalmente se torna um objeto (uma mercadoria) a ser usado e trocado. Não é apenas sua força de trabalho que é transformada em mercadoria—como acontece com o trabalhador—mas sua própria existência. Dessa forma, o escravo [...] é excluído da categoria de “humano” [...] (Editors, 2017: 8, tradução nossa). Logo, a escravidão deixa de ser definida como uma relação de trabalho forçado e passa a ser entendida como uma relação de propriedade.

Tal mudança analítica traz diversos questionamentos sobre a aplicabilidade da gramática Marxista para entender a antinegitude. Em particular, Afropessimistas bebem do trabalho de Hortense Spillers e Saidiya Hartman para questionarem essa gramática. Ao buscar em arquivos referências sobre mulheres negras na escravidão, Spillers (2009 [1987]) nota a ausência da especificação do gênero das pessoas escravizadas nos documentos analisados. Segundo a autora, esta ausência era intencional. O navio negreiro desumaniza o indivíduo ao ponto de retirar dele o corpo (*body*) e transformá-lo em carne (*flesh*) vendida no mercado. Spillers nota que mesmo quando alguns registros diferenciavam a carga dos navios em termos de sexo e idade, tal diferenciação não criava uma divisão social de gênero no qual a mulher é designada à domesticidade e o homem ao âmbito público, já que a mulher também trabalhava nas plantações. Para a autora, gênero só fazia sentido quando se falava

da reprodução da mercadoria: como fazendeiros cruzam o gado, os senhores de escravos reproduzem os escravos. Logo, a carne só se torna feminina pelo ato do parto – aqui entendido não como maternidade, mas sim como produção de mais carne através do estupro pelo senhor de escravos ou o “cruzamento” com outro escravo.

Saidiya Hartman (2017) aprofunda tal análise. Ela crítica autores radicais negros por ignorarem que escravos eram definidos como carne e produzidos através da reprodução forçada. Criticando diretamente a categoria de trabalhador negro de Du Bois, por exemplo, ela argumenta que o autor ignora o *labour* (trabalho de parto) no qual a escravidão é dependente para tornar o *labour* (trabalho) negro legível para o proletariado (afinal, a produção de escravos e a produção feita por escravos é distinta). Além disso, ela explica que Du Bois elege como formas de resistência do trabalhador negro durante a greve geral ações que interrompiam a produção agrícola sulista, ignorando as diferentes ações das escravas que interrompiam a produção de escravos em si, como o aborto e infanticídio⁸. Nota-se que a população escrava nos Estados Unidos cresceu de 1.2 milhões para 4 milhões após a proibição do tráfico transatlântico, e que o capital referente aos escravos produzidos dentro do país era maior do que o valor investido em ferrovias, manufaturas, e terras agrícolas (ver Jung, 2019). Diante deste contexto, Hartman questiona a aplicação da gramática Marxista à experiência negra. Afinal, devemos ler a criação de escravos através do estupro da escrava em termos de produção ou reprodução? Para Hartman, os termos ideais seriam acumulação e fungibilidade (qualidade de um objeto que pode ser facilmente substituível ou trocado). Não éramos trabalhadores para sermos explorados e oprimidos. Éramos mercadoria que se acumula e se troca⁹.

Tal crítica à gramática Marxista nos leva a outro ponto central do Afropessimismo: a economia libidinal. Esta pode ser definida como “a distribuição e organização dos desejos, [...] preocupações, pontos de atenção, ansiedades, prazeres, apetites, repulsões, e fobias – toda a estrutura da vida psíquica e emocional – que é inconsciente e invisível mas tem efeitos visíveis no mundo, incluindo efeitos na economia monetária” (Editors, 2017: 7, tradução nossa). Em termos mais detalhados, o Afropessimismo admite a transição da consciência metafísica para o inconsciente coletivo, e bebe da Psicanálise para compreender a violência que excede a economia política – excesso visto em termos do prazer de impor a dor como forma de construção do Humano.

Por exemplo, Norman Ajari (2024) argumenta que o Afropessimismo considera a violência antinegra como geradora da vida. Em outras palavras, se a violência contra a classe trabalhadora garante a estrutura produtiva e a violência contra a mulher não-negra gera a ordem patriarcal, a antinegitude gera a estrutura da própria Humanidade. Por isso, a antinegitude está para além do âmbito econômico, sendo guiada por uma economia do desejo na qual a branquitude se afirma pelo sadismo antinegro. O autor escreve: “na análise freudiana, o sadismo refere-se à gratificação e satisfação sentida

quando se observa o sofrimento do Outro. [...] O sadismo antinegro é, primeiro e principalmente, auto-afirmativo: ele expressa a plenitude e a satisfação” (2024: 63, tradução nossa). Logo, a violência contra o corpo negro não tem como objetivo manter este em status de subordinação. Para o autor, tal objetivo requer o reconhecimento do Outro. Em contraste, a antinegitude é motivada pelo desejo de aniquilar a diferença e constituir a si – o negro é consumido para gerar a vida Humana¹⁰.

Nessa linha, Steve Martinot e Jared Sexton (2017) pontuam que apenas uma bala mata o corpo, mas o corpo negro é morto com 27 tiros (referência ao assassinato de Tyisha Miller pela polícia). Além disso, os autores argumentam que esse excesso de violência é o que constrói o Humano¹¹. Em outras palavras, a branquitude se constrói enquanto Humana a partir do assassinato, espancamento, desmembramento, tortura, estupro, arrancada do escroto (como no caso de Robson Luís - assassinado pela polícia em 1978, teve o escroto arrancado porque negro tinha ‘que morrer sem pau’, ver Pinho (2021)), e desfiguramento (lembramos de Emmet Till e da braveza de sua mãe ao expor o que o mundo fez com seu filho) do corpo negro. O Humano se cria através do aniquilamento do seu antagônico – o escravo. Logo, ele se cria através da violência constante, libidinal, gratuita, que excede a funcionalidade econômica, e localiza-se no âmago do ser.

Por fim, o Afropessimismo critica o Marxismo Negro naquilo que permite a sua existência – a possibilidade de libertação. Mais especificamente, o Afropessimismo pergunta: pode o escravo ter agência política? Retomando o trabalho de Fanon (1967), este escreve que olhar da branquitude aprisiona o negro como coisa – animalasca, monstruosa, não-humana – e que para romper com este olhar tentamos imitar os brancos para provar que não somos o estereótipo atribuído aos negros, ou agimos de acordo com o que eles definem como negro. As tentativas de recuperar nossa existência, portanto, são condicionadas e, conseqüentemente, apagadas pela branquitude. Em outras obras, Fanon desenha possíveis saídas para tal paradoxo, escrevendo que o colonizado “é dominado, mas não domesticado. Ele é levado a se sentir inferior, mas, de jeito nenhum, é convencido de sua inferioridade” (Fanon, 1963: 16, tradução nossa). Porém, o Afropessimismo não considera tal saída possível. Segundo tal metáfora, o rompimento com o olhar branco demanda a destruição da Humanidade que parasita o negro, como será visto a seguir.

Em sua crítica a Gramsci, Frank Wilderson III (2003) questiona a agência negra ao apontar a impossibilidade do escravo de participar da sociedade civil. Ele nos lembra que tal sociedade foi construída com base na escravidão e, portanto, antinegitude. Humanos consentem entre si sobre a desumanização total do escravo, mas o pacto sobre a identidade deste é feito sem ele. Consenso é uma capacidade Humana. Como mercadoria, o escravo não tem capacidade de consentir – sua dominação é feita pela violência constante. Assim, o escravo não pode se posicionar em uma guerra ideológica sobre sua própria humanidade. Nas palavras do autor, a demanda do escravo “não pode

ser articulada dentro da modalidade de hegemonia (influência, liderança, consentimento) — o corpo negro não pode dar seu consentimento porque ‘confiança generalizada’, a condição prévia para a solicitação de consentimento, ‘equivale à branquitude racializada’ (Wilderson, 2003: 229, tradução nossa). Considerando isso, não podemos acabar com a antinegitude através da luta contra-hegemônica – não somos agentes nesta.

Frank Wilderson III pontua que a redistribuição dos meios de produção também não leva ao fim da antinegitude. Na mesma obra, ele explica tal argumento através da imagem de fábrica de carne bovina. Há o patrão, o capitalista. Há, então, o operário. Este é explorado e oprimido pelo primeiro, e quer mudar o sistema de produção. Porém, o escravo é a vaca - a carne. Consequentemente, mesmo se o operário fizer um levante contra o patrão e transformar as relações de produção para, suponhamos, uma cooperativa, ainda seremos a carne produzida e vendida. Em outras palavras, mesmo que o sistema produtivo seja modificado, a carne ainda será a mercadoria a ser acumulada e trocada. Portanto, se o trabalhador e o capitalista disputam sobre a forma de produção de riqueza, o negro disputa com o Humano o seu próprio ser¹². Por isso, o seu interesse não está na modificação do sistema produtivo – para sobreviver a vaca precisa parar a produção.

Podemos contra-argumentar: e se criarmos programas para acabar com o racismo enquanto ideologia de dominação e mobilizar a sociedade civil nesse sentido? Tentando calçar o sapato Afropessimista, imagino que a resposta seria: a escravidão enquanto sistema legal acabou oficialmente há quantos anos? Desde então, eliminamos ou diminuímos a antinegitude? Para o Afropessimismo, não há progresso – a antinegitude apenas muda a sua performance. Com a abolição, o escravo se torna o negro. Com a redução do racismo aberto, o negro vira o criminoso que impõe perigo ao cidadão de bem. No Afropessimismo, a antinegitude não é uma ideologia que se corrige. Ela é uma ontologia que funda a Humanidade. Logo, não há uma saída emancipatória simples. Tal saída implicaria a destruição da Humanidade, isto é, o fim completo do mundo como conhecemos hoje: “um tipo de violência tão magnífica e tão abrangente que assusta até mesmo os revolucionários radicais” (Wilderson, 2017: 30, tradução nossa)¹³.

Como outras metateorias e teorias, o Afropessimismo não está isento de falhas. Por exemplo, podemos criticar a suposição de que aprendemos mais, ao invés de menos, sobre a natureza da antinegitude através do exercício ontológico que rompe com a historicidade e materialidade da vida (essencial para o materialismo histórico). Além disso, podemos criticar a suposição de que aprendemos mais sobre a antinegitude desconectando a produção teórica da práxis, especialmente no contexto onde o racismo acadêmico coloca o branco como ser pensante e o negro como apenas um fruto da experiência ou, no máximo, ativismo. Porém, como exercício teórico, o Afropessimismo nos mostra que um olhar mais atento para a violência contra o corpo negro é necessária, e precisamos expor tal violência se quisermos cogitar a possibilidade de

libertação. Afinal, onde entra a mercadoria na famosa convocação: proletários do mundo, uni-vos?

RELENDO DU BOIS E CLÓVIS MOURA: MARXISMO NEGRO DIANTE DO AFROPESSIMISMO

Para responder à questão acima, retomemos as obras de Du Bois e Clóvis Moura diante da crítica Afropessimista – a começar pela divisão entre o trabalhador e o escravo. Com relação a Du Bois, o autor não negava a diferença entre estes. No livro *Black Reconstruction in America* (1998 [1935]), ele escreve que “não importa o quão degradado seja o operário de fábrica, ele não é propriedade imobiliária. A tragédia da posição do escravo negro era precisamente esta: sua absoluta sujeição à vontade individual de um proprietário... A prova disso está claramente escrita nos códigos de escravos. Escravos não eram considerados homens” (Du Bois, 1998 [1935]: 9-10, tradução nossa)¹⁴. Em outra obra (1947), Du Bois também argumenta que o tráfico transatlântico inaugurou tamanha violência que as pessoas passaram a ser vistas como mercadoria. Nas suas palavras, “a liberdade [...] da energia humana nos séculos quinze, dezesseis, dezessete e dezoito era acompanhada pela degradação do trabalho através da escravidão africana. [...] Novos padrões de crueldade [...] foram baseados na doutrina de inferioridade da maioria dos homens [...]. Esta nova economia definiu o trabalho negro [...] como mercadoria.” (Du Bois, 1947: 2-3, tradução nossa)¹⁵. Logo, o autor reconhecia que o trabalhador e o escravo não ocupavam a mesma posição, porém ele transforma o escravo em trabalhador para situar a escravidão no capitalismo. Isto é, ele estava mais interessado em demonstrar que a produção mundial estava nas costas dos corpos negros do que em expor cruamente a violência contra o escravo.

Por outro lado, Clóvis Moura estava preocupado em analisar a escravidão em si, criticando analogias entre a situação do trabalhador e do escravo¹⁶. Segundo o autor, “o trabalhador estava sujeito as normas contratuais, isto é, teoricamente voluntárias [...]. Ele [...] tinha direito a mudar voluntariamente de patrão, deixar de trabalhar ou exigir o melhor pagamento” (Moura, 1994 [1988]: 25). Já para o escravo “não havia nenhum contrato, mas a posse absoluta do seu corpo como propriedade pessoal. [...] se o homem livre produzia mercadoria, o escravo era também mercadoria [...]” (Moura, 1994 [1988]: 25). Além disso, Moura explica que não se pode comparar o salário do trabalhador com o custo de manutenção do escravo. O trabalhador livre participava do mercado através da oscilação de salários (que poderia ser afetada pela ação trabalhista) e do consumo de bens. Já o custo do escravo relacionava-se mais com a variação de estoque do comércio transatlântico e sua manutenção assemelhava-se ao custo da ração comprada para os animais. Por isso, a posição do trabalhador - mesmo que estivesse submetido a um alto grau de exploração - era incomparável a do escravo. O trabalhador era mão de obra. O escravo era mercadoria viva. “Expropriado dos meios de produção, não se torna livre, proprietário

natural de si mesmo para vender sua força em troca de salário [...]. No escravismo, a expropriação torna o trabalhador escravo; no modo capitalista torna-o livre” (Moura, 1994 [1988]: 27).

Portanto, Du Bois e Clóvis Moura reconheciam o limite da redução do escravo a uma mera força produtiva para entender a experiência negra¹⁷. Porém, os dois autores persistem no uso de categorias marxistas. Tal persistência não deve ser vista como negligência ou falha em suas teorias. Ela se deve ao fato de que ambos estavam buscando iluminar dois aspectos da condição negra que a análise da antinegritude por si só não dá conta: (i) a relação entre a libertação do trabalhador e do escravo; e (ii) a totalidade da escravidão, o que inclui a resistência negra.

Du Bois nos ajuda a compreender o primeiro ponto. Sua categoria “trabalhador negro” não busca apenas inserir a experiência escrava na gramática do proletariado, mas também mostrar que a exploração do trabalhador livre é inseparável da acumulação e comercialização do escravo. Em *Black Reconstruction in America* (1998 [1935]), ele sugere que a escravidão reduzia o salário de toda a classe trabalhadora. Afinal, por que o patrão contrataria ou pagaria salários justos a um trabalhador se ele pode reduzir custos comprando um escravo? Portanto, a libertação do povo negro é necessária para avançar qualquer processo revolucionário. Porém, Du Bois questiona a possibilidade de aliança entre trabalhadores e escravos. Segundo o autor,

“é importante lembrar que o grupo de trabalhadores brancos, embora recebesse um salário baixo, era em parte compensado por uma espécie de salário público e psicológico. Eles recebiam deferência pública e títulos de cortesia por serem brancos. Eram admitidos livremente em todas as classes de pessoas brancas em funções públicas, parques públicos e nas melhores escolas. A polícia era recrutada em suas fileiras, e os tribunais, dependentes de seus votos [...]” (Du Bois, 1998 [1935]: 700, tradução nossa).

O salário psicológico é a inserção do trabalhador branco na Humanidade, e tal salário impede a unificação da classe trabalhadora e o processo revolucionário.

No artigo *The Future of Africa in Americas*, Du Bois (1985 [1942]) continua a desenvolver esta questão. O autor analisa a presença de pessoas negras como um dos problemas mais urgentes nas Américas, especialmente diante das consequências da Segunda Guerra Mundial (que ocorria no período em que ele escreveu e apresentou o artigo). Porém, Du Bois inverte o significado do “problema negro” - enquanto as teorias baseadas na supremacia branca estabeleciam as pessoas negras como um problema a ser resolvido, Du Bois definiu o racismo como o verdadeiro problema negro. Nesse sentido, ele prevê que, nos Estados Unidos, a pobreza aumentaria entre as comunidades negras (e indígenas), e “o capital importado prosperará em condições de baixos salários e servidão [...]” (Du Bois, 1985 [1942]: 3, tradução nossa). Consequentemente, o padrão de vida da classe trabalhadora em geral diminuiria, pois essas

condições laborais também manteriam baixos os salários dos trabalhadores brancos¹⁸. Para Du Bois, portanto, o “problema negro” impactava a luta proletária como um todo.

Porém, ele continua pessimista sobre a possibilidade de uma unificação da classe trabalhadora. Segundo o autor, “há muitas pessoas nas Américas, especialmente nos Estados Unidos, que prefeririam morrer a ver um mundo onde brancos e não-brancos sejam iguais. Elas precisam perceber que este é o preço final que terão de pagar para a solução do problema negro” (Du Bois, 1985 [1942]: 17-18, tradução nossa). Em outras palavras, Du Bois argumenta que mesmo que o fim da violência contra corpos negros seja necessário para a revolução, esta violência só acabaria com a morte das pessoas apegadas a sua Humanidade, inclusive aquelas da classe trabalhadora¹⁹.

Já Clóvis Moura nos ajuda a pensar o segundo ponto. Retornando as suas obras *Rebeliões da Senzala* (1988 [1959]) e *Dialética Radical do Brasil Negro* (1994 [1988]), o autor está preocupado em analisar a escravidão na sua totalidade histórica e, para isso, argumenta que precisamos compreender tanto o escravo quanto o quilombola. Para Moura, a resistência quilombola incluía reações que iam “desde os suicídios, fugas individuais ou coletiva, até à formação de quilombos, às guerrilhas, às insurreições citadinas e sua participação em movimentos organizados por outras classes e camadas sociais” (Moura, 1988 [1959]: 33). Através destas ações, o escravo interrompe a produção tanto por negar-se a trabalhar quanto por recusar a ser mercadoria e, continua Moura, “solapava nas suas bases as relações escravistas, criando uma galáxia de desajustes desconhecida pelos dirigentes políticos da época” (Moura, 1988 [1959]: 33)²⁰.

Se retomarmos a imagem da fábrica de carne bovina, percebemos que em Moura a carne encontra agência. Porém, ele não precisa elevar a carne a categoria humana para isto. Pelo contrário, Moura encontra na recusa em integrar a Humanidade à práxis política quilombola – a carne sumiu e, com isso, a produção parou. Além disso, Moura nomeia essa práxis de quilombagem e aponta as ontologias e epistemologias de matriz africana como essenciais para tal. Tais ontologias e epistemologias (que incluem desde definições de Humano à conhecimentos militares) são apropriadas e reapropriadas pelo quilombola de forma que este cria comunidades próprias e nações inteiras no Brasil (referência às nações de candomblé). Em outra obra, Moura escreve que tais comunidades “procuram conservar os seus valores e insistem em manter o seu ritual religioso afro-brasileiro, a sua indumentária, as morais e valores das culturas africanas para se defenderem e se resguardarem do sistema opressor que tenta colocá-los nos seus últimos estratos [...], [criam] uma cultura de resistência” (Moura, 2020 [1980]: 70). Logo, o autor foca na política de recusa – a força da resistência do escravo advinha da negação ao sistema que o negava.

Porém, Moura compartilha o pessimismo de Du Bois sobre a libertação. Segundo ele, a rebelião das senzalas deforma a sociedade civil, mas não rompe o pacto antinegro. Ao analisar a transição do escravismo para o capitalismo, o autor aponta que as elites políticas se adaptaram à crise econômica

reforçada pela resistência quilombola através da reconfiguração das instituições escravistas para manter o negro como não-ser (por exemplo, incentivando a imigração europeia para substituí-lo). Ele observa que, “com exceção da experiência de conteúdo controvertido do Haiti, nenhum movimento de escravos conseguiu estabelecer Estado próprio” (Moura, 1988 [1959]: 33). Porém, o insucesso da rebelião das senzalas não se deve à falta de coalizão com o trabalhador branco. Pelo contrário, Clóvis Moura acusa este de domesticar a luta pela liberdade. O autor divide o movimento abolicionista em duas alas: a moderada, liderada por Joaquim Nabuco, e a radical, representada por Luiz Gama. Nabuco considerava a revolta escrava um suicídio político, temendo perder o apoio da população livre se essa fosse exposta à resistência violenta do povo negro. Em contraste, Gama defendia nos tribunais que o escravo que assassinava seu senhor praticava um ato de legítima defesa – validando a revolta escrava. Segundo Moura, abolicionistas moderados esforçaram-se para mitigarem o radicalismo negro e, com isso, impediram a libertação real dos nossos corpos²¹.

Portanto, Du Bois e Clóvis Moura indicam que o escravo, a mercadoria, possui papel fundamental na luta contra a dominação capitalista. Enquanto Du Bois ilumina a conexão entre a libertação dos trabalhadores brancos e negros, Moura explora a escravidão em sua totalidade histórica, enfatizando a resistência quilombola como uma rejeição ao sistema de dominação. Dessa forma, os autores oferecem um contraponto valioso as análises centradas apenas na antinegitude e reafirmam a importância da recusa como elementos centrais na luta contra a violência antinegra. Porém, percebemos que o pessimismo sobre a possibilidade de libertação circula suas obras – pessimismo que abraça a emancipação de todos os povos, sejam eles explorados, oprimidos, dominados, acumulados ou trocados. Para os autores, a emancipação destes depende da libertação do escravo, mas a aliança deste com o trabalhador se mostra impossível ou indesejável.

DIANTE DA (IM)POSSIBILIDADE DE CONCLUSÃO

Retomo, agora, as perguntas feitas na introdução deste artigo: podemos criar um mundo no qual não tenhamos mais que resistir? Existe algum caminho revolucionário que permita nossa libertação? Como o parágrafo acima sugere, não tenho uma resposta otimista. Du Bois nos ensina que, se a liberdade do escravo é impossível, essa impossibilidade também se estende ao trabalhador livre. Já Clóvis Moura nos lembra que, apesar de nossa resistência abalar a estrutura da sociedade civil, não conseguimos rompê-la completamente. Diante disso, este artigo reconhece a impossibilidade de uma conclusão. Afinal, como encerrar qualquer discussão em que a liberdade parece um sonho inalcançável?

Acredito que o caminho seja lembrar que o Marxismo Negro, como parte da tradição Radical Negra, não é apenas uma teoria – é uma práxis

que se constrói e reconstrói nas ruas. Nestas, tenho aprendido que abraçar a morte pode ser a saída para a produção da vida. Por exemplo, no quilombo belorizontino Manzo Ngunzo Kaiango, o preto-velho Pai Benedito ensina a ressignificar a senzala. Este termo evoca medo: a imagem dos nossos ancestrais acorrentados pelo pescoço. No entanto, Pai Benedito ensina que era na senzala que o povo negro podia se afastar do olhar do escravizador, cuidar uns dos outros, e gerar vida – uma vida que surge no seio da morte, sobrevive durante a escravidão, e pode fundar nossa existência. Nos arrastões do pagode baiano, candomblés, performances audiovisuais negras e congados, Osmundo Pinho (2021) também encontra práticas que criam um mundo vivido pelos mortos. Para Pinho, tais práticas constituem uma recusa ao mundo atual - formas de resistência fugitivas (e, digo, quilombolas) que negam a violência não por afirmar a Humanidade dos nossos corpos e sim por negar esta Humanidade por completo.

Logo, nossa resistência não precisa buscar o renascimento. Se o navio negreiro simboliza a morte em guerra e conversão do africano em escravo, nossa resistência fugitiva encontra vida debaixo da morte. A possibilidade de libertação talvez resida na sua própria impossibilidade — na recusa radical à humanidade imposta, na fuga para além do olhar branco, no assumir o mundo dos mortos. Quem sabe, desde o princípio, isso tenha sido o radicalismo fundamental da nossa história?

Editor responsável: Andre Bittencourt

Recebido em 16/09/2024 | Revisado em 06/12/2024 | Aprovado em 17/01/2025

Juliana Góes é Professora Assistente na Universidade de Binghamton. Seus interesses de pesquisa abrangem feminismo negro e womanismo, abolicionismo e práticas decoloniais. Atualmente, ela finaliza o livro *Du Bois on Latin America and the Caribbean: Trans-American Pan-Africanism and Global Sociology*, coautorado com Agustin Lao-Montes e Jorge Vasquez.

NOTAS

- 1 Afropessimistas não são os únicos a fazerem este argumento. Ideia semelhante é encontrada nos estudos sobre o existencialismo negro bem como na teoria decolonial. Ver Gordon (2018), Maldonado-Torres (2007), e Wynter (2003).
- 2 Ver Combahee River Collective (1977) e Lélia Gonzalez (1984).
- 3 Pondero que a violência contra o corpo da mulher negra é central para este mito. Por exemplo, a nação miscigenada de Gilberto Freyre nasce de uma relação supostamente sadomasoquista entre o senhor de escravos e a escrava. Lélia González (1984) e Sueli Carneiro (2011), por exemplo, já discutiram em profundidade tal questão. Porém, ela não aparece no trabalho de Clóvis Moura, de forma que, embora sua obra contribua para findar com o mito da democracia racial, ela não consegue alcançar o seu cerne.
- 4 Moura não exclui outros fatores, como a dívida externa originária do processo colonial, o avanço do capital inglês no país, e a política internacional, mas centralizada a rebelião negra.
- 5 Como explicado por Frank Wilderson III, “o prefixo meta- é usado para significar 'sobre' [...]. Metadados, por exemplo, são dados sobre dados (quem os produziu, quando, em que formato os dados estão [...]). O Afropessimismo, então, é [...] um projeto crítico que, ao utilizar a negritude como uma lente de interpretação, interroga a lógica implícita e pressuposta do Marxismo, do Pós-Colonialismo, da Psicanálise e do Feminismo [...]” (Wilderson, 2020: 14, tradução nossa).
- 6 O Afropessimismo também desassocia a antinegritude e o colonialismo com o objetivo de ressaltar diferenças entre a luta negra e a anticolonial (ver Sexton 2016, 2021). Consequentemente, tal metateoria identifica antagonismos entre o negro e os outros condenados da terra – como o Palestino, o Indígena, o Latino, o Judeu, o Árabe, etc. Segundo o Afropessimismo, estes são sócios-minoritários da branquitude, e tem sua Humanidade construída com base na antinegritude da mesma forma que as pessoas brancas. Esta análise contrasta diretamente o Marxismo Negro, bem com o trabalho de Du Bois e Clóvis Moura. Para estes autores, há possibilidade de alianças entre o negro e os demais povos negativamente racializados, visto

que eles consideram que a racialização do mundo não pode ser vista por fora do processo colonial. Neste artigo, irei focar apenas na impossibilidade de solidariedade entre o negro e o branco devido ao limite de páginas, e espero abordar a relação entre o negro e os demais condenados da terra em trabalhos futuros.

- 7 Destaca-se que Orlando Patterson tem sido classificado por outros autores como Afropessimista. Porém, ele não se identifica como tal e, ainda, é crítico a tal metateoria. Ver Mineo (2018).
- 8 Diferente de Du Bois, Clóvis Moura reconhece essas formas de insubmissão. Porém, ele não aprofunda a análise delas em seu trabalho.
- 9 Hartman por vezes é descrita como Afropessimista. Contudo, ela não se afirma como tal. Além disso, a autora tem escrito sobre a possibilidade de resistência durante a escravidão através do que ela chama de fabulações críticas, criticando a redução da escrava ao status e à linguagem da escravidão. Ver Hartman (2008) e (2019).
- 10 Retomando o trabalho de Orlando Patterson (2018), ele argumenta que a escravidão na antiguidade não tinha um caráter predominantemente econômico. As sociedades antigas não dependiam desta economicamente e, muitas vezes, o escravo trazia mais gastos que ganhos financeiros. Porém, ter um escravo era um ato de status, poder e prazer. Embora Patterson aponte que a escravidão ganhou conotação mercantil com o tráfico transatlântico de africanos, o Afropessimismo argumenta que a libido que configurava a escravidão ainda se expressa na construção do Humano enquanto ser.
- 11 Essa violência pode não atingir todo o corpo negro. Porém, todo o corpo negro – seja rico, pobre, autodeclarado negro, fingindo ser branco, trabalhador, desempregado – está em constante posição de vulnerabilidade a tal violência.
- 12 No Afropessimismo, relação entre o Humano e o negro não é dialética, já que o último não oferece resistência ontológica ao primeiro. Essa relação é antagônica, caracterizada justamente pelo fato de que não há uma síntese/um terceiro fator que se forma pela relação humano e não-humano. O resultado de tal relação é sempre o aniquilamento do não-humano.
- 13 Nota-se que Frank Wilderson III reconhece que há pessoas não-negras que acreditam e dedicam-se a tentativa de

acabar com a antinegritude. Porém, ele escreve que elas não conseguem fugir do fato de que, para eliminá-la, precisam acabar com a sua própria Humanidade, o que demandaria uma forma de masoquismo político que as “levaria à beira do abismo de sua própria subjetividade” (Wilderson 2008: 102, tradução nossa).

- 14 Críticos Afropessimistas reconhecem isso (ver Jung 2019). Porém, eles apontam que ao tentar tornar o escravo legível à gramática do proletariado, Du Bois ofusca a diferença entre eles para criar a categoria de trabalhador negro.
- 15 Na versão completa desta citação, Du Bois considera que a escravidão fez com que o trabalho de todos os povos colonizados pudesse ser visto como mercadoria. Para ele, a degradação do ser humano criada pela escravidão se expandiu mundialmente através do colonialismo. Nesse sentido, a obra dele é similar ao que Mbembe (2020) chama de enegrecimento do mundo, e vai contra a lógica Afropessimista que considera a violência contra os corpos negros específica e única. Como dito em outra nota, isso reflete a diferença como os autores definem antinegritude com relação ao colonialismo e relações entre povos negros e não-negros colonizados – tema que espero abordar em trabalhos futuros.
- 16 Conforme já explicado, ele buscava desvencilhar-se do imperialismo teórico que tentava ler o Brasil a partir do modelo feudalista ou capitalista europeu - analisando o escravismo nos seus próprios termos. Contudo, tal movimento analítico tem importantes limitações. Atualmente, feministas negras decoloniais tem questionado teorias que pressupõem uma separabilidade das formas de dominação modernas, ignorando que o seu processo histórico é único. Ver Espinosa-Miñoso (2022).
- 17 Clóvis Moura inclusive argumenta que é um erro reduzir tal experiência a uma questão de classe.
- 18 Além disso, o imperialismo dos EUA sobre a América Latina e o Caribe aumentaria o número de pessoas em condições de servidão, o que levaria a salários baixos em todo o mundo.
- 19 Aqui nota-se outra diferença importante entre Du Bois e Afropessimistas. O primeiro entende a racialização do mundo como ideologia, e não como paradigma ontológico. Portanto, ele considera que a morte daqueles que afirmam tal ideologia seria suficiente. Já Afropessimistas afirmam

que toda subjetividade é formada pela antinegritude, mesmo que uma pessoa tenha dedicado sua vida para a luta contra a violência antinegra.

- 20 É importante lembrar que Moura estava inserido no contexto no qual a ciência social brasileira já colocava o negro como escravo e, ainda, utilizava disto para a fundar a nação do negro supostamente passivo – negando a história do que ele chama de quilombagem. Como pesquisas futuras, sugiro a análise de como a figura do escravo no Afro-pessimismo se relaciona com o discurso sobre o escravo no Brasil. Será que ao reduzir nossa existência ao escravo, caímos no mesmo discurso fundador do mito da democracia racial que foi usado para manter-nos neste status?
- 21 Moura também critica a perda do potencial revolucionário da comunidade negra ao afastar-se da cultura africana em busca de integração na sociedade ocidental.

REFERÊNCIAS

Ajari, Norman. (2024). *Darkening Blackness: Race, Gender, Class, and Pessimism in 21st-century Black Thought*. Cambridge: Polity Press.

Carneiro, Sueli. (2005). *A Construção do Outro Como Não-Ser como Fundamento do Ser*. Tese (Doutorado) - Universidade de São Paulo, São Paulo.

Carneiro, Sueli. (2011). *Racismo, Sexismo e Desigualdade no Brasil*. São Paulo: Selo Negro.

Collective, Combahee River. (1977). The Combahee River Collective Statement. *Black Past*, [s. l.]. Disponível em: <https://www.blackpast.org/african-american-history/combahee-river-collective-statement-1977/>. Acesso em 31 ago 2024.

Du Bois, William Edward Burghardt. (1985 [1942]). The Future of Africa in America. In: Aptheker, Herbert. *Against Racism*. Unpublished Papers 1887-1961. Amherst: University of Massachusetts Press.

Du Bois, William Edward Burghardt. (1998 [1935]). *Black Reconstruction in America*. New York: The Free Press.

Du Bois, William Edward Burghardt. (1947). *Human Rights For All Minorities*. From W. E. B. Du Bois Papers (MS 312). Special Collections and University Archives, University of Massachusetts Amherst Libraries.

Editors. (2017). Editors' Introduction. In: *Afro-Pessimism: An Introduction*. Minneapolis: Racked & Dispatched. p. 7-14.

Espinosa-Miñoso, Yuderkys. (2022). Superando a Análise Fragmentada Da Dominação: Uma Revisão Feminista Decolonial Da Perspectiva Da Interseccionalidade. *Revista X*, 17/1, p. 425-46.

Fanon, Frantz. (1963). *The Wretched of the Earth*. New York: Grove Press.

Fanon, Frantz. (1967). *Black Skin, White Masks*. New York: Grove Press.

Fermin, Juan Carlos Coden. (2023). A Stethoscope to the World: The Fault Lines Between Marxism and Afropessimism. *International Labor and Working-Class History*, 104, p. 183-208.

Gonzalez, Lélia. (1984). Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira. *Revista Ciências Sociais Hoje*, 2/1, p. 223-244.

Gordon, Lewis. (2018). Thoughts on Two Recent Decades of Studying Race and Racism. *Social Identities*, 24/1, p. 29-38.

Hartman, Saidiya. (2008). Venus in Two Acts. *Small Axe*, 12/2, p. 1-14.

Hartman, Saidiya. (2017). The Belly of the World: A Note on Black Women's Labors. In: Editors. *Afro-Pessimism: An Introduction*. Minneapolis: Racked & Dispatched. p. 80-90.

Hartman, Saidiya. (2019). *Wayward Lives, Beautiful Experiments: Intimate Histories of Riotous Black Girls, Troublesome Women, and Queer Radicals*. New York: W. W. Norton.

Jung, Moon-Kie. (2019). The Enslaved, the Worker, and Du Bois's *Black Reconstruction*: Toward an Underdiscipline of Antisociology. *Sociology of Race and Ethnicity*, 5/2, p. 157-68.

Maldonado-Torres, Nelson. (2007). On the Coloniality of Being: Contributions to the Development of a Concept. *Cultural Studies*, 21/2-3, p. 240-70.

Mbembe, Achille. (2020). *Critique of Black Reason*. Durham: Duke University Press.

Mineo, Liz. (2018). Harvard Professor Reflects on the Kerner Report, 50 Years On. *Harvard Gazette*, Cambridge. Disponível em: <https://news.harvard.edu/gazette/story/2018/03/harvard-professor-reflects-on-the-kerter-report-50-years-on/>. Acesso em 31 ago 2024.

Moura, Clóvis. (1988 [1959]). *Rebeliões da Senzala: Quilombos, Insurreições, Guerrilhas*. Porto Alegre: Mercado Aberto.

Moura, Clovis. (1994 [1988]). *Dialética Radical do Brasil Negro*. São Paulo: Anita.

Moura, Clóvis. (2020 [1980]). *Sociologia do Negro Brasileiro*. São Paulo: Perspectiva.

Oliveira, Fábio Nogueira. (2011). Modernidade, Política e Práxis Negra no Pensamento de Clóvis Moura. *Plural*, 18/1, p. 45-64.

Patterson, Orlando. (2018). *Slavery and Social Death: A Comparative Study*. Boston: Harvard University Press.

Pinho, Osmundo. (2021). *Cativeiro: Antinegitude e Ancestralidade*. Salvador: Segundo Selo.

Pinho, Osmundo. (2022). Ontologia(s): Perspectivismo e Afropessimismo. *Novos Debates*, 7/2, p. 1-21. DOI: 10.48006/2358-0097-7218

Robinson, Cedric. (2021 [1983]). *Black Marxism: The Making of the Black Radical Tradition*. London: Penguin Books.

Sexton, Jared. (2016). Afro-Pessimism: The Unclear Word. *Rhizomes: Cultural Studies in Emerging Knowledge*, 29, p. 1-13.

Sexton, Jared. (2021). The Vel of Slavery: Tracking the Figure of the Unsovereign. In: King, Tiffany Lethabo; Navarro, Jenell; Smith, Andrea. *Otherwise Worlds*. Durham: Duke University Press. p. 94-117.

Spillers, Hortense. (2009 [1987]). Mama's Baby, Papa's Maybe: An American Grammar Book. In: Warhol, Robyn; Herndl, Diane Price. *Feminisms Redux: An Anthology of Literary Theory and Criticism*. New Brunswick: Rutgers University Press. p. 443-464.

Steve, Martinot & Sexton, Jared. (2017). The Avant-Garde of White Supremacy. In: Editors. *Afro-Pessimism: An Introduction*. Minneapolis: Racked & Dispatched, p. 49-66.

Vargas, João Costa. (2017). Por uma Mudança de Paradigma: Antinegitude e Antagonismo Estrutural. *Revista de Ciências Sociais*. 48(2), p. 83-105.

Vargas, João Costa. (2018). *The Denial of Antiblackness: Multiracial Redemption and Black Suffering*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Warren, Calvin. (2017). Onticide: Afro-Pessimism, Gay Nigger# 1, and Surplus Violence. *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, 23(3), p. 391-418.

Wilderson, Frank. (2003). Gramsci's Black Marx: Whither the Slave in Civil Society? *Social Identities* 9(2), p. 225-40.

Wilderson, Frank. (2008). Biko and the Problematic of Presence. In: Mngxitama, Andile; Alexander, Amanda; Gibson, Nigel. *Biko Lives! Contesting the Legacies of Steve Biko*. New York: Palgrave Macmillan. p. 95–114.

Wilderson, Frank. (2017). Blacks and the Master/Slave Relation. In: Editors. *Afro-Pessimism: An Introduction*. Minneapolis: Racked & Dispatched. p. 15-30.

Wilderson, Frank. (2020). *Afropessimism*. New York: Liveright Publishing Corporation.

Wynter, Sylvia. (2003). Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom: Towards the Human, After Man, Its Overrepresentation--An Argument. *CR: The New Centennial Review*, 3/3, p. 257–337.

DU BOIS E CLÓVIS MOURA: A DIFERENÇA ENTRE O TRABALHADOR E O ESCRAVO NO MARXISMO NEGRO

Resumo

Neste artigo, debruço-me sobre a libertação do povo negro a partir do Marxismo Negro desenvolvido por W.E.B. Du Bois e Clóvis Moura. Ambos os autores exploram a centralidade da escravidão para a formação do capitalismo, destacando a luta socialista e antirracista como essenciais para qualquer processo revolucionário. No entanto, estudos recentes, especialmente no âmbito do Afropessimismo, argumentam que, ao equiparar o escravo ao proletário, perdemos de vista as violências especificamente direcionadas aos corpos negros. Além disso, estes estudos questionam a possibilidade de libertação sem a destruição da Humanidade. Neste artigo, analiso os trabalhos de Du Bois e Clóvis Moura à luz dessa crítica, abordando possíveis formas de superar os desafios colocados ao Marxismo Negro e avançar na produção teórica radical negra.

Palavras-chave

Du Bois;
Clóvis Moura;
Marxismo Negro;
Afropessimismo;
Libertação.

DU BOIS AND CLÓVIS MOURA: THE DIFFERENCE BETWEEN THE WORKER AND THE SLAVE IN BLACK MARXISM

Abstract

In this article, I discuss Black liberation through the lens of Black Marxism as developed by W.E.B. Du Bois and Clóvis Moura. Both authors explore the centrality of slavery in the formation of capitalism, emphasizing that socialist and anti-racist struggles are essential to any revolutionary process. However, recent studies, particularly those within the framework of Afropessimism, argue that equating the slave with the worker overlooks the specific violences directed at Black bodies. Moreover, these studies question the possibility of Black liberation without the destruction of Humanity. In this article, I analyze the works of Du Bois and Clóvis Moura considering this critique, addressing potential ways to overcome the challenges posed to Black Marxism and advance Black radical thought.

Keywords

Du Bois;
Clóvis Moura;
Black Marxism;
Afropessimism;
Liberation.