

Cómo citar este artículo:

Nogueira, F. (2024). Intelectuais Negros no Sul Global Afro-Latino: Diálogos Transnacionais e Perspectivas Amefricanas. *Revista Eleuthera*, 26(1), 81-94. <http://doi.org/10.17151/eleu.2024.26.1.5>

Intelectuais Negros no Sul Global Afro-Latino: Diálogos Transnacionais e Perspectivas Amefricanas.

FÁBIO NOGUEIRA*

Resumo

Este artigo visa apresentar, em linhas gerais, a contribuição original dos intelectuais negros, dentro do contexto do Sul Global Afro-Latino, em relação a temas como identidade nacional, cultura negra e combate à desigualdade social e racial. Buscamos compreender como esses intelectuais contribuíram para redefinir as bases da relação entre identidade nacional e democracia, a partir de uma perspectiva negra, influenciando nos movimentos por reparação histórica e combate ao racismo em seus respectivos países. Para isso, dividimos nosso artigo em três partes: a primeira aborda a modernidade negra e os processos específicos de integração dos negros às sociedades latino-americanas e caribenhas; a segunda discute a relação entre identidade negra e identidade nacional a partir de uma perspectiva amefricanana, nos termos apresentados por Lélia González; a terceira parte analisa a contribuição do marxismo negro no que entendo por “Sul Global Afro-Latino”. Este artigo é apenas um ponto de partida para a reflexão sobre a interação entre intelectuais negros latino-americanos, sem excluir as possibilidades de diálogo e trocas culturais e ideológicas com intelectuais negros africanos e norte-americanos.

Palavras chave: Intelectuais negros, Sul Global Afro-Latino, Identidade nacional, Cultura negra, Desigualdade social e racial.

* Doctor en sociología. Universidade do Estado da Bahia, Salvador, Brasil. Correo electrónico: fnogueira@uneb.br.

 orcid.org/0009-0008-9622-9737



Introdução

O objetivo deste artigo é apresentar, em linhas gerais, a contribuição dos intelectuais negros no contexto do que chamo de Sul Global Afro-Latino. Defino Sul Global Afro-Latino como a intersecção entre as contribuições culturais, sociais e políticas e das identidades afrodescendentes e latinas no contexto do Sul Global. Estes intelectuais produziram, como organizadores da cultura (Gramsci, 1991), uma série de iniciativas e empreendimentos culturais que contribuíram para a redefinição da relação entre identidade nacional e democracia, e contribuíram para os movimentos por reparação histórica, reconhecimento cultural e combate ao racismo. Para isso, divido o artigo em três partes: a primeira aborda a modernidade negra e a integração dos negros às sociedades latino-americanas e caribenhas; a segunda dedica-se à relação entre identidade negra e identidade nacional; a terceira apresenta a contribuição do marxismo negro no Sul Global Afro-Latino. Não tenho a pretensão de esgotar o tema; pelo contrário, meu objetivo é que este artigo contribua para um processo já em curso de uma maior valorização da produção desses intelectuais, desde o estudo de suas obras e pensamento até as redes e empreendimentos culturais que desenvolveram e ainda desenvolvem na história recente do Caribe e do subcontinente latino-americano (Alberto, 2017; Ratts; Rios, 2010; Rios; Klein, 2022; Rios; Oliveira, 2014; Oliveira, 2016; Nogueira, 2022; Béltran-Barrera, 2018; Daniel, 2020).

Modernidade negra e integração dos negros

Em *Negro, de bom escravo a mau cidadão*, de 1977, Clóvis Moura (1925-2003) dialoga com a contribuição de intelectuais negros latino-americanos com os quais acabara de estabelecer contato durante o *I Colóquio sobre a Negritude*, realizado entre 07 a 12 de janeiro de 1974, em Dakar, no Senegal. Este é um momento ápice da articulação e intercâmbio entre os intelectuais negros latino-americanos, ocorrido em continente africano, que iria futuramente ter como marcos a realização do *III Congresso de Cultura Negra das Américas* (São Paulo, 1982) e, dez anos depois, do *1º Encontro de Mulheres Negras Latinas e Caribenhas* (Santo Domingo, 1992).

A obra *Negro, bom escravo a mau cidadão* ([2023] 1977) de Clóvis Moura pode ser lida como é uma continuação do clássico *Rebeliões da Senzala* (1959) sendo uma obra particularmente impactada pelo diálogo entre a experiência brasileira e as demais da diáspora afro-latina, em especial, do Peru, Colômbia, Venezuela, Haiti e Cuba. São citados, entre outros, os trabalhos Nicomedes Santa Cruz (1925-1992), pelo Peru e Manoel Zapata Olivella (1920-2004), pela Colômbia, importantes intelectuais negros do Sul Global Afro Latino (Moura, 2023, p.153-154). Este encontro em Dakar, organizado sob os auspícios de Leopold Senghor (1906-2001), primeiro presidente do Senegal, após sua independência da França e epígono do movimento da negritude francófona, ocorreu ainda em meio ao ciclo de ditaduras militares que se espalharam pelo continente Sul Americano durante a segunda metade do século XX: Brasil (1964-1984),

Peru (1968-1980), Paraguai (1954-1989), Uruguai (1973-1985), Argentina (1976-1983), Chile (1973-1990), Bolívia (1964-1982) e Colômbia (1953-1957).

Em sua página dominical, em Lima, no Peru, Nicomedes Santa Cruz assim descreveu a sua experiência com as exposições dos representantes da delegação brasileira no Colóquio em Dakar,

“Quizo el destino, que a partir de la siguiente sesión estuviera programada la delegación del Brasil, y que sus brillantes ponencias, a cargo de los profesores Clóvis Moura (“O papel do negro na Emancipación da América Latina”), Vivaldo da Costa Lima (“O conceito de ‘nação’ nos candomblés da Bahia”) y Guillermo A. de Souza Castro (“A Bahia como centro dinámico da cultura afro-brasileira”); por um sólo citar unos ejemplos, coincidieron totalmente com nuestros reclamos, es decir, estas ponencias encuadraban la problemática del negro en Latinoamérica desde um enfoque totalmente socioeconómico.”¹

Da mesma maneira, Manuel Zapata Olivella definiu o encontro em Dakar como o reencontro “(...) medio siglo después el espíritu del africano en América” (Zapata Olivella, 2013 [1976], p.264). Dele participaram “(...) negros peruanos; mulatos y zambos brasileños; el negro multirracial antillano; y los tri étnicos de Colombia, Panamá y Venezuela.” (Zapata Olivella, 2013 [1976], p.264). Na visão de Zapata Olivella, também presente no encontro, este “(...) hizo hincapié en los mecanismos de la transculturación: por primera vez se cuestionó en um solo contexto la significación que tienen para el hombre americano los conceptos de negritud, indianidad y mestizaje” (Zapata Olivella, 2013 [1976], p.265)². A circulação e o intercâmbio de intelectuais negros latino-americanos e seu diálogo, sempre crítico, com a intelectualidade acadêmica e as interpretações conservadoras da conceitos como mestiçagem e transculturação, foi o que marcou a maior parte da produção intelectual afro-latina no período. Desta maneira, estes conferiram in totum a uma leitura original a respeito da relação entre raça, racismo e identidade nacional.

Desta maneira, em meio ao que genericamente se chama de *Sul Global*, há um *Sul Global Afro-Latino* que tem como uma de suas expressões a produção de seus intelectuais que pensaram na singular contribuição dos africanos e seus descendentes às nações latino-americanas. Para tal, é preciso reconhecer o que singulariza a integração dos negros às sociedades latino-americanas que está na base do que o sociólogo Antônio Sérgio Guimarães chamou de *modernidade negra*. A integração violenta, por meio do escravismo e do colonialismo, dos africanos e seus descendentes, a partir da expansão comercial europeia do século XV, à sociedade Ocidental é um fato sociológico basilar

¹ Página do Nicomedes, Lima, Domingo, 10 de febrero de 1974. Disponível em: <https://www.nicomedessantacruz.com/_files/ugd/069b5d_b3d72bed2492441a91d7abe3178c2684.pdf>

² Zapata Olivella, Manuel. Por los senderos de sus ancestros. Compilación y presentación Alfonso Múnera. Santiago de Cuba: Editorial Oriente, 2013. O trecho citado consta do artigo “Negritud, indianidad y mestizaje” publicado originalmente por Zapata Olivella na Revista de História, vol.1, n.2, Bogotá, julio de 1976, p.45-47.

quando nos referimos às representações sobre o negro e a cultura negras nas *sociedades modernas*. O sociólogo Antônio Sérgio Guimarães define *modernidade negra* como,

“(...) o processo de inclusão cultural e simbólica dos negros à sociedade ocidental. Todavia, sob a palavra negra, escondem-se personas muito diversas: o escravo e o liberto das plantações, o africano, o crioulo e o mulato das sociedades coloniais americanas; o norte-americano, o latino-americano, o africano e o europeu do mundo colonial pós-guerra.” (Guimarães, 2021, p.69)

Termos como “tradição”, “identidade cultural”, “herança cultural”, “identidade nacional” são, portanto, *modernos* e o sentido e significado da cultura negra também. Antônio Sérgio Guimarães, ao falar de *modernidade negra* não a restringe *apenas* aos intelectuais negros, mas que tem neles um ponto fator fundamental na construção de uma determinada *tradição* (Robinson, 2023) ou contracultura da modernidade (Gilroy, 2001). Tanto Cedric Robinson quanto Paul Gilroy dedicaram boa parte de suas obras a estudar o papel dos intelectuais negros na formação de um tradição e/ou contracultura negras. Enquanto Cedric Robinson foca a sua análise em CRL James e Richard Whight, Gilroy opta por Du Bois e Richard Whight. Por diferentes caminhos, seja como “tradição negra” para Robinson ou “contracultura negra” para Gilroy ambos estão analisando a contribuição dos intelectuais negros à modernidade. Uma obra anterior, muito importante também para entender o papel dos intelectuais negros, é *The crisis of the negro intellectual*, de Harold Cruise, publicada em 1967, nos Estados Unidos. Não obstante, a contribuição destas obras, elas se inscrevem em um diálogo intelectual que reflete as condições sociais, culturais e históricas da formação das identidades negras nos países de língua inglesa e a experiência concreta de racialização que diferem, por exemplo, da experiência francófona e hispano-portuguesa (Guimarães, 2021). Para Guimarães,

“Nas Américas, em termos históricos e concretos, as identidades negras, nas ex-colônias espanholas e portuguesas, crescerão entrelaçadas às ideais de ‘mestiçagem’ (Munanga, 1999). Nas ex-colônias inglesas, tomarão a forma de subculturas negras em convergência com a vanguarda da cultura dominante, podendo, portanto, ser incorporadas à matriz da modernidade futura; tal movimento teve seu centro em Nova York, no interstício entre duas guerras. No Caribe francês, a integração à nacionalidade francesa permitirá, por um lado, a absorção completa de alguns mulatos, mas favorecerá, por outro, o desenvolvimento de identidades negras e *créoles* bastante específicas. (...) Na África, apenas nas décadas de 1940 e 1950 emergirão identidades pós-coloniais.” (Guimarães, 2021, p.79)

Desta maneira, para termos a exata compreensão destas representações feitas por intelectuais negros acerca do legado cultural e do sentido histórico do ser africano nas Américas e no Caribe é preciso considerar dois pressupostos.

O primeiro, a história particular em que concretamente ocorreu o processo de diáspora e sua relação com o escravismo e o colonialismo. Apesar de podemos falar, em termos gerais, de escravidão africana nas Américas e no Caribe, é preciso reconhecer suas particularidades internas, seus processos *in locu*, e em como em cada território invadido pelos colonizadores europeus se operaram concretamente seus processos de colonização/escravidão. No Brasil, temos várias interpretações a respeito: a de Gilberto Freyre, em *Casa Grande e Senzala* (1933), que enfatiza o caráter patriarcal e senhorial do escravismo e da colonização que tem como resultado um “equilíbrio entre desiguais”; à de Clóvis Moura, em *Rebeliões da Senzala* (1959), que pensará a luta de classes sob o escravismo tendo na ação de contra-violência quilombola, nas insurreições e guerrilhas negras uma reação à sua desumanização inerente ao modo de produção escravista-colonial; a da Escola de Sociologia de São Paulo, em especial de Roger Bastide, Florestan Fernandes e Otávio Ianni, vinculando estrutura social, modernização e racismo (preconceito racial) e; por fim, o ciclo de estudos sobre escravidão no Brasil da história social em torno da agência do escravizado (João José Reis, Sidney Chalhoub e Silvia Lara).

O segundo, tem relação com o capitalismo que daí emerge, considerando-se a divisão internacional do trabalho e as assimetrias econômicas entre países do Norte e do Sul Global. Em termos concretos, a condição de minoria racial dos negros norte-americanos ocorreu em relação a uma sociedade que, durante do século XX, se tornou a principal potência imperialista do mundo (substituindo o que foi a Inglaterra no século XIX), algo bem distinto, por exemplo, da realidade de países periféricos como Peru, Bolívia, Venezuela, Colômbia e Brasil. Trata-se de sociedades que, não obstante a similitude quanto aos processos de racialização de sua força de trabalho, ocupam posições assimétricas na divisão internacional do trabalho seja do ponto de vista dos processos produtivos, universalização de direitos e acesso a bens culturais (Andrews, 1997; Moura, 2023; Gorender, 2016). Como bem destaca Clóvis Moura, a experiência negra na América Latina tem que se defrontar com “(...) a fossilização das instituições de um lado, e a pobreza e marginalização de outro” (Moura, 2023, p.140), o que corrobora a afirmação de Néstor García Canclini, a respeito dos movimentos da vanguarda cultural latino-americanas, de um “modernismo sem modernização” (no que diz respeito às relações políticas e econômicas) (Canclini, 1998)

O intelectual negro não é anterior à cultura negra, mas *singular* expressão da sociedade moderna e capitalista, herdeiro, dos processos concretos e históricos de colonização, escravização e formação do capitalismo nas Américas e no Caribe, criador e difusor de um conjunto de práticas culturais, saberes e valores coletivos que são organizados e traduzidos em termos de artigos, estudos, textos, romances e peças teatrais. Ele é um “organizador da cultura” na conceituação de Antônio Gramsci. Estes intelectuais trataram do tema negro a partir da própria experiência

como pessoas racializadas, definidos *desde fora* como *grupo diferenciado* (Moura, 2021, p.275) (mesmo que tenham se visto e representado como *pardos, de cor, mulatos, zambos* ou *mestiços*) podendo-se ou não se ver como parte de um *grupo específico*, ou seja, autoconsciente de sua condição negra (Moura, 2021, p.275).

Por isso a necessidade de se pensar estes intelectuais a partir de sua concretude histórica e sociológica, estudando seus contextos nacionais e regionais de produção, a circulação destes e suas influências recíprocas em relação aos processos de construção de consensos e dissensos a respeito da identidade nacional, da cultura negra e do combate ao racismo desde o *Sul Global Afro-Latino*. Desta maneira, além de considerar os diferentes colonialismos (inglês, francês, holandês e ibérico) na formação das identidades nacionais pós-coloniais e nisso, o lugar da cultura e da identidades negras, é preciso articulá-los aos processos mais estruturais como a divisão internacional do trabalho, a demografia de cada país e as condições objetivas em que foram possíveis as trocas culturais, conflitos e alianças com os povos originários.

Esta realidade está presente para intelectuais e artistas como os peruanos Nicomedes Santa Cruz (Santa Cruz, 2004), Victoria Santa Cruz Gamarra (Daniel, 2020), o colombiano Manuel Zapata Olivella (Zapata Olivella, 2013); os equatorianos Adalberto Ortiz e Nelson Estupiñan Bass (Miranda Robles, 2010), o cubano Waltério Carbonell (Carbonell, 1961), o venezuelano Jesus Chucho Garcia (Chucho Garcia, 2022), e os brasileiros Clóvis Moura (Moura, 2023), Abdias do Nascimento (Nascimento, 2019), Teresa Santos (Santos, 2008; Rios, 2014), Maria Beatriz Nascimento (Nascimento, 2022; 2021) entre outros. Mas é na definição de amefricanidade, de Lélia González, que encontra a sua principal síntese desde de uma perspectiva do que chamamos de Sul Global Afro-Latino. É o que apresentaremos na próxima seção.

Amefricanidade: articular o nacional e identidade negra desde o Sul Global Afro-Latino

A “amefricanidade” é um conceito da escritora e ativista negra brasileira Lélia Gonzalez (1935-1994) que se coloca como uma forma alternativa de compreender os processos de diáspora partindo de uma perspectiva epistemológica do Sul Global Afro-Latino. Esta perspectiva da autora fica nítida quando esta afirma que,

Os termos “afro-american” (afro-americano) e “african-american” (africano-americano) nos remetem a uma primeira reflexão: a de só existiriam negros nos Estados Unidos, e não em todo continente. E a uma outra, que aponta para a reprodução inconsciente da posição imperialista dos Estados Unidos, que afirmam ser “A América”. Afinal, o que dizer dos outros países da América do Sul, Insular e do Norte? Porque considerar o Caribe como algo separado, se foi ali, justamente,

que se iniciou a história desta América? É interessante observar alguém que sai do Brasil, por exemplo, dizer que está indo para “a América”. É que todos nós, de qualquer região do continente, efetuamos a mesma reprodução, perpetuamos o imperialismo dos Estados Unidos, chamando os seus habitantes de “americanos”. E nós, o que somos, asiáticos? (Gonzalez, 2020, p.134)

É desta reflexão que Lélia define a categoria *amefricano* em diálogo com a experiência negra na diáspora afro-americana e caribenha. Desta maneira, Lélia reconhece como os diferentes tipos de colonização estabeleceram padrões distintos de racismo: o racismo latino-americano (por denegação e a partir da ideia de embranquecimento) e o baseado na segregação explícita como prevaleceu, por exemplo, nos Estados Unidos (Gonzalez, 2020, p.131-132). Da mesma forma com que temos diferentes expressões concretas e históricas do racismo, veremos também variações da forma de fazer/pensar a luta antirracista.

Para Lélia, nas sociedades em que prevaleceu a segregação explícita “(...) a consciência objetiva desse racismo sem disfarces (...)” fez com que “(...) a comunidade negra se unisse e lutasse, em diferentes níveis, contra todas as formas de opressão racista.” (Gonzalez, p.132). Porém, nas sociedades onde prevaleceu o racismo por denegação, de colonização ibérica, “a força cultural se apresenta como a melhor forma de resistência” (Gonzalez, p.133). Como categoria político-cultural, Lélia Gonzalez construiu o seu conceito de amefricanidade de uma perspectiva abrangente, mas que leva em consideração principalmente as perspectivas de resistência do Sul Global a partir da sua intensa circulação e em diálogo com intelectuais negros norte-americanos, caribenhos e sul-americanos e do próprio Brasil, a exemplo de, para ficar nesses, Alice Walker, Walter Rodney, Franz Fanon, Clóvis Moura e Abdias do Nascimento.

A perspectiva holística e de totalidade apresentada por Lélia em seu conceito político-cultural de *amefricanidade* reconhece a diversidade e a unidade como elementos que se manifestam nas diferentes formas de racismo e nas possíveis alternativas para enfrentá-lo. Além disso, questiona categorias como “afro-americano”, revelando seu caráter ideológico e excludente, que pode ser definido como “imperialismo cultural”. Lélia Gonzalez argumenta que ao adotarem a identidade de “afro-americanos”, os negros nos Estados Unidos tendem a ignorar a singularidades da diásporização no Caribe e no Sul do continente. Neste sentido, concordamos com Françoise Vergès (Vergès, 2020) quando esta afirma que em relação à história das descolonizações que,

“Desde o século XVI, os povos combateram a colonização ocidental (as lutas dos povos indígenas e dos/as africanos/as reduzidos/as à escravidão e a Revolução Haitiana) (...) apagar as transferências e os itinerários das liberações Sul-Sul, ocultando as experiências internacionalistas das forças anticoloniais, leva a crer que a descolonização foi apenas uma independência do ponto de vista da lei, até mesmo um engodo. A ignorância sobre a

circulação Sul-Sul de pessoas, ideais e práticas emancipatórias sustenta a hegemonia do eixo Norte-Sul; não obstante, as trocas Sul-Sul foram cruciais para a difusão dos sonhos de libertação” (Vergès, 2020, p.42)

Há, portanto, uma perspectiva dialógica nos itinerários descolonizadores que tem como eixo principal as relações Sul-Sul. Mas dentro deste eixo Sul-Sul queremos destacar o que chamo de Sul Global Afro-Latino no que ele contribui para deslocar o eixo dos que pensam a luta contra racismo tendo referência única ou quase exclusiva as experiências dos negros e negras norte-americanos. Neste sentido, é fundamental recuperar a história dos *quilombos*, *palenques* e *cimarrones*. Por mais que em seu conjunto possam ser tomados como “formas de sociabilidade negra construídas como resistência ao escravismo”, suas histórias particulares condensam estratégias de luta, resistência e preservação de identidades e traços culturais que se construíram em etapas e momentos diferentes do escravismo/capitalismo e suas histórias de contato com os povos originários.

Para pensadores como Clóvis Moura, Abdias do Nascimento e Maria Beatriz Nascimento, *quilombo* (palavra africana de origem banto), não obstante as diferenças teóricas, filosóficas e políticas entre eles, é apresentado não como *símbolo*, mas como formação histórico-social e concreta, extraindo desta experiência todo o seu potencial contra-hegemônico e transformador. Não se trata de entender o *quilombo* (Beatriz Nascimento), o *quilombismo* (Abdias do Nascimento) e a *quilombagem* (Clóvis Moura) como filosofia, metafísica negra que repõe uma subjetividade quebrada e cindida pela experiência do racismo (como na primeira etapa do movimento da negritude) (Munanga, 1986). Ao contrário, o *quilombo* é pensando como uma alternativa real e concreta de articulação socioeconômica que relaciona formas de propriedade coletiva da terra, valores e práticas culturais de origem africana e indígena com sentido ético e humanista contraditórios com a exploração do trabalho e o colonialismo. É importante constatar que este sentido é preservado e ampliado por outros intelectuais negros latino-americanos como Manuel Zapata Olivella (Zapata Olivella, 2013) e Jesús Chuchó Garcia (Chuchó Garcia, 2022) quando abordam temas como *palenques*, *cimarrones* e *cimarronagen*. Porém não é possível compreender plenamente esta perspectiva do Sul Afro-Latino sem que reconheçamos a contribuição do marxismo negro, que será abordado em nossa próxima seção.

A Contribuição do Marxismo Negro ao Sul Global Afro-Latino

Cedric Robinson, Ramon Grosfoguel e Daniel Montañez-Pico produziram livros e artigos que tem como tema o marxismo negro. Contudo, por trás desta ideia de um “marxismo negro” existem diferenças bastante pronunciadas entre os trabalhos dos autores. Robinson pensa em uma tradição radical negra que rejeita *in totum* os pressupostos epistemológicos da teoria marxista, aproximando-se deste mais no que diz respeito a ter identificado a tendência mundializante do capitalismo europeu desde os seus primórdios (aproximando-se assim mais de Oliver Cox

que de Marx propriamente). (Robinson, 2023). Ramon Grosfoguel faz um estudo sobre o marxismo negro a partir dos Estados Unidos e sua contribuição ao debate contemporâneo sobre decolonialidade. Em linhas gerais, trata-se de dar visibilidade a uma produção intelectual que legou categorias que acabaram invisibilizadas, segundo o autor, dentro do que se convencionou por *decolonialidade* (Grosfoguel, 2018). Já, Daniel Montañez-Pico concentrou-se em um estudo amplo sobre a contribuição dos marxistas negros do Caribe anglófono, recuperando suas trajetórias e principais contribuições, a exemplo de CRL James, Oliver Cox, Eric Williams, Stuart Hall, Rhoda E. Reddock, entre outros (Montañez-Pico, 2020).

Dito isso, entendendo por marxismo negro e sua contribuição ao Sul-Global Afro-Latino, por exemplo, o pensamento de Clóvis Moura e sua particular leitura sobre a práxis negra no processo de transição da ordem colonial-escravista para o capitalismo dependente (Oliveira, 2015); o marxismo ecológico negro de Rogerio Velásquez e Manuel Zapata Olivella (Beltrán-Barrera, 2018); a apropriação por Lélia González do conceito da “massa marginal” da teoria marxista de José Nun (González, 2020); e, ainda, a leitura materialista sobre cultura, fortemente influenciada por Franz Fanon, do intelectual cubano Waltério Carbonell (Carbonell, 1961), entre outros aportes. Ao contrário do marxismo negro caribenho negro anglófono, mais estudado e sistematizado (Grosfoguel, 2018; Montañez-Pico, 2020), os demais aportes do marxismo negro ao Sul Global Afro-Latino ainda carecem de estudos mais aprofundados.

De qualquer maneira, a influência do marxismo negro no pensamento do Sul Global Afro-Latino se expressa na busca de alternativas radicais a integração dos negros e negras à sociedade Ocidental que supere os limites das sociedades de capitalismo dependente e burguesas³. Podemos observar novamente esta presença do pensamento marxista em conceitos como de “afomarxismo” (Azevedo, 2022), “racismo estrutural” (Almeida, 2019; Oliveira, 2021), a relação entre o racismo e a teoria marxista da dependência de Rui Mauro Marini (Sabino, 2020) e sobre o colonialismo digital a partir de uma perspectiva fanoniana (Faustino; Lippold, 2023). Não se trata de enxergar nestas contribuições um marxismo não-ortodoxo – até por ser a teoria marxista não-ortodoxa por definição – mas de contribuições que a partir do materialismo histórico e dialético entendem a centralidade do racismo como fenômeno estrutural, histórico e político. Em linhas gerais, podem ser pensadas em oposição em relação a uma ortodoxia marxista, mas a que Clóvis Moura definiu como teorizações gradualistas, não radicais, que estão dissociadas da *práxis* da transformação concreta do real (Moura, 1978)

³ Entendemos por sociedades de capitalismo dependente aquelas que, por conta da divisão internacional do trabalho, ocupa uma posição subalterna no processo mundializado de produção do valor capitalista. Estas sociedades de capitalismo dependente apresentam um vínculo estrutural de suas burguesias nacionais, incapazes de desatrelar-se dos interesses dos países capitalistas centrais, não avançando em termos de democratização e acesso a direitos sociais. Esta categoria está presente, por exemplo, nos clássicos estudos de Rui Mauro Marini (*Dialética da Dependência*, 1973) e Florestan Fernandes (*Capitalismo dependente e classes sociais na América Latina*, 1973).

Com isso queremos destacar o sentido do termo “radical” presente na obra de Cedric Robinson, *Marxismo Negro*. Gilroy faz uma crítica a Robinson por este último utilizar o termo “radical”, o que limitaria as experiências diaspóricas na modernidade às de caráter “radical”, excluindo por extensão, as demais. Por isso opta pelo termo “contracultura da modernidade” para se referir às expressões da afirmação da consciência e identidade racial na modernidade capitalista (Gilroy, 2001, p. 241-242). Segundo Gilroy, o conceito de tradição radical de Robinson é “ora é esclarecedor, ora enganoso” porque pode “sugerir que os elementos radicais desta tradição são os traços dominantes”. Além disso, tradição é para Gilroy uma ideia “desmoriada fechada, final e antitética à experiência subalterna da modernidade que tem condicionado em parte o desenvolvimento dessas formações culturais” (Gilroy, 2001, p.241). Se está correto Gilroy quando afirma que “a nossa capacidade de generalizar e comparar culturas é circunscrita, portanto, pela escala da análise que está sendo realizada” (Gilroy, 2001, p.241), este ao estabelecer uma definição de Atlântico Negro como “contracultura da modernidade” e um “mesmo mutável, em busca de sua autorrealização”, o aproxima de Hegel, criticado por Marx, em *A Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, quando este proclama o Estado como um movimento de realização do Espírito no sentido do Absoluto.

Apesar de Gilroy mostrar os riscos da “tradição radical negra” de Cedric Robinson converter-se em um essencialismo a-histórico há também nos Estados Culturais (e, mais recentemente, determinadas interpretações decoloniais) uma abstração das condições materiais objetivas na formação das identidades negras. Se o cultural é político; é preciso identificar também como as diferentes formações econômico-sociais limitam ou ampliam as possibilidades de produção, circulação e realização plena dos sujeitos diaspóricos do ponto de vista de direitos sociais básicos como trabalho, acesso à terra, saúde, educação e direitos civis. Desta maneira, não há contracultura como um movimento de ideias em abstrato, mas ligado às condições materiais objetivas de uma sociedade capitalista que, na Inglaterra e nos Estados Unidos, tem uma história e desenvolvimento muito distinta da do Zimbábue ou do Brasil. Neste sentido, apesar de sua tendência teleológica, Robinson quando pensa a tradição *radical* a entende no sentido de total negação de uma dinâmica sócio-histórica do capitalismo racial eurocêntrico. São *radicais*, portanto, todos os movimentos de afirmação de uma identidade africana diaspórica – em uma versão romantizada de nacionalismo negro – mas de caráter profundamente revolucionário e transformador.

Por isso se não consideramos as condições sociais objetivas em que os conflitos e as identidades se constituem é impossível, *a priori*, estabelecer se um determinado movimento é progressista ou não. Como muito bem lembrou Clóvis Moura em um de seus últimos trabalhos, *A Sociologia da Guerra Camponesa – De Canudos ao MST* (2001), em sua crítica da distinção entre movimentos políticos e pré-políticos do historiador Eric Hobsbawm, estes acabam por funcionar de uma perspectiva normativa e eurocêntrica como rótulos que dizem de uma coisa sem devassar a sua essência.

Gilroy expressa uma visão desencantada dos movimentos revolucionários e radicais do século XX (nacionalismo revolucionário, socialismo, pan-africanismo etc) quando estes se colocam *de fato* como realidade material e não apenas como processos simbólicos e subjetivos. Este foi um tema que dominou, por exemplo, o movimento da negritude francófona, cujo percurso foi muito bem descrito e analisado na pioneira obra, no Brasil, de Kabengele Munanga (Munanga, 1986). A negritude como “movimento espiritual” foi objeto de crítica por parte de marxistas como Luiz de Aguiar da Costa Pinto e Clóvis Moura sendo valorizadas por intelectuais como Roger Bastide, Abdias do Nascimento e Guerreiro Ramos.

Logo, quando falamos de marxismo negro é porque o entendemos o marxismo como *método histórico por definição*. O marxismo não é um conjunto apriorístico de leis e fórmulas pré-estabelecidas. Logo, uma possível definição de marxismo negro é compreendê-lo como a tradução de uma realidade material, histórica e política em que a racialização tem uma história e peso determinante na formação do capitalismo contemporâneo. Por outro lado, o marxismo como teoria da práxis não é uma espécie de vazio de projetos e concreções coletivas, ao contrário, é a tradução no plano da consciência de uma determinada realidade material. *O marxismo é negro porque a realidade é negra, ou seja, a racialização exerce um peso decisivo na formação econômico-sociais de economias de capitalismo dependente seja nas relações Sul-Sul como em suas relações Sul-Norte*. Desta maneira, tomar a teoria marxista e os processos inspirados nesse como essencialmente eurocêntricos⁴ ou como uma *raison d'être* que uma vez assumida como programa político resultaria em resultados trágicos ou dramáticos como faz, por exemplo, Cedric Robinson, é ver pureza/essência em algo que é construção intelectual e por isso histórica e política.

Um caminho alternativo ao de Robinson, por exemplo, é o exercício autocrítico de Kwame Nkrumah em seu *Class Struggle in Africa* (1970), de perceber que as contradições de classe entre a pequena burguesia africana e os trabalhadores em Gana, dentro da divisão internacional do trabalho, contribuíram para pôr freios ao pan-africanismo e ao projeto socialista ganês. É mais consolador atribuir os limites destes movimentos descolonizadores e seus respectivos projetos nacionais única e exclusivamente os seus realizadores, ou ainda, às ideias que expressaram. Como se as balas que mataram Thomas Sankara e Patrice Lumumba fossem disparadas não por pessoas de carne e osso a serviço de interesses econômicos poderosos; mas a partir de erros que eles próprios teriam cometido quando, nas condições políticas de sua época, apostaram em uma aproximação tática com a União Soviética, não se perfilaram aos interesses dos Estados Unidos ou não aderiram a um programa pan-africanista “mais radical”. Desta maneira, a contribuição do marxismo negro no pensamento do Sul Global Afro-Latino está em apresentar alternativas radicais concretas e superar o criticismo como forma de atuação e luta política e ideológica. Não se trata, portanto, de um marxismo contracultural, mas de teoria da práxis, como muito bem definiu Clóvis Moura.

⁴ Com contrapontos a esta formulação de um Marx ou do marxismo como essencialmente eurocêntrico ver: Anderson, Kevin. *Marx nas margens. Nacionalismo, etnias e sociedades não-ocidentais*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2019; Tible, Jean. *Marx Selvagem*. São Paulo: Editora Autonomia Literária, 2020.

Considerações finais

Este artigo teve como objetivo apresentar alguns elementos do que chamei de contribuição dos intelectuais negros do Sul Global Afro-Latino ao que o sociólogo Antônio Sérgio Guimarães definiu por *modernidades negras* (Guimarães, 2021). Estas modernidades negras, a partir do Sul Global Afro-Latino, parte dos processos históricos e concretos de colonização, escravismo e formação das identidades nacionais e raciais que, por sua vez, guardam relação direta com a divisão internacional do trabalho e a história particular de contato e troca cultural com os povos originários. Desta maneira, a racialização enquanto fato sociológico primordial que toca diretamente aos intelectuais negros contribuiu a produção de categorias político-culturais como de *amefricanidade* (Gonzalez, 2020) e alternativas radicais a temas como o racismo, as desigualdades sociais e a falta de acesso a direitos sociais por parte da população negra, indígena e mestiça que teve e tem influência do marxismo negro como *teoria da práxis*.

Nesse sentido, a produção intelectual negra do Sul Global Afro-Latino não apenas evidencia as complexas interseções entre raça, colonialismo, capitalismo e cultura, mas também oferece perspectivas críticas e transformadoras sobre a realidade vivenciada pelas populações afrodescendentes e indígenas. A partir de uma análise contextualizada e historicamente situada, esses intelectuais têm contribuído para a construção de narrativas e teorias que desafiam as estruturas de opressão e marginalização, promovendo a valorização da diversidade e o enfrentamento das injustiças sociais.

Além disso, a articulação de conceitos como amefricanidade e a adoção do marxismo negro como teoria da práxis representam importantes ferramentas para a compreensão e superação das desigualdades e opressões enfrentadas pelas comunidades afro-latino-americanas. Essas contribuições intelectuais oferecem um olhar crítico e emancipatório, que busca redefinir as relações de poder e promover a construção de sociedades mais justas e inclusivas.

Referências bibliográficas

- Alberto, P. (2017). *Termos da inclusão. Intelectuais negros brasileiros no século XX*. Campinas: Editora da Unicamp.
- Almeida, S. (2019). *Racismo estrutural*. São Paulo: Pólen.
- Anderson, K. (2019). *Marx nas margens. Nacionalismo, etnias e sociedades não-ocidentais*. São Paulo: Boitempo Editorial.
- Andrews, G. R. (2009). *América Afro Latina*. 1ª ed. São Paulo: Editora Odysseus.
- Azevedo, L. M. (2022). *Afromarxismo. Fragmentos de uma teoria literária prática*. Porto Alegre: Editora Sulina.
- Barbosa, M. S. (2015). *Guerreiro Ramos e o personalismo negro*. Jundiaí: Paco Editorial.
- Beltrán-Barrera, Y. J. (2018). Marxismo ecológico negro. *Tabula Rasa*, (28), 107-122.

- Canclini, N. G. (1998). *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. 2. ed. São Paulo: Edusp.
- Carbonell, W. (1961). *Crítica: como surgiu a cultura nacional*. La Habana: Ediciones Yaka.
- “Chucho” García, J. (2022). *Cimarronaje, Afroepistemología y Soberanía Intelectual*. Caracas: Fundación Editorial El perro y la rana.
- Daniel, C. (2021). P’a gozar con el ritmo del tambó: corpo, movimento e emoção na epistemologia do ritmo de Victoria Santa Cruz. *Hawò, 1*, 1-35. <https://revistas.ufg.br/hawo/article/view/66051>. Acesso em: 2 fev. 2024.
- Faustino, D., Lippold, W. (2023). *Colonialismo digital. Por uma crítica hacker-fanoniana*. São Paulo: Editora Boitempo.
- Freyre, G. (1933, 2001) *Casa Grande e Senzala. Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. São Paulo: Editora Record.
- Gilroy, P. (2020). *O Atlântico negro. Modernidade e dupla consciência*. São Paulo, Rio de Janeiro: Editora 34, UCAM Universidade Cândido Mendes.
- Gonzalez, L. (2020). *Por um feminismo afro-latino-americano*. Organização Flávia Rios e Márcia Lima. Rio de Janeiro: Ed. Zahar.
- Gorender, J. (2016). *O escravismo colonial*. 6ª. ed. São Paulo: Editora Expressão Popular/Perseu Abramo.
- Gramsci, A. (1991). *Os Intelectuais e a Organização da Cultura*. 8ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Grosfoguel, R. (2018). ¿Negros marxistas o marxismos negros?: uma mirada descolonial. *Tabula Rasa*, (28), 11-22. Doi: <https://doi.org/10.25058/20112742.n28.1>
- Guimarães, A. S. A. (2021). *Modernidades Negras. A formação racial brasileira (1930-1970)*. São Paulo: Editora 34.
- Miranda-Robles, F. (2010). *Hacia una narrativa afroecuatoriana. Cimarronaje cultural en America Latina*. La Habana, Casa de Las Américas.
- Montañez-Pico, D. (2019). *Marxismo negro. Pensamento descolonizador do Caribe anglófono*. Madrid: Editora Akal.
- Moura, C. (1988). *Rebeliões da Senzala*. São Paulo: Edições Zumbi.
- _____. (1978). *A sociologia posta em questão*. São Paulo: LECH.
- _____. (1977, 2023). *O Negro: De Bom escravo a mau cidadão?* São Paulo: Editora Dandara.
- _____. (1988, 2019). *Sociologia do negro brasileiro*. São Paulo: Editora Perspectiva.
- _____. (2000). *Sociologia política da guerra camponesa de Canudos. Da destruição do Belo Monte ao aparecimento do MST*. São Paulo: Editora Expressão Popular.
- Munanga, K. (1986). *Negritude. Usos e Sentidos*. São Paulo: Editora Ática.
- Nascimento, A. (2019). *O Quilombismo. Documentos de uma militância pan-africanista*. São Paulo, Rio de Janeiro: Editora Perspectiva, Ipeafro.

- Nascimento, B. (2023). *O negro visto por ele mesmo. Ensaios, entrevistas e prosa*. São Paulo: Editora Ubu.
- _____. (2021). *Uma história feita por mãos negras: relações raciais, quilombos e movimentos*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Nogueira, F. (2022). Ideais de uma raça” (1928-1931): intelectuais negros e a vanguarda cultural cubana. *Revista Extraprensa*, 15(Especial), 268-286. <https://doi.org/10.11606/extraprensa2022.196954>. Oliveira, D. (2021). *Racismo Estrutural: uma perspectiva histórico-crítica*. São Paulo: Editora Dandara.
- Oliveira, F. N. (2016). *Clóvis Moura: trajetória intelectual, práxis e resistência negra*. Salvador: Eduneb.
- Oliveira, F. N., Rios, F. (2014). Consciência negra e socialismo: mobilização racial e redes socialistas na trajetória de Hamilton Cardoso (1953-1999). *Revista Contemporânea*. 4(2), 507-530. <https://www.contemporanea.ufscar.br/index.php/contemporanea/article/view/249/12>. Último acesso em: 02/02/2024.
- Nkrumah, K. A. (1975). *Luta de Classes em África*. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora.
- Ramos, G. (1995). *Introdução crítica à sociologia brasileira*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ.
- Ratts, A. & Ríos, F. (2010). *Lélia Gonzalez*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Aeroplano.
- Rios, F. & Klein, S. (2022). Lélia Gonzalez, uma teórica do social. *Sociedade e Estado*, 37(3), 809-833. <https://periodicos.unb.br/index.php/sociedade/article/view/44179>. Rios, F. M. (2014). A trajetória de Thereza Santos: comunismo, raça e gênero durante o regime militar. *PLURAL - Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da USP*, 21(1), 73-96.
- Robinson, C. (1984, 2023). *Marxismo negro. A criação da tradição radical negra*. São Paulo: Editora Perspectiva.
- Santa Cruz, N. (2004). *Obras Completas II. Investigacion (1958-1991)*. Compilado por Pedro Santa Cruz Castillo. Libros en Red: Madrid.
- Santos, T. (2008). *Malunga Thereza Santos. A história de vida de uma guerreira*. São Carlos: Editora EdUFSCar.
- Souza, C. L. S. (2020). *Racismo e luta de classes. As veias abertas do capitalismo dependente*. São Paulo/Porto Alegre: Hucitec Editora.
- Tible, J. (2020). *Marx Selvagem*. São Paulo: Editora Autonomia Literária.
- Vergès, F. (2020). *Um feminismo decolonial*. São Paulo: Ubu Editora.
- Zapata Olivella, M. (2013). *Por los senderos de sus ancestros. Textos escogidos: 1940-2000*. Santiago de Cuba: Editorial Oriente.