

ERIK WELLINGTON BARBOSA BORDA

**PRISMA DE FORMAÇÃO CARIBENHA: A PRODUÇÃO SOCIAL
DE UMA CONSCIÊNCIA OPOSICIONAL EM C. L. R. JAMES E
OLIVER C. COX**

Dissertação apresentada ao Departamento de Sociologia da Universidade Federal de São Carlos, sob a orientação do Prof. Dr. Valter Roberto Silvério, para obtenção do título de Mestre em Sociologia.

São Carlos
2018

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS – UFSCar DEPARTAMENTO
DE SOCIOLOGIA DO CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS – CECH
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA - PPGS**

**PRISMA DE FORMAÇÃO CARIBENHA: A PRODUÇÃO SOCIAL DE UMA
CONSCIÊNCIA OPOSICIONAL EM C. L. R. JAMES E OLIVER C. COX**

Erik Wellington Barbosa Borda

São Carlos
2018

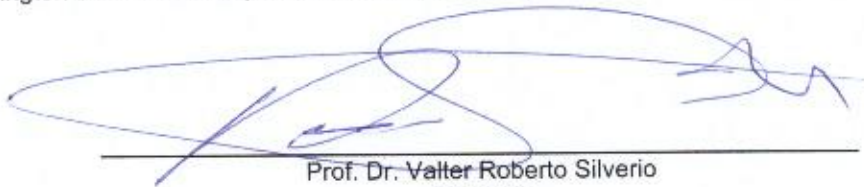


UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS

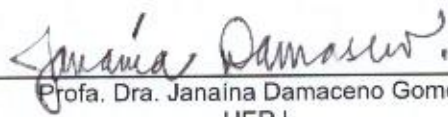
Centro de Educação e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Sociologia

Folha de Aprovação

Assinaturas dos membros da comissão examinadora que avaliou e aprovou a Defesa de Dissertação de Mestrado do candidato Erik Wellington Barbosa Borda, realizada em 16/03/2018:



Prof. Dr. Valter Roberto Silverio
UFSCar



Profa. Dra. Janaina Damaceno Gomes
UERJ



Prof. Dr. Mário Augusto Medeiros da Silva
UNICAMP



Profa. Dra. Priscila Martins Medeiros
UFSCar

Resumo: Este trabalho consiste no contraste entre as trajetórias iniciais de dois autores negros de Trinidad e Tobago, C. L. R. James e Oliver C. Cox. O período de início é marcado, na pesquisa, pelo nascimento dos autores em 1901 até a publicação de suas *Magnum opi*, 1938 para James e 1948 para Cox. O contraste foi realizado tendo por base um caminho aberto pelo teórico jamaicano Stuart Hall na discussão de sua trajetória, a saber, a ideia de prisma de formação caribenha. Argumenta-se, então, que a produção intelectual de autores afro-caribenhos pode ser lida no interstício entre uma fuga das dinâmicas de opressão inerentes a um lugar de não-humanidade, a zona de não-ser, e as lógicas de validação e os horizontes de possibilidades reservados aos intelectuais negros em diferentes contextos nacionais. As *Magnum opi* que marcam o recorte cronológico dessa investigação também denunciam essas dimensões através de deslocamentos teóricos que os autores realizaram ao diálogo forçado com as tradições intelectuais ocidentais universalistas que os formou.

Palavras-chave: Oliver Cox; C L R James; intelectuais negros; pensamento negro; Caribe; pensamento caribenho.

Abstract: This work consists in a contrast between the initial trajectories of two black authors of Trinidad and Tobago; C. L. R. James and Oliver C. Cox. The period of beginning is marked, in this research, from the birth of these authors until the publication of their magnum opi, 1938 for James and 1948 for Cox. The contrast was made having as its based a path opened by the Jamaican theorist Stuart Hall when he debated his trajectory, i.e., the idea of prism of Caribbean formation. It is argued, then, that the intellectual production of Afro-Caribbean authors may be read in the interstice between a flight from the dynamics of oppression inherent to a place of non-humanity, the zone of Nonbeing, and the validation logics and horizons of possibilities reserved to black intellectuals in different national contexts. The magnum opi that marks this research's chronological frame also denounces these dimensions through theoretical displacements that the authors have accomplished by a forced dialogue with Universalist Western intellectual traditions by which the authors they were formed.

Keywords: Oliver Cox; C L R James; Black intellectuals; Black thought; Caribbean; Caribbean thought.

Para Edna, João e Pedro

“Mas a liberdade e a igualdade que os negros aclamavam enquanto iam para a batalha tinham muito mais significado em suas bocas do que na dos franceses. E numa luta revolucionária isso vale mais do que muitos regimentos.” C. L. R. James, Os Jacobinos Negros

Agradecimentos

Primeiramente devo agradecer à CAPES pela bolsa concedida durante os dois anos de duração do processo investigativo. A pesquisa deve a muitos, tanto em sua origem quanto seu curso e finalização. Nos três momentos recebi contribuições inestimáveis, sem as quais o trabalho seria não só diferente, mas pior. Em sua concepção agradeço ao meu orientador de longa data, Valter Roberto Silvério, que me chamou a atenção para a urgência de se estudar o Caribe e sua produção, e após essa fase, levou a dissertação a sua linha de chegada. Não posso deixar de mencionar as conversas informais com diversos professores que chamaram minha atenção para pontos cegos de minha rota, e a modificaram substancialmente de curso. Desses professores destaco Lidiane Soares Rodrigues, Mário Augusto Medeiros da Silva e Priscila Martins Medeiros. A eles meu mais sincero agradecimento. Os membros do grupo de estudos Afrodiáspora e do NEAB – UFSCar devem ser mencionados também nesse sentido, por todas conversas e trocas, que há muito trouxeram não só contribuições intelectuais mas consciências política e humana. Destaco Dionísio, Dom, Dener, Karina, Hasani, Érica, Engel, Maiara, Patrícia e Ettore.

Agradeço a meus colegas e amigos do PPGS pelos comentários críticos e úteis ao meu trabalho e pelo apoio, dos quais destaco Lourdes Bordais e João Paulo Ferreira. Agradeço a meus velhos amigos por todas as conversas, suporte, e paciência com a qual lidavam com o sociólogo exaustivo de minha parte: João Paulo, Fernanda, André, Guilherme, Arthur e Eduardo – este que tantas vezes me recebeu em São Carlos quando precisava de um teto para alguma atividade. O mesmo vale para Gabriela, que durante 2016 me auxiliou em minhas pesquisas na biblioteca do IFCH, da UNICAMP, e Teófilo, que apesar de ocupado me recebeu de maneira solidária em sua casa em Paulínia.

Agradeço, por fim, a minha família. A meus pais que sempre apoiaram todos os aspectos da empreitada ingrata e pouco garantida da vida acadêmica em Sociologia, e a meu irmão, com quem me desculpo por todas

as vezes que interrompi seus afazeres para trabalhar em algum quesito desta dissertação.

Os deméritos do trabalho, evidentemente, são de minha inteira responsabilidade.

Sumário

Introdução	1
1. Da colonialidade do ser ao prisma de formação caribenha.....	9
1.1 Da colonialidade do ser.....	10
1.2 A zona de não-ser	15
1.2.1 Fanon e Hegel: a possibilidade do reconhecimento	17
1.2.2 Dos gritos da zona do não-ser: Fanon, a história e a política	21
1.2.3 Dos lamentos da zona de não-ser: Gilroy, a memória e a cultura.....	24
1.3 A fuga da zona de não-ser.....	30
1.4 O prisma e o pensamento negro	41
1.5 O prisma e o pensamento caribenho.....	52
1.6 Prisma de formação caribenha: entre o pensamento negro e o pensamento caribenho	57
2. C. L. R. James: uma janela para a zona de ser.....	61
2.1 Caliban e as regiões que César nunca conheceu	61
2.2 As massas jacobinas negras e os deslocamentos.....	92
2.2.1 Quatro deslocamentos.....	94
2.2.2 Creolização ou prisma?	107
3. Oliver C. Cox: o lugar para a crítica negra em um mundo branco.....	111
3.1 Os desprazeres do exílio	111
3.2 Caste, class and race: um prisma para a Sociologia Americana	136
4. Sociologia e dupla consciência: a produção social da fuga da zona de não-ser..	163
4.1 Trajetórias através de um prisma.....	163
4.2 Dois modelos	170
Bibliografia	185

Introdução

Em 1938, quando parte da Inglaterra para os Estados Unidos, C. L. R. James já tinha atrás de si uma carreira política e intelectual consolidada como um dos principais nomes do Socialismo Internacional e da luta pan-africana. Havia participado ativamente da construção do nascente campo literário de Trinidad e Tobago – à época colônia britânica –, escrito diversos contos e um romance. Na Inglaterra, publicou textos radicais acerca da revolução mundial e da questão colonial, incluindo uma meia dúzia de livros, dos quais se pode destacar sua obra mais conhecida; *Os Jacobinos Negros*. Também em 1938, do outro lado do Atlântico, outro trinitino, Oliver C. Cox, terminava seu doutorado em Sociologia pela Universidade de Chicago, acreditando que a vida acadêmica fosse uma atividade mais complacente com sua deficiência: havia contraído poliomielite em 1929 e forçado a passar o resto da vida em uma cadeira de rodas. Após terminar seu doutorado, Cox vê portas fechadas no *establishment* branco para a dedicação plena que queria à atividade acadêmica, e encontra trabalho na pequena faculdade negra de Wiley, no Texas, onde a carga de trabalho era alta e os salários baixos. Dez anos depois, após a publicação de artigos que, embora em periódicos importantes haviam sido largamente ignorados em seus argumentos, termina a obra que deveria consolidá-lo como um dos principais nomes da Sociologia afro-americana: *Caste, class and race*. No entanto, o livro deixa de ser impresso logo depois de esgotada a primeira impressão, um ano depois que saiu, em 1948, e tem o mesmo destino de seus artigos. Vistas em conjunto, as trajetórias e as obras de C. L. R. James e Oliver C. Cox podem ser apreciadas como duas modalidades de surgimento de consciências oposicionais radicais negras e caribenhas na vida intelectual da primeira metade do século XX, e dos lugares reservados a essas vozes. É a tal tema que se volta esta pesquisa.

Ambos os autores nasceram em 1901, na colônia insular britânica de Trinidad, no Caribe. Tal como em outras nações que experimentaram o colonialismo e a escravidão, a ilha carregava o peso de sua herança étnico-

racial diversa e, principalmente, desigual. De acordo com Daniel Segal (1991), a situação de contato racial na Trinidad pré-independência era caracterizada, em primeiro lugar, pela existência de alguns grupos tidos como puros, europeus, africanos e indianos, e por uma grande quantidade de mestiços oriundos das várias combinações possíveis dessas três raças¹. Segal aponta a centralidade que raça assumia em todas as dimensões da vida social trinitina, era um “*idioma que memorava passados particulares e conectava esses passados a grupos sociais contemporâneos*”² (SEGAL, 1991. p. 84), e enfatiza: “*as regras para a classificação de pessoas ‘mestiças’ eram formais e inequívocas.*”³ (SEGAL, 1991. p. 85) Entre as categorias para a classificação dos grupos emergentes do contato, devemos destacar a de “pessoas de cor” (*colored*). Da mistura entre brancos e negros teria aparecido não apenas uma população de cor, mas o “mito de origem” indicava uma classe média “de cor” que preencheria o hiato social entre as classes altas (brancas) e baixas (negras). Mas raça não operava aqui simplesmente como um espelho da economia política, ela a representava e a configurava, o que é algo bem diferente (SEGAL, 1991. p. 83). Isso significa que o status um pouco superior adquirido pelas classes médias de cor em Trinidad – que lhes permitia o acesso até mesmo a profissões de manutenção do regime colonial – estava longe de ser fixo, e a decadência real e simbólica era um espectro sempre presente na vida dessas famílias, a armadura contra ela era a respeitabilidade.

James e Cox nasceram em famílias desse estrato social, e foram impactados em grande medida por essas contradições. O pai de James era um professor, à época uma posição de alta estima social, uma vez que apenas o padre ou o ministro gozavam de status mais alto (BUHLE, 1988. p. 15). Sua mãe era uma mulher extremamente culta e leitora ávida, e segundo diz James, com frequência convidada para almoços por brancos da região, o

¹ De acordo com Segal (1991, p. 85), existiam cerca de 15 permutações possíveis no sistema de consideração racial em duas gerações de uniões entre as três principais raças de Trinidad.

² “*In sum, the idiom of ‘race’ memorialized particular pasts and connected those pasts to contemporary social groupings.*”

³ “*These rules for classifying ‘mixed’ persons were formal and unambiguous.*”

que na Trinidad colonial não era pouca coisa. No entanto, o jovem James devia ser protegido das cruas intrusões do mundo que poderiam ameaçar esse prestígio. A casa de sua família em Tunapuna – cidade onde nasceu e passou a infância – se situava muito próximo a um campo de críquete, e da janela James podia acompanhar as partidas. Um dos jogadores era um sujeito rude e iletrado, qualificado de “vagabundo” pelas tias de James, que arrastava seus tacos de lá pra cá em frente à casa, chamado Matthew Bondman. Bondman, cru e vulgar, personificava a ameaça à respeitabilidade das classes médias de cor em Trinidad. Mais de meio século depois James discutiria a figura de Bondman, que com um taco na mão era todo “graça e estilo”. O que parece demonstrar que o acesso à vida das classes populares tinha às vezes resultados inesperados nas trajetórias intelectuais.

A família de Oliver Cox era, em relação a de James, mais abastada. Tinha uma casa na capital, Port of Spain, e outra de verão em uma fazenda no centro da ilha. Seu pai era primeiramente capitão de uma escuna da receita, um navio de fiscalização do governo, e depois um agente de impostos do regime colonial. Herbert Hunter (1987) comenta que essas obrigações faziam do pai de Oliver Cox, William Cox, não tão atencioso com seus filhos como quisera, e embora fosse exigente com resultados – de novo o tema da respeitabilidade –, o gosto pelo estudo havia sido passado a seus filhos por ser irmão, Reginald Vidale, também professor e posteriormente diretor da Escola para meninos St. Thomas, onde Cox adquire sua formação primária.

As formas de ascensão ou manutenção do status social para as classes médias de cor, portanto, em grande medida dependiam de trunfos morais e culturais – incluídos nestes o “perigo” de enegrecer a raça –, e a situação política tinha seu papel nesse processo. Havia uma reserva das posições-chave do regime para a elite branca e colonial. O acesso à educação era regulado por meio de uma inflação artificial das taxas nas escolas secundárias de Trinidad, de modo que para famílias como as de Cox e James restava a disputa pelas poucas bolsas oferecidas a alguns jovens brilhantes da colônia. Se não se fosse bem sucedido nesses exames, não haveria alternativa educacional, pelo menos em Trinidad. Havia dois colégios que

ofereciam formação secundária, o St Mary's e o Queen's Royal College. Este oferecia apenas quatro bolsas para toda a ilha anualmente, e com a idade máxima para prestar o exame de 12 anos. James, em 1910, é aprovado em primeiro lugar e torna-se o mais jovem a conseguir uma das bolsas. Oliver Cox, apesar da pesada rotina estudos exigida por seu pai e da educação passada por seu tio, não consegue uma posição em nenhum deles. Isso explica em parte o porquê de ter deixado o Caribe muito antes de James.

Cox parte aos EUA em 1919, com 18 anos. Era tradição da família que os filhos estudassem nos Estados Unidos. Um de seus irmãos que haviam migrado anos antes morava em Chicago, e Cox passa a viver com ele. No ano seguinte, começa a preparar-se para o ingresso na Universidade, e como não havia cumprido o ensino secundário em seu Caribe natal, matricula-se no Central YMCA High School, que após terminar se gradua dois anos depois no Lewis Institute, em Economia e História. No mesmo ano ingressa na Northwestern University, onde adquire finalmente em 1929 o diploma em Direito que buscava quando deixou o Caribe. No entanto, contrai poliomielite e vê seus planos de vida frustrados. Politicamente, esse período inicial de Cox nos Estados Unidos não parece tê-lo afetado de maneira significativa, ao ponto de um dos principais comentadores de sua obra chamar esse período de sua “fase pré-política e pré-crítica” (MCAULEY, 2004).

Enquanto isso no Caribe, James experimenta a educação de elite do “pequeno Éden”, o Queen's Royal College, em um período central para as atividades posteriores do autor. Durante esse período ele começa já escrever artigos e contos para periódicos, e começava a mostrar germes de rebelião contra todo esse universo. Diferentemente de Cox, James manteve abertas algumas vias de acesso à vida as classes populares. Após graduar-se no QRC, James organiza grupos literários que aos poucos começam a conformar uma crítica cultural no Caribe colonial. Não menos importante, acompanha de perto as atividades políticas da Associação de Trabalhadores Trinitinos (TWA), escrevendo para o jornal do movimento e a biografia de seu líder, Arthur Cipriani.

É difícil falar de intelectuais afro-caribenhos sem falar na experiência do exílio. Gerações de pensadores, ativistas, poetas e escritores das antigas Índias Ocidentais se viram obrigados a deixar suas terras, muitas vezes para nunca mais regressar. Esses deslocamentos e a consciência decorrente parecem ter se refletido em suas obras e projetos. Para quem vinha da periferia colonial, era evidente que o Mundo era visto de outro modo, que os discursos que lhes eram oferecidos não tinham o mesmo significado, que eram decompostos e rearticulados em uma nova combinação para se adequar a uma realidade humana muito diferente. Era como se tudo passasse através de um prisma.

Cox opta por seguir a carreira acadêmica, acreditando que esta necessitasse de menos “jogo de pernas”. Conclui um mestrado em economia pela Universidade de Chicago e segue em um doutorado em Sociologia pela mesma instituição, do qual decorre uma tese na temática que perseguiria seu destino social: as relações raciais. Terminado, estava apto em termos de currículo para conseguir uma formação onde desejasse, mas consegue emprego apenas na pequena faculdade de Wiley, em Marshall, Texas. Desse período então, passou a escrever uma série de artigos críticos aos principais paradigmas interpretativos da Sociologia das relações raciais americanas que se fazia, que culminaram na obra de 1948 *Caste, class and race*. Esse livro implicou em sua marginalização do campo sociológico americano.

C. L. R. James parte para a Inglaterra em 1932 com o objetivo de seguir a carreira literária. Em pouco tempo, a literatura é extraída de si e substituída pela política. Participa ativamente das discussões do incipiente núcleo trotskyista do Partido Trabalhista britânico. Ao mesmo tempo, sensibiliza-se pelas causas anticoloniais e pan-africanas promulgadas por intelectuais que vinham de todas as partes do Império, e encontraram em Londres seu covil. O resultado do intercruzamento desses mundos produziu um dos grandes clássicos da historiografia marxista e de expressão intelectual da diáspora africana, *Os Jacobinos Negros*, que converteram James em uma personalidade importante do Socialismo internacional e um dos principais nomes da luta do Atlântico Negro.

A experiência da circulação internacional deixou marcas na maneira peculiar que cada autor desenvolveu sua consciência oposicional. Raça era um fato na primeira metade do século XX. Ainda poucas gerações após o fim da escravidão, os sujeitos racializados como negros eram construídos no lugar da não humanidade, que tempos depois o martiniquenho Frantz Fanon chamaria de “zona de não-ser”, um lugar estéril e árido, mas paradoxalmente onde um autêntico ressurgimento pode acontecer. A construção da subjetividade de alguém nesse lugar pode gerar respostas psicológicas distintas, desde a aceitação, ou o caso que aqui nos interessa, de negação dessa construção e tentativa de fuga suas perversões, ainda que fugas culturais e simbólicas. Utilizamos nesta pesquisa o termo de consciência oposicional elaborado por uma Sociologia dos movimentos sociais, que coloca em questão o porquê de seres humanos sacrificarem suas vidas pelo grupo (MANSBRIDGE, 2001).

As trajetórias de James e Cox revelam duas dessas aproximações. O primeiro na esfera dos círculos trotskistas e do movimento pan-africanista na Inglaterra, o segundo na Sociologia Americana da primeira metade do século XX. O começo de suas trajetórias, compreendido nesta pesquisa até o momento em que cada um escreve sua Magnum Opus – 1948, para Cox, e 1938, para James – revela os impactos que diferentes dimensões institucionais e acesso desigual a redes intelectuais tiveram sobre a produção de cada um deles.

No primeiro capítulo é realizado um balanço acerca da discussão da zona de não-ser fanoniana. Esse espaço ontológico é apresentado por Fanon como um no qual o sujeito negro fica preso em uma objetividade esmagadora, que nega sua subjetividade. Não obstante, um ressurgimento do humano apenas pode surgir daí. Nesse sentido, voltar-nos-emos também a mostrar que saídas epistemológicas dessa condição, fugas intelectuais, operaram na produção de autores negros na diáspora. Apesar da negação de sua subjetividade, os autores nunca pararam de refletir sobre suas condições, e buscaram escapar delas em pensamento e dismantelar os mecanismos intelectuais da opressão. Essa prática implicava um processo

duplo, no sentido de que eram intelectuais dotados de um conhecimento profundo dos discursos universalizantes europeus, e que, no entanto, esses mesmos discursos lhes negavam a possibilidade de serem humanos. Tem-se aí o surgimento de uma consciência oposicional que clama a urgência de uma desconstrução ou deslocamento das categorias desses discursos em vistas de uma cobertura de suas experiências. Por fim, nesse capítulo argumentamos que a ideia de prisma de formação caribenha, apresentada por Stuart Hall, esboça o caráter geral de umas dessas fugas da zona de não-ser, que pode ser apreciada em diferentes modalidades nas obras de C. L. R. James e Oliver C. Cox.

Essa consciência oposicional, entretanto, não emerge fora de processos e experiências sociais específicas. Os segundo e terceiro capítulos se voltarão à apresentação da trajetória inicial dos autores. C. L. R. James é objeto do segundo capítulo, no qual buscamos mostrar que o autor teve uma inserção particular no cenário político e intelectual da Inglaterra, onde sua formação caribenha se articulou bem aos propósitos desses movimentos. Isso permitiu a James uma leitura particular da história do Caribe e de interpretação da questão racial dentro do marxismo. Esse esforço aparece no livro sobre a Revolução Haitiana *Os Jacobinos Negros*, discutido na segunda parte desse capítulo em vistas dos deslocamentos que o autor trouxe às discussões eurocentradas, em 1938.

O terceiro capítulo, *Oliver C. Cox: o lugar para a crítica negra em um mundo branco*, realizará o mesmo exercício com Oliver C. Cox. Nascido e criado em condições similares a de James, por alguns infortúnios tem uma trajetória que segue um rumo muito diferente. Cox teve acesso às melhores mentes da Sociologia americana de sua época, mas isso não lhe garantiu o lugar que esperava. Nos Estados Unidos, a gramática de racialização lhe reservou um lugar particular no mundo acadêmico, lugar esse que o autor negou e atacou em um ato que lhe condenou ao esquecimento e marginalização. Na segunda parte do terceiro capítulo discutiremos esse ataque, que se concentra em seu livro *Caste, class and race*, de 1948.

No quarto e último capítulo contrastaremos as duas trajetórias em vistas de destacar as forças sociais distintas que trabalharam em Cox e James, e as reações dos autores a essas forças. Do mesmo modo que os autores deslocaram os discursos com que dialogavam, utilizaremos as categorias de prisma e de dupla consciência debatidas no primeiro capítulo em vistas de propor uma Sociologia desses intelectuais afro-caribenhos que leve em conta tanto os aspectos formais de suas circulações por espaços sociais quanto o argumento desenvolvido por perspectivas afrodiaspóricas do lugar da não-humanidade. Esperamos assim escapar da lógica mais corrente que encararia a questão racial como um estigma, uma ferida interacional que afeta a inserção dos autores. Suas obras são ao mesmo tempo uma negociação com as tarefas mais urgentes de sobrevivência e ascensão em espaços de poder e uma fuga da zona de não-ser.

1. Da colonialidade do ser ao prisma de formação caribenha

Quando Stuart Hall apresentou, em 2007⁴, a ideia do prisma de formação caribenha, tinha em mente sua própria trajetória. Para Hall, sua visão da Inglaterra, de processos sociais “tipicamente britânicos”, sempre foi feita de outro lugar, que nomeia com a metáfora do prisma. Parece-me uma metáfora oportuna por uma série de razões que serão discutidas a seguir. A mais evidente, é a escolha do objeto prisma para simbolizar seu ponto de vantagem. O prisma decompõe a luz, revela que algo tomado por nós como garantido é na verdade uma articulação de elementos, no caso, de cores. A história da Inglaterra, por exemplo, é indissociável de sua história colonial. O chá é uma metonímia da identidade inglesa, mas sequer uma única planta de chá crescia na Inglaterra, tampouco o açúcar que acompanhava essa bebida (HALL, 2010). Para uma análise do social, o prisma marca esse *deslocamento* ou *fuga* de perspectivas, que na maior parte das vezes esteve ligada ao deslocamento físico dos autores sujeitos a suas manifestações – assim, não é uma exclusividade de Hall. C. L. R James e Oliver C. Cox, objetos mais gerais da pesquisa, assim como Paul Gilroy, o próprio Stuart Hall, Frantz Fanon, Sylvia Wynter, Marcus Garvey, Eric Williams e muitos outros, tiveram uma experiência no exterior, geralmente nos centros coloniais, que marca suas trajetórias de maneira radical.

Apesar de proposto por Hall, não se encontra em sua obra um desenvolvimento da noção de prisma. Neste capítulo seguimos a pista que ele deixou. O prisma aparecerá, antes de tudo, como um conceito descritivo para dar conta do que há de comum na multiplicidade de abordagens de intelectuais afro-caribenhos. Argumenta-se que ele pode ser visto como uma das formas de fuga da zona de não-ser, tal como este conceito tem sido desenvolvido por autores decoloniais a partir das reflexões de Fanon. Afirmar isso significa colocar, no princípio desta exposição, o conceito de colonialidade.

⁴ HALL, S. Epilogue: through the prism of an intellectual life. In: *Culture, politics, race and diaspora*. Kingston: Ian Randle Publishers, 2007.

1.1 Da colonialidade do ser

Em 12 de outubro de 1492, Cristóvão Colombo desembarca não em qualquer lugar, mas em uma ilha do Caribe. O continente, que mais tarde passaria a se chamar América, foi tomado como o espaço do novo, e esteve na raiz do olhar que se lança ao futuro tão caro ao pensamento ocidental desde então. Não é por acaso que interpretações recentes das Ciências Humanas têm identificado aí o surgimento da modernidade, muito antes que a autoconsciência europeia sistematizasse seu horizonte filosófico a partir do século XVIII com o iluminismo – de onde partem muitas das interpretações acerca da modernidade. O argentino Walter Mignolo (2007) é um dos proponentes dessa perspectiva, identificada como “modernidade/colonialidade”. Segundo o autor, toda a linguagem e geografia políticas europeias são radicalmente modificadas a partir das viagens de Colombo, e passam então a colocar a Europa no centro do mundo. Nesse sentido, e aí jaz o significado da alcunha “modernidade/colonialidade”, aquilo que é tão caro e aparentemente específico a uma parte limitada do mundo, a Europa, é impensável e inexplicável sem uma atenção a suas margens, e principalmente, às formas políticas, sociais, econômicas e culturais de dominação que as moldaram, a colonialidade.

Por motivos de clareza, é conveniente considerar a “modernidade/colonialidade” como duas caras de uma mesma moeda, e não como duas formas de pensamento separadas: não se pode ser moderno sem ser colonial, e se alguém está no extremo colonial do espectro, deve negociar com a modernidade, pois é impossível ignorá-la.⁵ (MIGNOLO, 2007. p. 32)

⁵ “Por mor de claridad, es conveniente considerar la «modernidad/colonialidad» como dos caras de una misma moneda y no como dos formas de pensamiento separados: no se puede ser moderno sin ser colonial, y si uno se encuentra en el extremo colonial del espectro, debe negociar con la modernidad, pues es imposible pasarla por alto.”

Note-se que essa perspectiva, levada à cabo majoritariamente por intelectuais latino-americanos, opta por trabalhar com uma ideia de colonialidade, e não colonialismo. Longe de mero neologismo, busca-se enfatizar mais a forma do que o processo historicamente concreto, do mesmo modo que o conceito de modernidade fora abstraído de seus eventos históricos formativos e transformado em uma categoria interpretativa daquilo que seria uma configuração histórica específica⁶ – não sem consequências epistemológicas graves, diga-se de passagem.

“Colonialidade” é um termo muito menos frequente que “modernidade”, e muitos tendem a confundi-lo com “colonialismo”, ainda que, claro, os dois conceitos estão relacionados. “Colonialismo” se refere a períodos históricos específicos e a lugares de domínio imperial (espanhol, holandês, britânico e, desde o início do século XX, estadunidense); “colonialidade”, por outro lado, denota a estrutura lógica do domínio colonial que subjaz no controle espanhol, holandês, britânico e estadunidense da economia e da política do Atlântico, de onde se estende a quase todo o mundo.⁷ (MIGNOLO, 2007. pp. 32-33)

A colonialidade para esses autores é multidimensional, é uma matriz que organiza hierarquicamente diferentes tipos de relações entre os europeus e seus outros. É nessa multidimensionalidade que reside a riqueza analítica do conceito, uma vez que é possível trazer à tona diversos

⁶ Sibylle Fischer nos lembra, com base nos comentários do antropólogo Renato Rosaldo ao livro de Néstor García Canclini *Culturas Híbridas* (2013), que a abstração do conceito de modernidade de seus eventos históricos concretos formativos e sua posterior transformação em uma categoria analítica serviu como forma de ocultamento e não-reconhecimento de seu lado subalterno. Como exemplo, a autora traz não apenas as considerações clássicas de Weber, mas também as mais contemporâneas de autores como Giddens (1991) – sobre as dimensões institucionais da modernidade. Para a Rosaldo, os usos do termo modernidade mais refletem “*the social milieu and biases of metropolitan intellectuals than that of subaltern realities*” (ROSALDO apud FISCHER, 2004. p. 20)

⁷ “«Colonialidad» es un término mucho menos frecuente que «modernidad», y muchos tienden a confundirlo con «colonialismo», aunque, claro está, los dos conceptos están relacionados. «Colonialismo» se refiere a períodos históricos específicos y a lugares de dominio imperial (español, holandés, británico y, desde principios del siglo XX, estadounidense); «colonialidad», en cambio, denota la estructura lógica del dominio colonial que subyace en el control español, holandés, británico y estadounidense de la economía y la política del Atlántico, desde donde se extiende a casi todo el mundo.”

processos sociais. Anibal Quijano, por exemplo, enfatiza em seus trabalhos a colonialidade do poder, que identifica como

um dos elementos constitutivos e específicos do padrão mundial de poder capitalista. Sustenta-se na imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo como pedra angular do referido padrão de poder e opera em cada um dos planos, meios e dimensões, materiais e subjetivos, da existência social cotidiana e da escala societal. Origina-se e mundializa-se a partir de América (QUIJANO, 2010. p. 84)

Em suma, colonialidade se trata de uma matriz de poder que transcende o fenômeno histórico do(s) colonialismo(s), e que persiste depois de decretado oficialmente seu final.

Os trabalhos iniciais de Quijano na temática deram abertura para reflexões que tentaram alargar o conceito de colonialidade para abranger outras áreas da vida social. Como resultado dessas reflexões, pode-se destacar a coletânea organizada por Edgardo Landier e publicada em 2000, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales* (2011), cujo título já indica a empreitada de verificação de formas pelas quais a matriz de poder (colonialidade) conformou modelos de produção intelectual, principalmente na América Latina. A tradição de refletir sobre as coerções externas e limitantes a um trabalho intelectual autônomo são antigas no subcontinente. A fim de ilustração, podemos invocar os trabalhos de Guamán Poma de Ayala, um cronista indígena do século XVII recuperado por Mignolo em *La idea de América Latina*, que em seus escritos enfatizava as qualidades do que seria um “bom governo” no continente, como este deveria articular tradições culturais europeias e andinas adaptadas às condições locais. Também na virada do XIX ao XX, Manuel Bonfim, no Brasil, publica uma obra com o título sintomático de *América Latina: males de origem*, no qual critica o que identifica como “*parasitismo intelectual*”, a

apropriação irresponsável e inconsequente de ideias europeias em detrimento de uma reflexão de suas condições de recepção. Em meados do século XX, o colombiano Orlando Fals Borda apresenta o conceito de colonialismo intelectual para apreender esse processo; a colonialidade do saber.

Chegando ao que nos interessa, outra colonialidade a que foi dedicada uma reflexão é a do ser. Nelson Maldonado-Torres (2007) afirma que provavelmente havia escutado a ideia pela primeira vez em uma fala oferecida por Mignolo em 2000, no Boston College. Sem embargo, Maldonado-Torres parece ter sido o primeiro a ver a necessidade de sistematizar a dimensão ontológica dentro do esquema proposto pelo grupo Modernidade/Colonialidade. Em seu trabalho de 2007, *Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto*, o autor aponta que “o surgimento do conceito ‘colonialidade do ser’ responde, pois, à necessidade de esclarecer a pergunta acerca dos efeitos da colonialidade sobre a experiência vivida.”⁸ (MALDONADO-TORRES, 2007. p. 130) A essa altura, os debates em torno das colonialidades do poder e do saber já se encontravam desenvolvidos.

A ideia era que, se além da colonialidade do poder existia também a colonialidade do saber, então poderia bem haver uma colonialidade específica do ser. E, se a colonialidade do poder se refere à inter-relação entre formas modernas de exploração e dominação, e a colonialidade do saber tem a ver com o papel da epistemologia e as tarefas gerais da produção de conhecimento na reprodução de regimes de pensamento coloniais, a colonialidade do ser se refere, então, à experiência vivida da colonização e seu impacto na linguagem.⁹ (MALDONADO-TORRES, 2007. pp. 129-130)

⁸ “El surgimiento del concepto “colonialidad del ser” responde, pues, a la necesidad de aclarar la pregunta sobre los efectos de la colonialidad en la experiencia vivida”

⁹ “La idea era que si en adición a la colonialidad del poder también existía la colonialidad del saber, entonces, muy bien podría haber una colonialidad específica del ser. Y, si la colonialidad del poder se refiere a la interrelación entre formas modernas de explotación y dominación, y la colonialidad del saber tiene que ver con el rol de la epistemología y las tareas generales de la producción del conocimiento en la reproducción de

Luciana Ballestrin, em uma nota de seu artigo (2013) de balanço da produção do grupo modernidade/colonialidade, não deixou de notar que em relação às colonialidades do poder e do saber, a colonialidade do ser não foi tão desenvolvida¹⁰. Parece que em contraste com as reflexões acerca do poder e do saber, a dimensão ontológica não recebeu na América Latina a mesma atenção. Intrigante aqui está o fato, reiterado no artigo de Ballestrin, que essa dimensão fora mais desenvolvida pelos rivais simbólicos dos decoloniais, os pós-coloniais, e que estes, assim como Maldonado-Torres, o fizeram ancorando suas reflexões em intelectuais do Caribe¹¹, como Frantz Fanon.

Frantz Fanon é mobilizado por essa vertente devido em grande parte a sua ênfase sobre a questão da existência do sujeito negro. Nascido em 1925, na colônia insular francesa da Martinica, Fanon cresceu acreditando ser francês. “*Nossos pais os gauleses*”¹², repetiam ele e seus colegas na escola. No entanto, quando parte para estudar na França percebe a impossibilidade lógica imposta pelo colonialismo. Certo dia, uma criança branca caminhando com sua mãe, ao lançar sobre ele seu olhar fixador, revela a verdade sobre si: “*Olhe o preto!... Mamãe, um preto!... Cale a boca, menino, ele vai se aborrecer! Não ligue, monsieur, ele não sabe que o senhor é tão civilizado quanto nós*” (FANON, 2008. p. 106). Fanon percebe-se então um homem negro preso em uma máscara branca, e apenas dentro da qual tem

regímenes de pensamiento coloniales, la colonialidad del ser se refiere, entonces, a la experiencia vivida de la colonización y su impacto en el lenguaje.”

¹⁰ “A Colonialidade do Poder e do Saber ganhou várias elaborações do grupo, enquanto que a Colonialidade do Ser, primeiramente pensada por Mignolo e posteriormente desenvolvida por Maldonado-Torres, não foi recebida com entusiasmo” (BALLESTRIN, 2013. p. 100)

¹¹ Entre os autores caribenhos citados por Maldonado-Torres no ensaio estão Anthony Bogues, Aimé Césaire, Frantz Fanon, Lewis Gordon, Paget Henry e Sylvia Wynter.

¹² “Nas Antilhas, o jovem negro que, na escola, não para de repetir ‘nossos pais, os gauleses’, identifica-se com o explorador, com o civilizador, com o branco que traz a verdade aos selvagens, uma verdade toda branca.” (FANON, 2008. p. 132)

possibilidade de existir. “*Lancei sobre mim um olhar objetivo, descobri minha negridão, minhas características étnicas*” (FANON, 2008. p. 105).

A partir de então, Fanon se joga ao processo de investigar e discutir, entre um dos temas, o da possibilidade de uma ontologia em uma sociedade colonizada, ou melhor, impossibilidade. “*Qualquer ontologia torna-se irrealizável em uma sociedade colonizada e civilizada.*” (FANON, 2008. p. 103) A relação entre o sujeito negro e o mundo é mediada por um véu, a linha divisória do humano. Os que se encontram acima da linha estão na zona do ser, na origem do mundo, e têm para com este uma relação de “apropriação efetiva” (FANON, 2008. p. 117), são sujeitos em meio a outros sujeitos. Por outro lado, aqueles que se encontram abaixo dela estão na *zona de não-ser*, são “*objetos em meio a outros objetos*” (FANON, 2008. p. 103).

1.2 A zona de não-ser

Na seção anterior foi dito que os decoloniais veem a modernidade intimamente vinculada a seu lado sombrio, a colonialidade. É uma assertiva com a qual Fanon provavelmente concordaria, afinal, o autor coloca sempre de maneira associada “civilização” e “colonização” em seus escritos. Matthieu Renault recorda que a crítica fanoniana da colonização começa como uma crítica da civilização (RENAULT, 2011. p. 33) Essa crítica, por sua vez, repousa em um projeto análogo ao decolonial.

Em muitos aspectos, *Pele negra, máscaras brancas* pode ser interpretado como uma reescrita de *O mal-estar na civilização*, de Freud, desde um ponto de vista anticolonial. Não se trata em nada de uma simples repetição, mas já de um *deslocamento*. Pois enquanto Freud enfatizava antes de tudo a formação do “superego coletivo”, ou seja, a introjeção da autoridade e das proibições *no seio* da civilização, Fanon afirma que o mecanismo civilizador essencial é a *projeção* sistemática pelo homem branco de sua parte maldita (“animal”) – em uma linguagem junguiana, de sua “sombra” – sobre um *fora* da civilização, erigido e definido em virtude

mesmo da repetição dessas atribuições, como o não civilizado.¹³ (RENAULT, 2011. p. 34)

Ou seja, para que a própria existência de um homem branco civilizado pudesse ocorrer, na direção oposta a não-existência de um homem negro colonizado devia ser contraposta. O civilizado deve ser distinguido do selvagem. Há aqui uma cisão ontológica fundamental criada no e pelo colonialismo.

Em vistas disso, Fanon define a zona de não-ser. Ele afirma que “*existem dois campos: o branco e o negro. [...] O branco está fechado na sua brancura. O negro na sua negrura.*” (FANON, 2008. pp. 26-27) Um deles é um “*SIM vibrando com as harmonias cósmicas*”, é um homem, o outro, o negro, “*não é um homem*” (FANON, 2008. p. 26) A linha do humano divide os dois campos. “*Há uma zona de não-ser, uma região extraordinariamente estéril e árida, uma rampa essencialmente despojada, onde um autêntico ressurgimento pode acontecer.*” (FANON, 2008. p. 26) Em *Os condenados da terra*, escrito quase uma década depois, Fanon retorna ao mesmo problema:

A zona habitada pelos colonizados não é complementar à zona habitada pelos colonos. Essas duas zonas se opõem, mas não a serviço de uma unidade superior. Regidas por uma lógica puramente aristotélica, elas obedecem ao princípio de exclusão recíproca: não há conciliação possível, um dos termos é demais. (FANON, 2005. p. 55)

¹³ “à bien des égards, **Peau noire, masques blancs** peut être interprété comme une réécriture du **Malaise dans la civilisation** de Freud d’un point de vue anticolonial. Il ne s’agit en rien d’une simple répétition, mais déjà d’un déplacement. Car tandis que Freud mettait avant tout l’accent sur la formation du <<surmoi collectif>>, c’est-à-dire sur l’introjection de l’autorité et des interdites **au sein** de la civilisation, Fanon affirme que le mécanisme civilisateur essentiel est la **projection** systématique par l’homme blanc de sa part maudite (<<animale>>) – dans un langage jungien, de son <<ombre>> – sur un **dehors** de la civilisation érigé et défini, en vertu de la répétition même de ces attributions, comme le non civilisé. »

Nesse quesito é possível observar mais claramente um dos principais diálogos inconclusos de Fanon. Para Stuart Hall (1996), o projeto fanoniano é dotado de uma coerência interna sustentada pelo que ele define como os três diálogos inconclusos do autor, aos quais ele sempre retorna. O primeiro é com a psiquiatria francesa, o segundo, com Hegel (através de Sartre) e o terceiro com o movimento da Negritude. No parágrafo anterior, temos o segundo diálogo. Fanon percorre a mesma trilha que abriu em *Pele negra, máscaras brancas*, aquela da irrealização de qualquer ontologia em uma sociedade colonizada. As zonas de ser e de não-ser não são complementares, não há superação (*Aufhebung*) possível. Uma delas deve ser eliminada. Vale sublinhar um aparente paradoxo implícito na primeira citação a respeito da zona de não-ser na obra de Fanon. Como é possível que a zona de não-ser, “*uma região extraordinariamente estéril e árida*”, possa originar “*um autêntico ressurgimento*”? Para responder a essa questão é necessário aprofundar-se brevemente na discussão de Fanon com Hegel, e não por fins escolásticos. Afinal, não se trata apenas de uma questão de forma – a quantidade de pensadores do Atlântico Negro que se sentiu forçada a estabelecer engajamentos críticos com a obra desse filósofo (GILROY, 2012) –, mas principalmente de conteúdo, pois o que se coloca muitas vezes no centro da discussão é o *lugar da agência do escravo*, tema central para as discussões do restante desta pesquisa.

1.2.1 Fanon e Hegel: a possibilidade do reconhecimento

A filosofia ocidental, durante muito tempo, colocou o “eu” como filosofia primeira. O “penso, logo existo” de Descartes – embora tenha inaugurado uma tradição de estudos mais voltados ao primeiro verbo, o pensar, do que o segundo, existir (MALDONADO-TORRES, 2007) – fundava um tipo de reflexão que trazia no seu centro a subjetividade como ponto de partida da reflexão, que posteriormente, na tradição fenomenológica, apareceria como a *ontologia como filosofia primeira*. É nesse ânimo que Hegel tenta romper com o projeto do idealismo alemão, tal como havia chegado até

ele¹⁴. Para Hegel, o projeto crítico de Kant não havia caminhado longe o suficiente na medida em que preservava intacta uma antiga dualidade: a do sujeito e do objeto. Nesse sentido, Kant fez um bom trabalho em nos chamar a atenção para as categorias a priori que regem nossa percepção dos fenômenos no mundo, entretanto, uma filosofia verdadeiramente racional apenas poderia surgir se as determinações do sujeito e as determinações do objeto fossem as mesmas. Para a fenomenologia, não existe simplesmente consciência, pois a consciência é sempre consciência de alguma coisa, tampouco simplesmente objeto, pois o objeto apenas aparece para uma consciência que o percebe.

Nessa perspectiva, o sujeito aparece como autoconsciência, mas para Hegel, a autoconsciência pressupõe que esta apenas assim o seja para outra autoconsciência. “*A autoconsciência é em e para-si enquanto e porque é em-si e para-si para outra autoconsciência; ou seja, apenas é enquanto é reconhecida.*”¹⁵ (HEGEL, 1966. p. 113) Aqui chegamos ao momento do “ser para-o-outro” no qual essas duas autoconsciências se encontram, que em *A Fenomenologia do Espírito*, é apresentado pelo seu enfrentamento; a dialética do senhor e do escravo. O núcleo da crítica de Fanon a Hegel repousa em tal momento.

As duas autoconsciências se encontram, ambas desejosas de serem reconhecidas pela outra. Esse reconhecimento ocorre através de uma luta, pois ambas as consciências “*devem elevar a certeza de si mesma do ser para-si à verdade na outra e em si mesma.*”¹⁶ (HEGEL, 1966. p. 116) No processo, contudo, uma dessas consciências está disposta a perder a própria vida pelo reconhecimento, enquanto a outra prefere não arriscar a segurança de sua própria autoconsciência imediata em pró do reconhecimento por parte de

¹⁴ Considera-se a obra deste pensador o fim desse movimento intelectual (DUDLEY, 2013)

¹⁵ “*La autoconciencia es en y para sí en cuanto que y porque es en sí y para sí para otra autoconciencia; es decir, sólo es en cuanto se la reconoce.*”

¹⁶ “*Por consiguiente, el comportamiento de las dos autoconciencias se halla determinado de tal modo que se comprueban por sí mismas y la una a la otra mediante la lucha a vida o muerte. Y deben entablar esta lucha, pues deben elevar la certeza de sí misma de ser para sí a la verdad en la otra y en ella misma.*”

sua antagonista. É necessário enfatizar que, em um primeiro momento, *ambas as consciências são simultaneamente sujeito e objeto*. Decorre daí que a consciência que se arriscou se torna senhor, é ao mesmo tempo em-si e para-si, pois tem uma consciência a ela dependente que sustenta essa ontologia. A outra consciência, a derrotada da luta, é apenas em-si, uma vez que não consegue realizar sua liberdade e fica presa em sua objetividade, sua “coisidão”, dependente do senhor, ela se torna escrava. Uma se torna sujeito e a outra objeto.

Judith Rollins dedicou um artigo às diferentes maneiras como a questão da emancipação do escravo foi apreendida na história do pensamento. O interessante desse texto é a escolha dos autores; para além de Hegel e Nietzsche, a autora seleciona Fanon. Comparando Hegel com Fanon a respeito do tema, a autora afirma:

Fanon também vê a pessoa colonizada como uma coisa, mas sua explicação do processo dela/dele se tornar uma coisa é um tanto diferente de Hegel. A pessoa colonizada é uma coisa aos olhos do conquistador e, durante o período de colonização, ela aceitava, em alguma medida, a visão do colonizador sobre si. Mas Fanon vê tais conceptualizações como veria Marx: “as ideias da classe dominante são em toda época as ideias dominantes, ou seja, a classe que domina a força material da sociedade domina ao mesmo tempo sua força intelectual”¹⁷ (ROLLINS, 2007. p. 168)

Rollins é bem afortunada ao enfatizar o papel que a dimensão material e social tem na abordagem fanoniana da consciência. Para Françoise Vergès (1996), tal abordagem pode bem ser vista como uma “*Psicologia*” que é, na

¹⁷ “*Fanon, too, sees the colonized person as a thing, but his explanation of the process of her/his becoming a thing is somewhat different from Hegel’s. The colonized person was a thing in the eyes of the conqueror and, during the period of colonization, accepted, to some degree, the colonizer’s view of him/herself. But Fanon views such conceptualizations as would Marx: ‘The ideas of the ruling class are in every epoch the ruling ideas, i.e., the class which is the ruling material force of society, is at the same time its ruling intellectual force’*”

verdade, uma “*Sociologia das desordens mentais*”, aí onde, na visão desta autora, “*para Fanon há uma continuidade entre a liberdade individual e a política.*”¹⁸ (VERGÈS, 1996. p. 49) No debate com Hegel que estamos a tangenciar, a abordagem traz implicações importantes ao modo particular como Fanon interpretou a *emancipação do colonizado*. Parece que essa questão levanta na problemática fanoniana algo ainda mais central, e que antecede a maneira como ele interpretará a saída do colonizado de sua condição.

Embora Rollins não reflita acerca disso em seu texto, o papel da coisidão do colonizado tem um tom muito diferente de Hegel na obra de Fanon; é um pressuposto. Rollins afirma que o colonizador vê o colonizado como uma coisa. O que ela não destaca, contudo, é que esse processo precede (e impede) qualquer tipo de ontologia ao fixar pelo exterior um lugar de objeto para a subjetividade. Lembremos o argumento a respeito da zona de não-ser na seção anterior. Fanon diz que chegou ao mundo como um “primeiro”¹⁹, um cogito, ponto de partida de projeção de um espírito: “*Cheguei ao mundo pretendendo descobrir um sentido nas coisas, minha alma cheia do desejo de estar na origem do mundo, e eis que me descubro objeto em meio a outros objetos*” (FANON, 2008. p. 106.) Ainda que exista “*o momento de ser para-o-outro, de que fala Hegel [...], qualquer ontologia se torna irrealizável em uma sociedade colonizada e civilizada.*” (FANON, 2008. p. 106) O encontro e enfrentamento das autoconsciências de que fala Hegel é um encontro entre primeiros, o que temos aqui, devido ao processo sócio-político do colonialismo – e por que não colonialidade? – é um encontro entre primeiros e últimos, já de antemão.

De acordo com Fanon: “*Só há complexo de inferioridade após um duplo processo:*

¹⁸ “*To Fanon, there is a continuity between individual and political freedom.*”

¹⁹ A expressão e sua utilização no título deste trabalho faz alusão ao trecho do livro *Os condenados da Terra*, de Fanon: “*Na descolonização, há pois exigência de um questionamento integral da situação colonial. Se quisermos descrevê-la com precisão, sua definição pode caber na frase bem conhecida: ‘Os últimos serão os primeiros’. A descolonização é a verificação dessa frase.*” (FANON, 2005. p. 53. Grifo nosso)

- inicialmente econômico;
- em seguida pela interiorização, ou melhor, pela epidermização dessa inferioridade” (FANON, 2008. id. ibid. p. 28)

Em outras palavras, o colonialismo e a escravidão enquanto processos histórico-sociais fixam corpos desde seu exterior, *inserem uma interrupção no processo do humano, estabelecendo uma linha que divide a zona do ser, pertencente à pessoa branca, da zona de não-ser, a qual está preso a pessoa negra*. Desse modo, o contato entre as autoconsciências negras e brancas já é marcado por uma ferida ontológica original. Apenas uma dessas autoconsciências existe, a outra existe apenas diante da outra. “*Não há luta aberta entre o branco e o negro. Um dia o senhor branco reconheceu sem luta o preto escravo. Mas o antigo escravo quer fazer-se reconhecer* (grifo nosso). *Há, na base da dialética hegeliana, uma reciprocidade absoluta que precisa ser colocada em evidência.*” (FANON, 2008. p. 180) Mas a luta deve acontecer.

1.2.2 Dos gritos da zona do não-ser: Fanon, a história e a política

Lembremos como chegamos até aqui. A zona de não-ser é uma região estéril, entretanto, algo lá se move, algo quer se fazer reconhecer. Hegel situa a luta no princípio do processo que transformou um em escravo e outro em senhor. Fanon, por outro lado, situa a luta em sua resolução, uma vez que “*a zona habitada pelos colonizados não é complementar à zona habitada pelos colonos. Essas duas zonas se opõem, mas não a serviço de uma unidade superior.*” Uma delas deve ser destruída.

O texto de Rollins centra sua reflexão sobre esse aspecto, a saída do escravo (ou do colonizado) de sua condição de servidão. De acordo com a autora, “*Hegel, Nietzsche e Fanon concordam, pois, que o escravo vai adquirir sua liberação*”²⁰ (ROLLINS, 2007. op. cit. p. 175). No entanto, qual o formato

²⁰ “Hegel, Nietzsche and Fanon agree, then, that the enslaved will achieve their liberation;”

pelo qual se dará essa emancipação é algo intimamente atado à interpretação que cada autor deu ao processo que uniu senhor e escravo. Para Hegel, os últimos serão os primeiros através do trabalho. Para Fanon, Rollins nos lembra, será pela luta, contudo uma luta que, insiste, não é o começo, tampouco o motivo, que criou a situação de dependência do colonizado ao colonizador, mas sim uma luta que é sua resolução, o fim do processo.

Voltemos a Hegel. Ele afirmou que, como resultado do enfrentamento das duas autoconsciências, uma delas se tornou dependente da outra. A consciência dominante retirava a certeza de si mesma, e portanto podia exercer sua liberdade, do fato de ser reconhecida pela outra, o escravo. Este, por sua vez, foi obrigado a servir ao senhor, trabalhar para ele e satisfazer seus desejos. A relação que o escravo tem com si próprio é uma relação de medo, uma relação mediada por sua dependência do senhor. Parafraseando Du Bois (1999), o escravo se vê pelos olhos de outro. Por sua vez, o senhor tem sua relação com o mundo e as coisas mediada pelo escravo, afinal é ele quem lhe serve, quem produz seus bens e atende suas necessidades. Ambos são dependentes um do outro de alguma maneira, o senhor porque precisa do escravo para ser reconhecido enquanto senhor e ter suas necessidades atendidas e o escravo porque... Eis um momento fundamental da dialética. Trabalhando para o senhor, servindo-o, o escravo começa a perceber que a relação que ele tem com o mundo é imediata, ele transforma coisas que passam a existir independentemente dele. Ao mesmo tempo, o senhor percebe que o escravo, na condição de um objeto, não é suficiente para lhe garantir a certeza de seu reconhecimento, uma vez que essa certeza só pode ser acessada por uma outra autoconsciência.

A verdade da consciência independente é, portanto, a consciência servil. É certo que esta começa aparecendo fora de si, e não como a verdade da autoconsciência. Mas, assim como a dominação revelava que sua essência é o inverso daquilo que quer ser, assim também a servidão também será, sem dúvida,

ao realizar-se plenamente o contrário do que de um modo imediato é; retornará a si como consciência repelida sobre si mesma e se transformará em verdadeira independência.²¹ (HEGEL, 1966. op. cit. p. 119)

Fanon também concorda que a resolução do problema se encontra, em última instância, na materialidade. Mas a mudança que o autor propõe não é uma mudança via trabalho, uma atitude transformadora da natureza. A restauração do self colonizado em Fanon repousa, como sublinhou Rollins, na revolução das condições materiais. Ou melhor, não apenas na mudança, mas na violência que acompanha essa mudança, pois é na luta que o sujeito colonizado recompõe os cacos da subjetividade interrompida pela dominação.

A descolonização nunca passa despercebida, pois diz respeito ao ser, ela modifica fundamentalmente o ser, transforma espectadores esmagados pela inessencialidade em atores privilegiados, tomados de maneira quase grandiosa pelo rumo da História. [...] a 'coisa' colonizada se torna homem no processo mesmo pelo qual se liberta. (FANON, 2005. pp. 52-53)

A materialidade também tem outro sentido porque a vida emana dela, e para que a do colonizado possa emergir, a do colonizador tem que acabar – não necessariamente ser enterrada. “*Para o colonizado, a vida só pode surgir do cadáver em decomposição do colono.*” (FANON, 2005. p. 111) Há uma

²¹ “*La verdad de la conciencia independiente es, por tanto, la **conciencia servil**. Es cierto que ésta comienza aparaciendo **fuera** de sí, y no como la verdad de la autoconciencia. Pero, así como el señorío revelaba que su esencia es lo inverso de aquello que quiere ser, así también la servidumbre devendrá también, sin duda, al realizarse plenamente lo contrario de lo que de un modo inmediato es; retornará a sí como como conciencia **repelida** sobre sí misma y se convertirá em verdadera independencia*”

inversão do processo hegeliano, a luta é o fim da desumanidade e o começo da humanidade, o modo pelo qual o negro vira sujeito.

Fanon desloca em seu diálogo com Hegel radicalmente a tradição política europeia no tocante à agência dos grupos oprimidos, no tocante ao reconhecimento do lugar que esses grupos ocupam nos paradigmas interpretativos. Voltaremos a este assunto mais adiante. Por hora, vale dizer que a proposta fanoniana que apresentamos encerra, contudo, um aspecto dos gritos da zona de não-ser, o aspecto da História. Ao olhar para a experiência afro-diáspórica na América o que encontramos não são apenas histórias de grandes lutas e construção de nações. Houve também outras manifestações de saída da zona de não-ser, menos políticas *em forma*, que merecem ser sublinhadas. Há mais ou menos três décadas essas manifestações passaram a ser reinterpretadas. Onde algumas tradições viam passividade, começou a se ver não só resistência, mas a constituição de uma contracultura da modernidade.

1.2.3 Dos lamentos da zona de não-ser: Gilroy, a memória e a cultura

Fanon é explícito quando afirma que o mundo colonial é um mundo dividido (FANON, 2005. p. 54). É um mundo cortado em dois, em duas zonas ontologicamente distintas. Na América, é na *plantation* que podemos distingui-la mais cruamente. A *plantation* é, por um lado, primordialmente uma forma de organização das relações de trabalho e de acumulação. Por outro lado, ela é também a origem de relações políticas, sociais e econômicas²². Sua relativa autonomia enquanto sistema social permitia que pudesse ser interpretada como “*uma pequena nação em si mesma, tendo seu idioma próprio, suas regras, regulamentos e costumes próprios.*” (DOUGLASS apud GILROY, 2012. p. 132) Interessamos tratá-la aqui deste modo, como

²² Para mais informações acerca do sistema de *plantation* ver: *Capitalismo e escravidão*, de Eric Williams, em particular o primeiro capítulo. “*Edgar Thompson afirma: ‘A fazenda não se explica pelo clima. É uma instituição política.’ E acrescentaríamos: é uma instituição econômica.*” (WILLIAMS, 2012. p. 53) Ver também os trabalhos de Sidney Mintz, em particular: *From plantations to peasantries in the Caribbean* (1985).

um microcosmo político. Vimos até agora que a negação da humanidade dos escravos não significou paralização. Mas a violência que acompanhava o regime da *plantation* ainda assim não pôde deixar de restringir o horizonte político dos possíveis aos escravos, restando-lhes muitas vezes próteses culturais, fugas imaginárias.

Em 1993, o sociólogo jamaicano Paul Gilroy publica o já clássico *O Atlântico Negro*, no qual argumenta que da memória da escravidão e do exílio emerge uma estrutura de sentimento fractal, que identifica pelo conceito que intitula o livro, Atlântico negro. Esse modelo serviu como possibilidade reinterpretativa das produções culturais afro-americanas. A religião, a dança, a música e também a Teoria Social foram vistas em sua obra pelo crivo do reposicionamento que as tradições negras fizeram das relações entre estética e política. Importante ressaltar que tal “contracultura” foi promulgada na *plantation*. Ecoando o comentário de Fanon sobre Hegel²³, Gilroy diz que “*não pode haver nenhuma reciprocidade na **plantation** fora das possibilidades de rebelião, fuga e luto silencioso, e certamente não há nenhuma unidade do discurso para mediar a razão comunicativa.*” (GILROY, 2012. p. 129) Não obstante, o ressentimento existe e deve ser expresso por outros meios. “*A arte, particularmente na forma da música e dança, era oferecida aos escravos como um substituto para as liberdades políticas formais que lhes eram negadas*”. (GILROY, 2012. p. 128) O que Fanon descreveu, pois, foi a luta, Gilroy, o luto.

Quando é publicado *O Atlântico Negro*, a academia anglófona era agitada por debates ao redor da diáspora africana e de seu potencial analítico que atravessavam diversas áreas disciplinares. O conceito de diáspora permitia verificar as conexões que vinculam tradições intelectuais, culturais e políticas locais a um contexto mais amplo de trocas entre as populações negras e/ou de origem africana ao redor do mundo e através da história, escapando tanto da tendência a interpretar esses fenômenos a

²³ “*Há, na base da dialética hegeliana, uma reciprocidade absoluta que precisa ser colocada em evidência.*” (FANON, 2008. p. 180)

partir de uma metanarrativa eurocêntrica quanto da narrativa nacional. (WEST et MARTIN, 2009. p. 2) Autores como o historiador Joseph Harris marcaram uma posição no debate com a visão do conceito em estreita relação com uma ideia de África:

o conceito de diáspora africana subsume o seguinte: a dispersão global (voluntária e involuntária) de africanos através da história; a emergência de uma identidade cultural baseada na origem e condição social; e o retorno físico ou psicológico à terra mãe, África. Visto desse modo, a diáspora africana assume o caráter de um fenômeno dinâmico, contínuo e complexo que atravessa o tempo, a geografia, o gênero e a classe.²⁴ (HARRIS, 1993. p. 4)

Gilroy, no entanto, manifestava certo ceticismo com relação às maneiras como o tema era mobilizado por algumas perspectivas. Segundo o autor, na maior parte das vezes em que se falava de tradição dentro do tema da diáspora, referia-se a algo que havia sobrevivido *a despeito* da história da escravidão (GILROY, 2012. p. 354). Tradição era visto em oposição à modernidade, era *“invocada para sublinhar as continuidades históricas, conversações subculturais, fertilizações cruzadas intertextuais e interculturais, que fazem parecer plausível a noção de uma cultura negra distinta e autoconsciente.”* (GILROY, 2012. p. 353) Como foi dito anteriormente, o edifício teórico de Gilroy estava assentado no deslocamento que o autor operou da história para a memória do sofrimento, no qual a experiência da *plantation* é que vira a pedra de toque. *“A história das fazendas e usinas de açúcar supostamente oferece pouca coisa de valor quando comparada às concepções elaboradas da antiguidade africana contra as quais são*

²⁴ “The African diaspora concept subsumes the following: the global dispersion (voluntary and involuntary) of Africans throughout history; the emergence of a cultural identity abroad based on origin and social condition; and the psychological or physical return to the homeland, Africa. Thus viewed, the African diaspora assumes a character of a dynamic, continuous, and complex phenomenon stretching across time, geography, class, and gender.”

desfavoravelmente comparadas.” (GILROY, 2012. p. 355) Para Gilroy, é no movimento que surgem “*culturas planetárias mais fluidas e menos fixas.*” (GILROY, 2012. p. 15)

O espírito que anima o livro foi, pois, a tentativa de conciliar a “modernidade abstrata”, reclamada pela autoconsciência europeia, com as experiências do povo negro. A tentativa de mostrar que eles também faziam parte do mundo moderno. Essa empreitada significou uma reconfiguração do que seria o tempo da diáspora, que já não podia enclausurar-se na ideia de tradição, ou de “tempo africano” (GILROY, 2012. p. 367). Foi necessário traçar uma narrativa que desse conta de articular tal diálogo forçado com o ocidente operado durante séculos pelos horrores da rota do meio e o fato de ter seu status ontológico negado, e portanto sem tradição nem história – estar abaixo da linha do humano –, ou seja, *estar dentro e fora da modernidade ao mesmo tempo*. Assim opera a visão crítica de diáspora de Gilroy, um deslocamento analítico operado da História para a memória, o que significou outro modo de conceber a *dialética interna à zona de não-ser*.

Esse modo de conceber se assentava na ideia de que existem mecanismos não explicitamente políticos – no sentido ocidental canônico – de destruir ou abandonar a zona de não-ser. Esses mecanismos, que decorrem do reposicionamento entre estética e política, aparecem na figura do sublime. Tal sensibilidade havia sido capturada 90 anos antes por W. E. B. Du Bois – um autor central ao esquema de Gilroy – em sua discussão a respeito das *Sorrow Songs*, as canções de lamento entoadas pelos escravos no Sul Antigo.

Mas o que são essas canções, e o que elas significam? Pouco entendo de música e nada posso dizer em termos técnicos, mas conheço alguma coisa sobre os homens e, conhecendo-os, sei que essas canções são a mensagem que o escravo articulou para o mundo. [...] Elas são a música de um povo infeliz, dos filhos do desapontamento. Falam de morte e sofrimento, de anseios não explicitados por um mundo mais verdadeiro, de

devaneios obscuros e de caminhos ocultos. (DU BOIS, 1999. p. 301)

Gilroy insere essa sensibilidade em um esquema mais amplo acerca do lugar do povo negro no mundo, a diáspora. Vê em Du Bois a emergência de uma perspectiva diaspórica, global, mas que tem como base racional a escravidão internacional. São “jóias trazidas da escravidão”.

Duas ressalvas no debate devem ser feitas para o andamento do que se segue. Em primeiro lugar, a posição de Gilroy a respeito de África não passou ilesa de críticas. Sintetizando o debate acerca da diáspora africana atlântica tangenciado, Paul Zeleza diz:

Debates acerca das identidades diaspóricas africanas tenderam a ser enquadrados em termos de apagamento ou retenções culturais africanas, por um lado, e adaptações e invenções diaspóricas por outro. O texto influente de Paul Gilroy, *O Atlântico Negro*, é essencialmente a celebração da supostamente nova e distinta cultura de diáspora anglófona, na qual África é uma realidade irrelevante.²⁵ (ZELEZA, 2005 p. 581)

A ausência do papel de África, a não ser como imaginação, foi um dos núcleos de crítica ao texto. A segunda ressalva diz respeito à própria ênfase dada à memória ao invés da história que foi destacada. Sibylle Fischer em *Modernity Disavowed* (2004) discute esse ponto chamando nossa atenção para um elemento crítico, quase que um efeito colateral dessa decisão teórica. A ênfase na memória ao invés da história esvazia, para a autora, o

²⁵ “Debates about African diasporan identities have tended to be framed in terms of African cultural retentions or erasure on the one hand and diasporan adaptations and inventions on the other. Paul Gilroy’s influential text, *The Black Atlantic*, is essentially a celebration of the supposedly new and distinctive Anglophone diaspora culture in which Africa is an irrelevant reality.”

texto de Gilroy de qualquer menção a eventos históricos concretos que moldaram o atlântico negro.

Eventos ou movimentos como a Revolução Francesa, a revolução em São Domingos, ou a luta contra a escravidão que tiveram um papel significativo na moldagem da modernidade no Atlântico mal são mencionados. Ao invés de uma consideração substantiva das metas emancipatórias (Quais eram? Foram atingidas? Foram reprimidas? Esquecidas?), Gilroy oferece uma crítica das regulações discursivas que governam as considerações emancipatórias do passado. No fim das contas, a modernidade permanece o domínio do senhor. O (antigo) escravo é para sempre condenado à retração: memória, dupla consciência, crítica dos regimes regulatórios e assim por diante. A relação do escravo com a história é de inserção, não de construção.²⁶ (FISCHER, 2004. p. 36)

Para a autora, o meio escolhido por Gilroy para a revisão do conceito de modernidade não nos permite perceber as discontinuidades que são constitutivas da história desse Atlântico. Como contraponto, a autora propõe o conceito de “modernidade denegada” (*modernity disavowed*), o que a permitiria interpretar o imaginário pós-revolução haitiana, dando, pois, “concretude” ao projeto revisionista de Gilroy.

Pensar as estruturas de sentimento, comunicação e memória que moldaram a experiência dos ex-escravos sem o apelo ao substrato histórico que os originou, é verdade, não garante verificar as relações globais mais amplas que estavam em jogo na criação da modernidade – ainda que enquanto uma abstração teórica. Por outro lado, a atenção que se voltasse somente à especificidade do evento, seu caráter sociologicamente interessado

²⁶ “Events or movements such as the French Revolution, the revolution in Saint Domingue, or the struggle against slavery that played a significant role in shaping modernity in the Atlantic are barely mentioned. Instead of a substantive account of emancipatory goals (What were they? Were they achieved? Were they repressed? Forgotten?) Gilroy offers a critique of the discursive regulations that govern emancipatory accounts of the past. Ultimately, modernity thus remains the master's domain. The (former) slave is forever condemned to recoil: memory, double consciousness, critique of regulatory regimes, and so forth. The slave's relation to history is that of insertion, not that of construction.”

e sua historicidade, deixa escapar exatamente o que Gilroy quis enfatizar ao utilizar o termo Atlântico Negro, aquilo que escapa de nossa lógica de produção do conhecimento e apreensão dos limites da modernidade.

Vimos até agora a concepção de zona de não-ser fanoniana e como ela corresponde a uma matriz de poder que persiste após o fim do colonialismo, a colonialidade. No entanto, a zona de não-ser apesar de negar processualmente a humanidade não obliterou a agência dos sujeitos por ela enquadrados. Fanon coloca no núcleo de sua discussão acerca da saída e destruição desse esquema a luta e a violência, Paul Gilroy enfatiza saídas simbólicas, *“meio tanto para a automodelagem individual como para a libertação comunal. Poiésis e poética começam a coexistir em formas inéditas.”* (GILROY, 2012. p. 100) Em ambos os casos o que se está discutindo fundamentalmente é a fuga. Na seção seguinte pretendo debater mais detidamente o papel da fuga, tanto real quanto simbólica, da zona de não-ser se pensar o lugar que a produção intelectual ocupa, tema mais geral da pesquisa.

1.3 A fuga da zona de não-ser

Foi mencionado anteriormente que Fanon deslocava em seu diálogo com Hegel a tradição política ocidental. Como se verá, essa tradição em linhas gerais repousava na ideia de passividade e inatividade do escravo. O esquema de Hegel não era o principal problema, pois o autor em grande medida se viu forçado a negociar com os eventos dos escravos lutando por sua liberdade em São Domingos. O problema reside mais nos usos que a dominação filosófica branca fez de seus escritos. De fato, tal abordagem parece ter penetrado de tal maneira a consciência intelectual moderna que mesmo teóricos da obra de Hegel estiveram sujeitos a essa miopia²⁷, não

²⁷ *“Given the facility with which this dialectic of lordship and bondage lends itself to such reading, one wonders why the topic Hegel and Haiti has for so long been ignored. Not only have Hegel scholars failed to answer this question; they have failed, for the past two hundred years, even to ask it.”* (BUCK-MORSS, 2009. p. 56)

eram capazes de colocar a pergunta básica: “de onde Hegel tirou a dialética do senhor e do escravo”?

O vínculo do projeto hegeliano com a revolução haitiana foi um importante passo revisionista contemporâneo, e é um pressuposto para as reflexões nesta seção. O argumento trazido por Susan Buck Morss (2009), aparentemente simples, é de que Hegel sabia dos eventos em São Domingos e havia sido influenciado por eles ao ponto de sua dialética do senhor e do escravo, que tocamos algumas seções acima, ter aí sua origem. Mas a aparente simplicidade do argumento oculta uma crítica devastadora ao *establishment* intelectual eurocêntrico, mesmo o contemporâneo.

Na Era das Revoluções, a metáfora da escravidão era central para a filosofia política europeia. Apesar disso, tal período também observou uma expansão do tráfico de escravos nas colônias²⁸. Buck-Morss nos mostra que mesmo as pessoas comuns não eram ignorantes a respeito da existência da escravidão de africanos no Novo Mundo, e nesse sentido tampouco podiam ser os filósofos. O discurso destes era não só recheado de referências à palavra escravidão, como essa também ocupava um lugar conceitual basilar em suas reflexões. Locke, por exemplo, iniciava seus *Dois tratados sobre o governo* de forma profundamente crítica à prática, mas a defendia quando direcionada aos africanos (BUCK-MORSS, 2009. p. 28), e mesmo tempos depois, Rousseau também cairia em um problema similar, mas dessa vez por omissão do conhecimento do fato. Uma cegueira perturbadora, de acordo com Buck-Morss, pois a linguagem bipartida de Rousseau ao mesmo tempo em que criticava o fato dos “homens encontrarem-se acorrentados” não fazia nenhuma menção ao *Code Noir*, um esquema de normas que não só legitimava a escravidão como também práticas de tortura dos cativos em colônias francesas. Rousseau sabia disso, sabia que existiam negros na França e de seu tratamento.

²⁸ “Ver o segundo capítulo de *Capitalismo e Escravidão: “O desenvolvimento do tráfico de escravos.”* (WILLIAMS, 2012.)

Certamente, a escravidão e as insurreições de escravos, cujo ponto máximo na história do Atlântico é a Revolução Haitiana, podem ser melhor apreciadas como o trauma, aquilo do qual não se fala e evita-se pensar sobre, mas que orienta atitudes. Essa é a posição de Sybille Ficher acerca dos argumentos trazidos por Buck-Morss. Tal como Rousseau, Hegel sabia da escravidão do Novo Mundo e lia as notícias acerca da revolta dos escravos em seu café da manhã, em um periódico de grande circulação no período intitulado *Minerva*. Mas ao final da passagem acerca do senhor e do escravo em *A fenomenologia do espírito*, “o texto de Hegel se torna obscuro.”²⁹ (BUCK-MORSS, 2009. p. 54) Fischer, ao comentar esta passagem do texto de Buck-Morss, convida-nos a refletir acerca de quem gerou o silêncio posterior. “*Quem produz o silêncio em A Fenomenologia? Seria Hegel, que raramente ofereceu mais do que alusões veladas a eventos ou figuras históricas, ou seríamos nós, que nos recusamos até de considerar a possibilidade de alusões ao Haiti?*”³⁰ (FISCHER, 2004. p. 27) No limite, Hegel esteve sujeito à cegueira de sua época que não podia reconhecer a humanidade dos cativos, e aparentemente o mesmo valeu para os pensadores que o seguiram.

A lista de pensadores, se quiséssemos seguir nessa trilha, não acaba em homens brancos europeus mortos do século XIX. Buck-Morss recorda que Eric Hobsbawm em seu clássico *Era das revoluções* (2009) tampouco trata dos eventos em São Domingos, e Sybille Ficher, por sua vez, que todo esquema interpretativo de Hannah Arendt (1988) acerca das revoluções repousa em uma obscuridade analítica ao redor dos escravos³¹, que somem “no abismo entre o social e o político”

²⁹ “Hegel’s text becomes obscure and falls silent at this point of realization.”

³⁰ “Who produces the silence in the *Phenomenology*? Is it Hegel, who rarely offered more than veiled allusions to historical events or figures; or is it rather we, who refuse even to consider the possibility of allusions to Haiti?”

³¹ Em seu livro *Da revolução*, Arendt se voltará ao que entende como dois modelos de Revolução, a Francesa, que ela condena, e a Americana, cujo o apreço demonstrado pela autora chega em alguns momentos a incomodar. Segundo Arendt, a Revolução Francesa caiu no erro de se preocupar com a “questão social”. No limite, para ela, é o fato de existirem ricos e pobres. Não obstante, “a questão social só começou a desempenhar um papel revolucionário quando, na Idade Moderna, e não antes, os homens começaram a duvidar que a distinção entre os poucos que, por circunstâncias, força ou fraude, conseguiram libertar-se dos

A escravidão, não sendo nem puramente política nem puramente social, não se pode falar sobre. Os escravos somem, primeiro literalmente, através da instituição que os recobre de invisibilidade, e então conceitualmente, no abismo entre o social e o político. Antiescravidão revolucionária é uma contradição em termos.³² (FISCHER, 2004. p. 9)

A negação ontológica do status de humano dos negros implicou na negação epistemológica de sua capacidade de agência. O antropólogo haitiano Michel-Rolph Trouillot (1995, p. 73) afirma que a Revolução Haitiana ingressou na história como o “impensável”³³, uma vez que questionava o núcleo no qual se assentava toda matriz de saber ocidental, seu racismo epistêmico³⁴ (GROSGUÉL, 2007) que não podia considerar a possibilidade de que os escravos pensassem, agissem, lutassem, e por fim construíssem um Estado nacional. Como sustentam os conceitos de colonialidade abordados na

grilhões da pobreza, e a miserável multidão dos trabalhadores, fosse inevitável e eterna.” (ARENDR, 1988. p. 18) Até então, a miséria não aparecia como um problema político em si. Com a Revolução francesa esses vínculos são atualizados, pois o que animou os revolucionários, de acordo com Arendt, foi um sentimento de compaixão, motivado pela existência explícita dos miseráveis vagando Europa afora. Tal fato teria confundido os propósitos da revolução. A Revolução Americana não teria estado sujeita ao mesmo problema. Há algo de instigante aqui, pois para Arendt o problema repousa mais na ausência de uma verdadeira questão social na América do que propriamente uma superioridade espiritual do gênio americano; não havia de quem sentir compaixão. Mas e os negros? Bom, *“se não fosse pela presença da escravidão negra no cenário americano, seríamos tentados a explicar esse surpreendente aspecto em função da prosperidade americana, da ‘adorável igualdade’ de Jefferson, ou pelo fato de que a América era, na verdade, nas palavras de William Penn, o ‘bom país do homem pobre.’”* (ARENDR, 1988. p. 56) Os negros são um problema epistemológico.

³² *“Slavery, being neither purely political nor purely social, cannot be spoken of. Slaves vanish, first literally, through the institution that cloaks them with invisibility, and then conceptually, in the abyss between the social and the political. Revolutionary antislavery is a contradiction in terms.”*

³³ *“The Haitian Revolution thus entered history with the peculiar characteristic of being unthinkable as it happened. Official debates and publications of the times, including the long list of pamphlets on Saint-Domingue published in France from 1790 to 1804, reveal the incapacity of most contemporaries to understand the ongoing revolution on its own terms.”* (TROUILLOT, 1995, p. 73)

³⁴ *“O racismo epistêmico é um dos racismos mais invisibilizados no ‘sistema-mundo capitalista/patriarcal/moderno/colonial. O racismo em nível social, político e econômico é muito mais reconhecido e visível que o racismo epistemológico. Este último opera privilegiando as políticas identitárias (identity politics) dos brancos ocidentais, ou seja, a tradição de pensamento e pensadores dos homens ocidentais (que quase nunca inclui as mulheres) é considerada como a única legítima para a produção de conhecimentos e como a única com capacidade de acesso à ‘universidade’ e à ‘verdade’.”* (GROSGUÉL, 2007. p. 32)

primeira seção, essa cegueira epistemológica persistiu ao fim da escravidão e é ainda um espectro que ronda as universidades europeizadas.

A discussão acima foi feita para direcionar um convite a pensar o que significaria fazer Teoria desde baixo. Consequências epistemológicas interessantes resultam de um deslocamento de ênfase para as narrativas construídas na zona de não-ser. Outro modo de dizer isso é se colocar a pergunta a respeito do que significaria teorizar a liberdade a partir da ótica do escravo. Em *Freedom as marronage*, Neil Roberts se coloca essa questão, e para respondê-la teve que revisitar a tradição política ocidental. “*Quais são alguns conceitos distintos de liberdade que emergem da experiência da escravidão? Que **insights** importantes a análise da relação entre escravidão e liberdade provê a teóricos políticos que eles não sabem, ignoraram, ou não investigaram suficientemente?*”³⁵ (ROBERTS, 2015. p. 3)

Para Roberts, a liberdade não é um lugar, mas um estado de ser. A *marronage*, prática de revolta de escravos comum aos sistemas de *plantation* nas Américas, é marcada pela criação de um lugar físico onde os ex-escravos pudessem exercer sua liberdade (Quilombo dos Palmares, por exemplo). Roberts, contudo, vê nisso a parte manifesta, não a latente. *A liberdade pode ocorrer mentalmente*. Em sua abordagem, o autor tenta pensar, pois, como uma categoria que se origina da situação histórico-social particular do Caribe pode servir para deslocar e questionar questões normativas mais gerais da filosofia política ocidental, a qual tampouco deixa de ter em seus edifícios teóricos núcleos que emergem da experiência concreta e particular da Europa, por sua vez transformados em ideais normativos – como esquecer das reflexões de Habermas acerca dos cafés e da esfera pública³⁶?

³⁵ “*What are some distinct concepts of freedom emerging out of the experience of slavery? What important insights does analyzing the relationship between slavery and freedom provide to political theorists that they do not know, have ignored, or have not sufficiently investigated?*”

³⁶ Habermas, em sua definição de Esfera Pública na obra *Direito e Democracia* (1997) – ou de pelo menos de suas expressões parciais –, ancora o conceito na materialidade da paisagem urbana europeia dos séculos XVII ao XX, com seus cafés, bares, praças e etc. Parte-se de uma situação específica para a elaboração de um esquema heurístico mais geral.

Em consonância com as reflexões anteriores que discutimos, Roberts aborda a fuga de maneira mais generalizada, e a *marronage* como manifestação particular que é subdividida em diferentes tipos. Quando Fanon discute a revolução em *Os Condenados da Terra*, para Roberts, o que se discute é o que ele chama de “marronage sociogênica”, um tipo particular de *marronage*, que “denota a fuga macropolítica pela qual os agentes deixam a escravidão através de atos não-fugazes de nomeação, arquitetura *vèvè*, liberação, reordenação do estado da sociedade e constitucionalismo. É um estado não-soberano de ser...”³⁷ (ROBERTS, 2015. pp. 116-117) A teoria política ocidental, para o autor, de certo modo “comprova” a ideia da zona de não-ser e de que o escravo encontra-se em um estado de “morte social”. Essa ideia

nega a significância da psicologia para liberdade, tornando incapaz de explicar como escravos são capazes de ficarem livres fisicamente fora das ações e intenções dos agentes escravizadores. Ela também não consegue explicar a metafísica da liberdade, desse modo oferecendo uma consideração incompleta do tornar-se livre no que tange à constituição do self e as alterações drásticas da estrutura social.³⁸ (ROBERTS, 2015. p. 117)

Mas a zona de não-ser possui uma dialética interna, e é tudo menos um estado de morte social. É o local onde um “autêntico ressurgimento pode acontecer”.

³⁷ “**Sociogenic marronage** denotes macropolitical flight whereby agents flee slavery through non-fleeting acts of naming, *vèvè* architectonics, liberation, reordering of the state of society, and constitutionalism. It is a non-sovereign state of being...”

³⁸ “The idea of social death denies the significance of psychology to freedom, rendering it unable to explain how slaves become free physically outside the actions and intentions of enslaving agents. It also cannot explain the metaphysics of freedom, thereby offering an incomplete account of becoming free as it relates to the constitution of the self and drastic alterations of social structures.”

Lembremos que Gilroy ressaltou as saídas não eminentemente políticas da zona de não-ser. Para Roberts, o que pode se ver aí é já um fenômeno de fuga, pois tão importante para o autor quanto a luta está o imaginário e o sonho de liberdade dos escravos. O autor desenvolve esse tema a partir de uma distinção criada pelo abolicionista negro americano, ele próprio ex-escravo, Frederick Douglass, entre “escravo de fato” e “escravo em forma”. Douglass relata no capítulo XVII seu livro *My bondage and my freedom* o momento em que reage ao tratamento violento de Covey, o treinador de escravos (*slave breaker*)³⁹. Douglass conta que estava determinado a não aceitar mais abusos, e quando Covey o ataca ele responde agarrando-o pela “*garganta tão firmemente que seu sangue escorria por [suas] unhas.*”⁴⁰ (DOUGLASS, 1855. pp. 242-243) De acordo com Douglass, após o combate que se seguiu e a inesperada reação daqueles que estavam ao redor, que não vieram ao auxílio de Covey, ele havia sido modificado:

Eu era um ser mudado depois daquela luta. Eu era *nada* antes; EU ERA UM HOMEM AGORA. Ela chamou de volta à vida meu autorrespeito esmagado e minha autoconfiança, e me inspirou com uma determinação renovada como um HOMEM LIVRE. [...] Esse espírito me fez um homem livre de *fato*, enquanto eu permaneci um escravo em *forma*. Quando um escravo não pode ser derrubado ele é mais que parcialmente livre.⁴¹ (DOUGLASS, 1855. pp. 246-247)

³⁹ Esse momento também é discutido por Paul Gilroy em *O Atlântico Negro* como uma inversão da dialética do senhor e do escravo hegeliana, uma vez que “*é o escravo, e não o senhor, que emerge da narrativa de Douglass com a ‘consciência que é reprimida dentro de si mesma.*” (GILROY, 2012. p. 136)

⁴⁰ “*I held him so firmly by the throat, that his blood followed my nails. He held me, and I held him.*”

⁴¹ “*I was a changed being after that fight. I was nothing before; I WAS A MAN NOW. It recalled to life my crushed self-respect and my self-confidence, and inspired me with a renewed determination to be A FREEMAN. [...] This spirit made me a freeman in fact while I remained a slave in form. When a slave cannot be floored he is more than half free.*”

Neil Roberts desenvolve a ideia de Douglass de que apesar de alguém ser um escravo em documentos, psicologicamente se pode ser livre.

Quatro modelos possíveis ilustram o sistema de Douglass a respeito da dialética entre escravidão e liberdade, alinhamento e não-alinhamento. Um agente pode ser (1) um escravo em forma e um escravo de fato, (2) um escravo em forma e livre de fato, (3) livre em forma e escravo de fato, (4) livre em forma e livre de fato. (ROBERTS, 2015. p. 76)

O esquema douglassiano proposto por Roberts permite identificar diferentes condições de ação das populações negras na diáspora. Roberts diz que diversas teorias, como as de Hegel e Arendt debatidas anteriormente, classificam os escravos apenas dentro do modelo (1). Seu esquema permite capturar as expressões mais diversas e nebulosas que estão ocultas na região cinzenta entre liberdade e escravidão. O autor recorda de Bob Marley, quando em *Redemption Song* ele afirma a ideia de “escravidão mental”, ou seja, a possibilidade de alguém ser livre oficialmente, mas ainda mentalmente preso à negação de sua humanidade. Ao mesmo tempo, decorre dessa passagem a capacidade do esquema de captar as saídas estéticas da zona de não-ser preconizadas por Gilroy, na medida em que estas indicam que os escravos, embora assim o fossem *em forma*, não o eram exatamente *de fato*. Roberts, entretanto, vê essas expressões como políticas em si, e não como substitutos.

Voltemos agora aos tipos de *marronage* identificados por Roberts. A *marronage sociogênica* tangenciada nas páginas anteriores é na verdade o último tipo em sua tipologia, a ponta do iceberg. Em um balanço das noções de fuga documentadas nos registros históricos, Roberts vê primordialmente dois tipos: a *petit marronage* e a *grand marronage*. A *petit marronage*, segundo o autor, é a “*liberdade entendida como uma ontologia flutuante, uma fuga temporária da escravidão por um indivíduo ou um pequeno grupo através*

de atos fugitivos de ausência (**truancy**) fora da zona de escravização. No Caribe, *petit marronage* se refere à fuga da **plantation**.⁴² (ROBERTS, 2015. p. 98) A *grand marronage*, por sua vez,

refere-se à fuga em massa de indivíduos da escravidão para formar uma comunidade autônoma de liberdade, enfatizando fuga (*escape*) física, isolamento geográfico, rejeição de relações de propriedade associadas com um regime de escravidão, e evasão de estados sustentados de guerra através de acordos, tratados e negociações por reconhecimento político.⁴³ (ROBERTS, 2015. p. 99)

Para Roberts, essas duas definições não esgotam as manifestações sociológicas do fenômeno, que ainda pode contribuir à Teoria Política. Assim, Roberts propõe a existência de mais dois tipos de *marronage*. A primeira é a *marronage* soberana. Como o material da Revolução Haitiana fornece ao autor o substrato histórico de suas interpretações, os conceitos de *marronage* desenvolvidos, para além da *petit* e da *grand marronage*, estão amarrados à experiência de luta revolucionária do ex-cativos, uma visão de *marronage* que não se enquadra nas visões mais estritas destes dois últimos conceitos. Tendo em vista esse horizonte, Roberts identifica a *marronage* soberana principalmente com a figura do líder da revolta de São Domingos, Toussaint Louverture. A *marronage* soberana é marcada por um sonho de liberdade e sua realização *de cima para baixo* encabeçada por um líder. “Como um ideal, ela expande o escopo da liberdade de diversos modos nos quais a *petit marronage* e a *grand marronage* não conseguem, ao se dirigir às

⁴² “By **petit marronage**, I mean freedom understood as fleeting ontology, a temporary flight from slavery by an individual or small group through fugitive acts of truancy away from the zone of enslavement. In the Caribbean, *petit marronage* refers to flight from the plantation.”

⁴³ “**Grand marronage** refers to the mass flight of individuals from slavery to form an autonomous community of freedom emphasizing physical escape, geographic isolation, rejection of property relations associated with a slavery regime, and avoidance of sustained states of war through compacts, treaties, and negotiations for political recognition.”

estruturas normativas da não-liberdade intrínsecas à escravidão e uma tipologia alternativa da fuga.”⁴⁴ (ROBERTS, 2015. p. 111)

A *marronage* soberana, pois, é maior em escopo que as duas anteriores. Seu foco é macroestrutural e sua metafísica inclui o indivíduo e a comunidade. Ou seja, nela existe já um rascunho de vida livre e emancipada que a diferencia das *petit* e *grand marronage*. No entanto, ela pressupõe a existência de um líder como mediador e arquiteto da vida livre, um líder ao qual os próprios agentes se voltam em busca de orientação (ROBERTS, 2015. p. 103). No caso de Toussaint, Roberts o vê como incapaz de decretar um “nacionalismo cosmopolita” em consonância com a filosofia espontânea da Revolução Haitiana, sua “*linguagem discursiva está em desacordo com a fenomenologia da escravidão entre passado e futuro.*”⁴⁵ (ROBERTS, 2015. p. 109)

Há também a *marronage* sociogênica. O termo se origina da perspectiva fanoniana, ou melhor, da crítica do autor ao pensamento psicanalítico. Deivison Faustino nota que Fanon emprega o termo “sociogenia” apenas uma vez, e em seu primeiro livro, *Pele negra, máscaras brancas*. Não obstante, foi o suficiente para que diversas interpretações da obra do autor fossem realizadas por esse crivo (FAUSTINO, 2014. p. 55). Em termos gerais, o termo remete à discussão feita seções acima a respeito da força que a dimensão sócio-histórica exerce sobre o psiquismo. “*Veremos que a alienação do negro não é só uma questão individual. Ao lado da filogenia e da ontogenia, há a sociogenia. De certo modo, para responder à exigência de Leconte e Damey, digamos que o que pretendemos aqui é estabelecer um sócio-diagnóstico.*” (FANON, 2008. p. 28) De acordo com Roberts:

⁴⁴ “*As his case shows, sovereign marronage as an ideal expands freedoms scope in ways that petit marronage and grand marronage cannot by addressing normative structures of unfreedom intrinsic to slavery and an alternative typology of flight.*”

⁴⁵ “*It has endearing rethorical force whose discursive language is at odds with the phenomenology of slavery between past and future.*”

Sociogênese é a ideia de que as experiências vividas moldam nosso mundo social e estruturam nossas ordens civis e políticas. É a noção de que os humanos trazem o estado de sociedade à existência através de medidas objetivas e subjetivas. Processos e avaliações humanas ocorrem em um mundo assentado sobre a linguagem, seu significado, e resistência à inércia. Sociogênese é, em suma, o prisma que captura o processo de fuga da zona de não-ser.⁴⁶ (ROBERTS, 2015. p. 119)

Ou seja, na *marronage* sociogênica a “*condição, e não o lugar, é vital para sua fenomenologia.*”⁴⁷ (ROBERTS, 2015. p. 117)

É interessante a escolha de termos por Roberts. Tanto prisma quando a ideia de fuga da zona de não-ser são os núcleo da discussão neste capítulo da dissertação. A abordagem de Roberts, entretanto, não reserva uma discussão particular acerca do papel que a produção intelectual, seja ela teórica ou artística, possui dentro do esquema da *marronage*, ainda que pistas podem ser encontradas no livro. A perspectiva de um autor como Fanon, embora creolize a teoria política⁴⁸, pode ser vista como *parte de* ou *um* processo de *marronage*? Neil Roberts diz que a arquitetura *vèvè* (imagem cerimonial vodu elaborada no chão com café, farinha ou fubá) e o processo de nomeação são centrais para a *marronage* sociogênica, sendo que aquela “*significa um plano de liberdade (blueprint) que um indivíduo ou coletividade*

⁴⁶ “Sociogenesis is the idea that lived experiences fashion our social world and structure our civil and political orders. It is the notion that humans bring the state of society into being through objective and subjective measures. Human procedures and appraisals occur in a world embedded in language, its meaning, and resistance to inertia. Sociogenesis is, in short, the prism that captures the process of flight from the zone of nonbeing”

⁴⁷ “Condition, not place, is vital to its phenomenology”

⁴⁸ Jane Anna Gordon propõe o conceito de creolização como estratégia transdisciplinar. De acordo com a autora, “to creolize political theory [...] is to break with identity-oriented conceptions of disciplines and methods, those through which one aims to make oneself and one’s work isomorphic with seemingly preexisting conceptions of what a disciplinary community indicates one must be and must not do.” (GORDON, 2014. p. 12)

imagina em um mundo ideal.”⁴⁹ (ROBERTS, 2015. p. 126) O autor privilegia como exemplo a cerimônia realizada no Bois-Caïman pelos marrons. Podemos nos perguntar se a produção intelectual e artística – aqui o que Gilroy qualificou como o “sublime” – de sujeitos abaixo da linha do humano também não podem se enquadrar dentro de tal esquema, como *a forma por excelência de fuga simbólica da zona de não-ser e de um projeto de emancipação através de uma arquitetura vèvè*. O prisma de formação caribenha de Hall, pois, parece se enquadrar nessa categoria, mas não sem problemas. O esquema de Roberts tem caráter normativo e descreve a forma geral do processo generalizado de fuga, o prisma de formação caribenha remete a uma saída sociologicamente localizada, e entretanto, os autores sujeitos ao prisma – como o próprio Stuart Hall – são frequentemente enquadrados em uma visão mais geral de pensamento negro. Devemos agora nos voltar a esse impasse.

1.4 O prisma e o pensamento negro

Pode parecer um truísmo, mas é necessário afirmá-lo: grupos subalternos pensam e escrevem, e no caso das populações africanas, as tradições têm milhares de anos. Nesta pesquisa interessa-nos as perspectivas afrodiaspóricas, ou mais especificamente, as perspectivas do Atlântico Negro. Mário Augusto Medeiros da Silva inicia sua obra *A descoberta do insólito* com uma provocação que parece sintetizar um problema análogo ao que enfrentamos aqui. A respeito da ideia de literatura, o autor diz: “*Se é difícil definir a ideia substantiva, imagine quando é particularizada. O que é literatura negra?*” (SILVA, 2013. p. 25) Do mesmo modo, se é difícil discutir o que é pensamento, que dirá “pensamento negro”, ou então um pensamento negro de algum contexto nacional? A resposta a essa questão será aqui evitada ao máximo, ainda que uma breve incursão

⁴⁹ “*Borrowing from the idea of a vèvè, we can understand vèvè architectonics to mean the blueprint of freedom that an individual or collectivity imagines in an ideal world.*”

pelas diferentes formas de concebê-la deva ser feita. Começamos por discutir as abordagens que enxergam eixos comuns nas reflexões afrodiaspóricas.

Deve-se dizer que perspectivas construtivistas de raça são, na Teoria Social, abordagens recentes – pelo menos a partir de meados do século XX, como as obra de Frantz Fanon e Oliver C. Cox expressam. Aldon Morris (2015) afirma que W. E. B. Du Bois contradiria essa interpretação, e que tal autor teria na virada do século XIX ao XX já adotado tal posição. Contudo, isso segue foco de disputas⁵⁰. Em todo caso, o fato é que o negro era em geral visto como uma entidade dotada de existência substancial, e só então sobre a qual incidiriam valores e atitudes sociais. Não era, pois, algo que alguém “se torna”⁵¹, e ao menos na Sociologia essa parecia ser a visão hegemônica. Tal visão é comumente classificada, em contraposição à construtivista, como essencialista. A implicação disso para a discussão desta seção é que pensamento negro foi durante muito tempo visto de maneira estrita como o pensamento produzido por autores, que por acidente de destino, são negros, e as discussões ao seu redor tentaram encontrar aí possíveis similaridades.

Howard Brotz em sua compilação de ensaios e artigos escritos por autores negros, de 1966, intitulada sintomaticamente *Negro social and political thought 1850-1920* sintetiza essa perspectiva. “O propósito desta antologia é juntar o mais sério pensamento de negros (Negroes) a respeito do futuro de sua raça neste país (EUA).”⁵² (BROTZ, 1966. p. V) Para Howard Brotz, o pensamento negro americano era dotado de algumas características que o distinguiam. A principal questão, para o autor, era “se o negro poderia esperar por um futuro como cidadão desta república. O preconceito era de tal

⁵⁰ Ver a discordância de Morris a respeito das interpretações críticas da obra duboisiana feitas por Appiah, Gooding-Williams e Adolph Reed Jr no segundo capítulo de seu livro *The Scholar Denied* (2015. p. 30)

⁵¹ Fanon adota uma posição fenomenológica mais próxima da ideia de que não se nasce negro, torna-se. No Brasil, essa posição pode ser apreciada no livro de Neusa Santos Souza: *Tornar-se negro* (1983).

⁵² “The purpose of this anthology is to bring together the most serious thought of Negroes about the future of their race in this country.”

*magnitude e de tal fixidez que o negro seria não assimilável?*⁵³ (BROTZ, 1966. p.1) Para Brotz, as diferentes respostas dadas por autores negros apontam para meios de classificar seus pensamentos. Se a resposta à pergunta acima for positiva, deve-se então se perguntar o que significa ser assimilado. Se a resposta for negativa, então os negros deveriam ir embora, e se esse for o caso, para onde?

Esta perspectiva, que Brotz vê em autores como Martin R. Delany, Edward Blyden e Alexander Crummel, ele chama de emigracionista. As diferentes saídas apontavam um futuro para a “raça negra” em lugares como a Libéria ou o Haiti. Entretanto,

sua instância moral – que para eles era uma vontade determinada de encarar os fatos do preconceito de cor – de fato os induzia a ver o status quo como inevitável, permanente e natural. Eles absolutizaram o presente, descartaram a possibilidade de melhorá-lo politicamente, e fugiram dele em pensamento.⁵⁴ (BROTZ, 1966. p. 5)

Outros autores, como Frederick Douglass e Booker T. Washington, são para Brotz expoentes da perspectiva assimilacionista. Em oposição aos emigracionistas, estes afirmavam a possibilidade de um futuro nos Estados Unidos. Para Brotz, diferentemente daqueles que o seguiriam, eles não centralizavam raça em suas análises – como Du Bois e Marcus Garvey fariam. Eram “*homens práticos*” mais interessados em ver o problema de raça como “*simplesmente uma instância particular do problema político em*

⁵³ “As we shall see, there has been an overarching question, whose comprehensive character has affected all the others, and that question is whether the Negro could look forward to a future as citizen of this republic. Was color prejudice of such a magnitude and of such a fixed character that the Negro was not assimilable?”

⁵⁴ “Thus their moral instance – which to themselves was a tough-minded willingness to face the facts of color prejudice – in fact induced them to look on the status quo as inevitable, permanent and natural., They absolutized the present, ruled out the possibility of politically improving it, and fled from It in thought”

geral.”⁵⁵ (BROTZ, 1966. p. 32) Assim, embora apenas as perspectivas emigracionistas desejem deixar a América, as que decidem ficar não se limitam, para o autor, só ao assimilacionismo, uma vez que ele também identifica a existência de nacionalismos – político, no caso de Garvey, e cultural, no caso de Du Bois.

Apesar do “americocentrismo” da interpretação de Howard Brotz, ela não deixou de tocar em pontos fundamentais para esta exposição. Em primeiro lugar, a lista de autores não é inteira de autores norte-americanos. Na verdade, Edward Blyden e Marcus Garvey são caribenhos. Em segundo lugar, há o reconhecimento por parte do autor de Blyden como um dos “*primeiros nacionalistas pan-africanos*” (BROTZ, 1966. p. 3) Há já implícito aí outro modo de abordar a questão, um modo em consonância com a diáspora e que invoca a unidade do pensamento negro a partir de uma *consciência comum* e transnacional.

Do que foi dito, duas considerações se desprendem. A primeira é que, a fim de informação, autores caribenhos foram centrais para a definição da política transnacionalista na América⁵⁶. Michelle Stephens rastreia parte dessa história a respeito dos imigrantes do Caribe no Harlem na “era da guerra e da revolução”. Por uma série de razões, entre as quais está a confusão dos imigrantes caribenhos (ou das índias ocidentais) nos Estados Unidos com os negros americanos em geral, que ocorria por causa da “*identidade racial partilhada de ambos os grupos na história das relações ‘negro-branco’ nos Estados Unidos*”⁵⁷ (STEPHENS, 1998. p. 593), e o fato dos “indianos ocidentais” estarem sob domínio colonial – o que significa a ausência de uma identificação por sua parte com um Estado Nacional –,

⁵⁵ “In this respect, the race problem is simply a particular instance of the political problem in general.”

⁵⁶ “The Caribbean American ethnic community has produced some of the most influential figures in American race and cultural politics throughout the twentieth century, figures ranging from Marcus Garvey and Claude McKay through Harry Belafonte, C. L. R. James, Stokeley Carmichael, and Bob Marley, to contemporary writers such as Paule Marshall and Jamaica Kincaid” (STEPHENS, 1998. p. 593)

⁵⁷ “One reason for this is their own sometimes willed, sometimes imposed, conflation with African Americans due to the shared racial identity of both groups and the “black-and-white” history of race relations in the United States.”

intelectuais negros caribenhos viram a necessidade de articular nacionalismo étnico com internacionalismo. “*Se status nacional para sujeitos negros localmente situados era a meta, e imperialistas globais europeus eram os obstáculos, a luta negra por autodeterminação teria que ocorrer como transnacional.*”⁵⁸ (STEPHENS, 1998. p. 605)

A segunda concerne à dificuldade de se abstrair a discussão acerca do pensamento negro da concretude que o termo polissêmico “pan-africanismo”⁵⁹ manifestou durante o século XX. Hakim Adi e Marika Sherwood afirmam que

Nunca houve uma definição universalmente aceita do que constitui o pan-africanismo. Autores mais recentes no assunto são relutantes em fornecer definições, ou fornecem muitas, reconhecendo que a imprecisão do termo reflete o fato de que o pan-africanismo tomou diferentes formas em diferentes momentos históricos e localizações geográficas. Outros, reconhecendo que a definição é dependente do tempo e do lugar, sentem-se forçados a fornecer extensas explicações históricas do desenvolvimento das várias ideias e movimentos pan-africanos que surgiram desde o século XVIII.⁶⁰ (ADI et SHERWOOD, 2003. p. VII)

⁵⁸ “*If national status for locally situated black subjects was the goal, and the European global imperialists were the obstacle, the black struggle for self-determination would have to occur as a transnational one.*”

⁵⁹ Para um balanço da definição e histórico do pan-africanismo ver o texto de Omotayo Oloruntoba-Oju (2012): *Pan Africanism, Myth and History in African and Caribbean Drama*. Para um histórico das diferentes definições históricas do conceito a partir do papel que as conferências pan-africanas – em geral se costuma data-las a partir do primeiro congresso, em 1900 – tiveram ver o texto de Marika Sherwood (2012): *Pan-African Conferences, 1900-1953: What Did ‘Pan-Africanism’ Mean?* Em língua portuguesa, os trabalhos de Muryatan Santana Barbosa debatem o tema, como *Pan-africanismo e relações internacionais: uma herança esquecida* (2015). Há também os capítulos de Asante e Chanaiwa e Kodjo e Chanaiwa na (2010) na História Geral da África da UNESCO, intitulados *O pan-africanismo e a integração regional* e *Pan-africanismo e libertação* respectivamente.

⁶⁰ “*However, there has never been one universally accepted definition of what constitutes Pan-Africanism. Most recent writers on the subject are reluctant to provide definitions or provide several, acknowledging that the vagueness of the term reflects the fact that Pan-Africanism has taken different forms at different historical moments and geographical locations. Others, recognising that definition is dependent on time and place, feel forced to provide lengthy historical explanations of the development of the various Pan-African ideas and movements that have emerged since the late eighteenth century.*”

Em todo caso, reconhecem como figuras pan-africanas “mulheres e homens de descendência africana cujas vidas e obras estiveram voltadas, de algum modo, à emancipação social e política de povos africanos e aqueles da diáspora africana.”⁶¹ (ADI et SHERWOOD, 2003. p. VII)

Desse modo, outras concepções acerca do pensamento negro, em geral posteriores à compilação de Howard Brotz, ofereceram abordagens internacionalistas da questão que unificavam, em uma mesma e longa esteira de diálogos, autores em diferentes contextos geográficos, linguísticos e sociais. Movimentos francófonos como a *Negritude*⁶² e autores como Cheikh Anta Diop⁶³, organizações anglófonas como a UNIA (*United negro improvement agency*) de Marcus Garvey e grupos de luta revolucionária em África foram, pois, aglutinados pelo significante flutuante “pan-africanismo”. Os ganhos analíticos são similares ao do uso do termo diáspora, na medida em que escapam às narrativas nacionais. Os problemas, por outro lado, são evidentes levando em conta as diferentes manifestações⁶⁴.

O ideário de internacionalidade ou transnacionalidade, entretanto, é muito mais antigo nas tradições intelectuais negras do que o advento dos termos diáspora e pan-africanismo permitem captar. Ironicamente, afirma Robin Kelley, a concepção original dos estudos negros “tratou africanos e descendentes de africanos pelo globo como um só povo (diverso e complexo, é claro) [...], e é precisamente essa perspectiva de ver o povo negro em termos globais que forçou o campo a ser implacavelmente internacional e

⁶¹ “Our definition includes women and men of African descent whose lives and work have been concerned, in some way, with the social and political emancipation of African peoples and those of the African diaspora.”

⁶² Para uma discussão desse movimento ver: Gustavo Durão (2016) e o livro de Kabengele Munanga (1986) *Negritude: usos e sentidos*.

⁶³ Ver Ambrósio e Diémé (2016)

⁶⁴ Na síntese da História Geral da África da UNESCO, Barbosa e Rocha apontam uma diferença entre um pan-africanismo político e um pan-africanismo cultural (BARBOSA et ROCHA, 2013. p. 565)

comparativo.”⁶⁵ (KELLEY, 1999. p. 1046) De acordo com Kelley, cada um por motivo – e nem todos necessariamente militantes pan-africanistas –, diversos autores nos Estados Unidos viram a necessidade de se voltar ao Mundo.

Acadêmicos como George Washington Williams, Benjamin Quarles e John Hope Franklin podem ter estendido seu escopo além das fronteiras dos Estados Unidos, mas seus trabalhos estavam focados primordialmente na República Americana e quão malsucedida ela foi em realizar sua promessa de democracia e liberdade para todos. W. E. B. Du Bois e C. L. R. James tinham a revolução mundial em mente; cada um à sua maneira tentava descobrir as implicações globais da revolta negra.⁶⁶ (KELLEY, 1999. P. 1047)

Em suma, assim como Michelle Stephens destacou acerca dos afro-caribenhos, não havia escolha para autores afro-americanos a não ser escrever histórias que fossem transnacionais, ainda que os objetivos, em última instância estivessem no local e não no global.

Na seção 1.2.3, como uma das ressalvas ao trabalho de Gilroy, foi apontada a crítica ao papel que as tradições culturais africanas nele ocupavam – ou não ocupavam. Dez anos antes da publicação de *O Atlântico Negro*, o cientista político Cedric Robinson adiantava alguns dos argumentos de Gilroy em um texto que parece ter passado ao largo no Brasil, mas dessa vez com um outro lugar para a África e a História. O livro é *Black Marxism: the making of the black radical tradition*.

⁶⁵ “Ironically, because black studies’ original conception treated Africans and African descendants across the globe as one people (diverse and complex, of course), works by scholars such as Williams and the field more generally have often been criticized – with some justification, I might add – for essentialism or trading in fictions. At the same time, however, it is precisely this perspective of seeing black people in global terms that forced the field to be relentlessly international and comparative.”

⁶⁶ “Scholars such as George Washington Williams, Benjamin Quarles, and John Hope Franklin might have extended their scope beyond the boundaries of the United States, but their work was focused primarily on the American republic and how unsuccessful it has been at fulfilling its promise of democracy and freedom for all. W. E. B. Du Bois and C. L. R. James had world revolution in mind; each in his own way was trying to figure out the global implications of black revolt.”

De acordo com o autor, a tradição radical negra era muito diferente das “*petit marronage*”, das fugas individuais e, igualmente a Gilroy, reconhece que a supressão da liberdade gerava não só cultura, mas também produção intelectual.

Tudo isso fazia parte de uma tradição que era consideravelmente diferente daquela feita de motivos individualísticos e frequentemente espontâneos que energizavam o fugido, o incendiário e o envenenador. Ela mais facilmente sustentava suicídio que ataques, e suas moedas ideológicas, psicossociais, culturais e históricas eram mais carismáticas que políticas. Quando sua realização era frustrada, ela se tornava *obeah*, *vodu*, *myalismo*, *pocomonia* – as religiões do oprimido, como diz Vittorio Lanternari. Quando se realizava, poderia se tornar Palmares, assentamentos de negros do mato (bush negro) e, em seu auge, Haiti. Mas sempre seu foco eram as estruturas da mente. Sua epistemologia garantia supremacia da metafísica sobre o material.⁶⁷ (ROBINSON, 2000. p. 169)

Aqui Robinson parece articular não só as visões posteriores de Gilroy e de Roberts debatida nas seções anteriores, mas também as críticas de Fischer, afinal a tradição radical negra tem, em sua visão, a capacidade de produzir tanto história (Haiti) como arte. Além disso, em sua abordagem o papel de África também aparece de outro modo.

Afinal de contas, foi *enquanto um povo africano emergente* (grifo nosso), e não como escravos, que homens e mulheres

⁶⁷ “All of it was a part of a tradition that was considerably different from what was made of the individualistic and often spontaneous motives that energized the runaway, the arsonist, the poisoner. It more easily sustained suicide than assault, and its ideological, psycho-social, cultural, and historical currencies were more charismatic than political. When its actualization was frustrated, it became *obeah*, *voodoo*, *myalism*, *pocomania* – the religions of the oppressed as Vittorio Lanternari put it. When it was realized, it could become the Palmares, the Bush Negro settlements, and, at its heights, Haiti. But always, its focus was on the structures of the mind. Its epistemology granted supremacy to metaphysics not the material.”

negros se opuseram à escravização. E muito antes do advento dos “*madmen* e especialistas” (como chamou Wole Soyinka), dos ditadores militares e das pequenas burguesias neocoloniais que em nosso próprio tempo chegaram a dominar sociedades negras na África e no Caribe, a tradição radical negra já havia definido os termos de sua destruição: o desenvolvimento contínuo de uma consciência coletiva informada pelas lutas históricas por liberação e motivadas por um senso partilhado de obrigação de preservar o ser coletivo, a totalidade ontológica.⁶⁸ (ROBINSON, 2000. p. 170)

Ou seja, é uma consciência revolucionária que se origina da totalidade da experiência histórica das populações negras, e não de formações sociais específicas da escravidão capitalista (vide a *plantation*). O radicalismo negro, para Robinson, não é uma variante do radicalismo ocidental, tampouco uma simples negação dialética deste, “*mas uma resposta distintivamente africana*”⁶⁹ (ROBINSON, 2000. p. 73) à problemática.

O pensamento negro, para o autor, tem assim a marca de tentar preservar a “totalidade ontológica” ameaçada pela exploração colonial e capitalista, uma totalidade que se encontra alhures, no passado. Nesse sentido, há uma unidade subjacente às diferentes abordagens de autores negros na diáspora, independentemente de suas origens. *Para além das similaridades sociológicas, para Robinson, há elementos culturais que foram negligenciados.* Em todo caso, a abordagem de Robinson parece incorrer nesse quesito em uma situação oposta à de Gilroy, tal como havia sistematizado Zeleza, a saber, que a “diáspora” em sentido amplo existe por

⁶⁸ “After all it had been as an emergent African people and not as slaves that Black men and women had opposed enslavement. And long before the advent of the “madmen and specialists” (as Wole Soyinka phrased it), the military dictators and neocolonial petit bourgeoisies who in our own time have come to dominate Black societies in Africa and the Caribbean, the Black radical tradition had defined the terms of their destruction: the continuing development of a collective consciousness informed by the historical struggles for liberation and motivated by the shared sense of obligation to preserve the collective being, the ontological totality.”

⁶⁹ “It is not a variant of Western radicalism whose proponents happen to be Black. Rather, it is a specifically African response to an oppression emergent from the immediate determinants of European development in the modern era and framed by orders of human exploitation woven into the interstices of European social life from the inception of Western civilization”.

retenções que sobrevivem à despeito das matrizes de dominação e exploração capitalistas e coloniais.

Michael West e William Martin organizaram já em tempos mais recentes uma coletânea orientada pelos mesmos pressupostos de Cedric Robinson, na medida em que enfatizam o papel da cultura e da consciência. Assim como diversos autores apresentados até agora, veem na Revolução Haitiana a raiz profunda da experiência de luta diaspórica. Mas mais importante do que a luta, para West e Martin, está a consciência de tal luta:

No entanto, a luta, a resistência à opressão por parte de pessoas negras, não produziu mecanicamente o internacionalismo negro. Ao invés disso, o internacionalismo negro é um produto da consciência, ou seja, da interconexão e interlocução conscientes de lutas negras através de fronteiras naturais e feitas pelo homem – incluindo fronteiras de nações, impérios, continentes, oceanos e mares. Visto de fora, o internacionalismo negro visiona um círculo de emancipação universal, intacto no espaço e no tempo. É uma visão personificada, respectivamente, pelo revolucionário haitiano Toussaint Louverture e o empresário de rap americano Tupac Shakur, um ilustrando as lutas contra a escravidão e o outro significando insurgências culturais contemporâneas.⁷⁰ (MARTIN et WEST, 2009. p. 1)

Os ganhos dessa abordagem, em relação às anteriores, está na concessão de um papel mais ativo e dinâmico do que estático para a cultura e a consciência. O internacionalismo negro, nessa perspectiva, tem como condição *sine qua nom* o engajamento crítico com a luta, as memórias da

⁷⁰ “Yet struggle, resistance to oppression by black folk, did not mechanically produce black internationalism. Rather, black internationalism is a product of consciousness, that is, the conscious interconnection and interlocution of black struggles across man-made and natural boundaries – including the boundaries of nations, empires, continents, oceans, and seas. From the outset, black internationalism envisioned a circle of universal emancipation, unbroken in space and time. It is a vision personified, respectively, by the Haitian revolutionary Toussaint Louverture and the U.S. rap impresario Tupac Shakur, the one illustrating the struggles against slavery and the other signifying contemporary cultural insurgencies.”

luta, por um lado, e por outro com as tradições e reinvenções de tradições africanas.

O substrato africano de pensamentos produzidos por sujeitos construídos como negros recebeu também contemporaneamente a atenção de outras abordagens que têm ampliado o escopo de modo a não separar pensamento africano de pensamento diaspórico. Lewis Gordon é um dos principais proponentes dessa perspectiva com sua noção de filosofia *Africana*. Para Gordon, existe uma filosofia distintivamente moderna que surge do engajamento com o que ele entende por culturas *africanas*⁷¹ (*africana cultures*) e suas diferentes formas hibridizadas e creolizadas. (GORDON, 2008. p. 1) Esta filosofia, por sua vez, distingue-se pelo conjunto de questões que ela levanta, pelo menos desde o século XVI⁷². Como ocorre com outras abordagens, na de Gordon também parece haver uma centralização do pensamento dito diaspórico em detrimento do de África. Há apenas um capítulo do livro – *Introduction to Africana philosophy* (2008) – de introdução do autor voltado à versão africana da filosofia *africana*, com algumas incursões periódicas sobre autores do continente ao longo de discussões mais gerais sobre as questões fundamentais do tema. O problema da unificação a partir de aspectos formais – semelhança de temas ou estruturas que a originaram –, pois, ainda permanece.

Até agora, a breve incursão pelas abordagens apresentadas aponta para a necessidade de aglutinar diferentes matrizes de pensamento negro em uma corrente comum, o que, de modo vago e por fins expositivos, reiteradamente chamamos aqui de “pensamento negro” ou “tradições intelectuais negras”. Por outro lado, há outras posições que optaram por

⁷¹ A tradição anglófona usa o termo “Africana” para se referir a essa perspectivas, que pode se confundir ao falante de português com o gentílico referente à África “africano(a)”. Tendo isso em vista, quando referir-me ao termo utilizado por Gordon e outros autores ele será colocado em itálico.

⁷² Em relação à abordagem de Robinson, para Gordon (2009) não há uma tradição de pensamento negro, mas várias tradições. Essas tradições vão desde tradições afro-marxistas até o que o autor chama de pós-modernismo negro. No livro de 2008 *Introduction to africana philosophy*, Gordon discute diversos pensadores sob essa rubrica. No artigo de 2009, *Black intellectual tradition*, Gordon dispersa os pensadores em diversas tradições, incluindo à tradição *africana*, que aparece à parte. Seja como for, Gordon também é enfático a respeito das sobreposições das diferentes tradições e de seus expoentes.

enquadrar tais tradições a contextos sócio-geográficos⁷³, novamente complicando a cadeia significante: “pensamento + negro + país”. Como o interesse mais amplo da pesquisa reside em autores caribenhos, é para essas abordagens que nos voltaremos agora.

1.5 O prisma e o pensamento caribenho

Deve-se dizer antes que o que há de caribenho em pensamento caribenho tampouco é isento de problemas. Grosso modo, as definições do Caribe parecem de uma forma ou de outra transcender o mero recorte geográfico, devendo invocar dimensões ora sócio-históricas, ora políticas, ora étnicas e culturais para se desenharem. À guisa de exemplo, Hoetnik (1985) discute que uma atenção ao tipo de ocupação do território e a atividade econômica da *plantation* pode levar o Sul dos Estados Unidos ser incluído enquanto Caribe, e uma definição geográfica que tente incluir a América Central pode desconsiderar formações étnicas e históricas muito distintas, assim como um critério que enfatize situações políticas e econômicas contemporâneas similares pode pecar pela generalidade, e corre o risco de incluir todo o terceiro-mundo – ou pelo menos a América Latina – na classificação.⁷⁴ Além disso, o próprio termo Caribe é recente. Segundo

⁷³ Lewis Gordon discute que essas abordagens manifestam-se críticas a perspectivas como a da *Africana Philosophy*. “*Sylvia Wynter, in her essay ‘On How We Mistook the Map for the Territory, and Re-imprisoned Ourselves in Our Unbearable Wrongness of Being, of Désêtre: Black Studies toward the Human Project’*, has criticized the *Africana* movement, including the African-American ethnic variations offered by the work of Henry Louis Gates, Jr., as a reformation of the more politically charged and potent Black designation. The *Africana* tradition includes writers, however, who see it as a subset of black and vice versa. In other words, for some, *Africana* thought includes black thought, but not exclusively such. And similarly, black thought includes some *Africana* thought, but not all. There is, for instance, a movement of *Africana* intellectuals who regard *Africana* and black as creolized or mixed categories, and who argue that the black intellectual tradition has always been a mixed one, not only in racialized but also in cultural terms. Thus, Afro-Native American, Afro-Latino, and Afro-Asiatic traditions, or, as some such as Claudia Milian and Nelson Maldonado-Torres have argued, other levels of mixture such as borders and double consciousness, temporal displacement and post-(geo)continental concerns are part of the *Africana* designation.” Neste capítulo, entretanto, não planeja-se adentrar-me nos pormenores das disputas entre as classificações das tradições intelectuais negras, mas sim apresentar algumas abordagens.

⁷⁴ Em *La isla que se repite: para una reinterpretación de la cultura caribeña*, Antonio Benítez Rojo destaca que o Caribe é ao mesmo tempo um arquipélago, fato geográfico concreto, e um meta-arquipélago, composto por ilhas que “se repetem”. A repetição aqui é utilizada pelo autor no sentido pós-estruturalista, no qual o processo envolve em cada ato a produção da similaridade e da diferença em um conjunto descentrado. “*Pero, entonces,*

Gatzambide, o termo diz respeito à transição de poder na região da Europa para os Estados Unidos, portanto, uma “*invenção do século XX*” (GATZAMBIDE, 1996). Até então, o que havia eram termos distintos e que invocavam, certamente, relações sociais diferentes para se definirem, tais como Índias Ocidentais e Antilhas.

Outra tensão decorre da diversidade étnica e cultural dessa região. Hoetnik, no mesmo texto citado acima, critica o que chama de “foco monolinguístico” (*single language focus*) no estudo da região, que leva acadêmicos a traçar “*generalizações para todo o Caribe baseado em pesquisas comparativas entre, por exemplo, Jamaica e St. Kitts, deixando o estudo das ilhas hispânicas a outra tribo acadêmica, os latino-americanistas.*”⁷⁵ (HOETNIK, 1985. p. 56) Já estes, tendem, segundo o autor, a olhar as ilhas hispânicas como apêndices de um continente maior. A unificação, pois, é um problema epistemológico.

Não obstante, Caribe e termos correlatos retornam com tanta frequência nos discursos teóricos e artísticos acerca da região que não podem ser ignorados. O próprio C. L. R. James discute nesses termos. As Índias Ocidentais, de acordo com o autor:

são um microcosmo da civilização mundial. Os grandes problemas são colocados de tal modo que tudo pode ser visto... Tudo dependia formalmente da literatura europeia, de instituições europeias. E no entanto, nós somos distintivamente caribenhos, um povo de terceiro mundo; nós não somos dominados pelas civilizações do passado. Estamos

que es lo que se repite? Tropismos, series de tropismos, de movimientos en una dirección, digamos un gesto danzario, un hondo sentido de la improvisación, el gusto por determinados alimentos (por ejemplo: los grandes flujos del arroz, del plátano, del frijol, del ají y la yuca), la expresión poli-rítmica, el mestizaje, las formas sincréticas, la alta jerarquía de la cultura popular, los modos de alejarse y acercarse al mundo de Occidente (recuérdese que, como dijo Malaparte, el Volga nace en Europa), la experiencia socio-económica de la plantación, en fin, paralelismos aquí y allá, contradicciones aquí y allá.” (BENÍTEZ ROJO, 1986. p. 116)

⁷⁵ “*This bias is found among scholars as well, for many “Caribbeanists” suffer from a single-language focus and some are apt to make Caribbean-wide generalizations based on comparative research in, for example, Jamaica and St. Kitts, leaving the study of the Hispanic islands to another academic tribe, the Latin Americanists.*”

em uma situação única.⁷⁶ (JAMES apud BUHLE, 1989. p. 3)

Sidney Mintz, um dos mais conhecidos estudiosos da região, na introdução à coletânea de ensaios *Caribbean Contours* escrita juntamente com Sally Price, justifica o tratamento da região enquanto uma unidade. De acordo com os autores, existem “*certos aspectos do desenvolvimento das sociedades caribenhas que justificam a discussão da região como uma unidade, a despeito da tremenda diversidade de experiências representadas por suas várias entidades políticas, sociais e culturais.*”⁷⁷ (MINTZ et PRICE, 1985. p. 6) Um desses aspectos, para Mintz e Price, é o conceito de creolização, em um nível geral definido como “*algo que vem do Velho Mundo mas foi criado no Novo Mundo.*”⁷⁸ (MINTZ et PRICE, 1985. p. 6)

Nessa direção, um dos modos de conceber a unidade do pensamento caribenho aparece assentado sobre perspectivas mais sociologizadas, na medida em que destacam processos particulares à região. Um desses autores é o dominicano Torres-Saillant. Segundo o autor, o pensamento caribenho surge a partir das conexões dos povos caribenhos com seus outros, a origem diaspórica da região. Em *An intellectual history of the Caribbean* (2006), Torres-Saillant desenha os contornos do que entende por um pensamento – um metadiscurso – construído em oposição ao ocidente. No entanto, apesar de indicar na introdução da obra a necessidade de se atentar às dimensões diaspóricas e hibridizadas da formação do Caribe enquanto região, não parece se construir em sua abordagem a exploração

⁷⁶ “*The West Indies is a microcosm of world civilization. The great problems are posed in such way that everything can be seen.... Everything depended formally upon European literature, European institutions. And yet we are a distinctly Caribbean, Third World people; we are not dominated by the past civilizations. We are in a most unique situation.*”

⁷⁷ “*Picking up on these common threads, we discern certain aspects of the development of Caribbean societies that justify discussion of the region as a unit in spite of the tremendous diversity of experiences represented by its various political, social and cultural entities.*”

⁷⁸ “*The term ‘creole’ (which probably came from the Portuguese crioulo) refers, on a general level, to something that comes from the Old World but is raised in the New.*”

dos vínculos do pensamento com essas questões. O salto argumentativo que autor faz do reconhecimento da formação diaspórica da região à afirmação de constituição de um pensamento oposicional ao ocidente parece repousar em um vácuo analítico, principalmente porque não mergulha na postura ambivalente que muitas vezes autores da região manifestam com a cultura ocidental. A exploração da ideia de creolização (GORDON, 2014), por exemplo, poderia dar conta de apreender melhor esse processo. Além disso, Torres-Saillant cai naquele “foco monolinguístico” de que fala Hoetnik, afinal o núcleo de suas reflexões termina por ser intelectuais de língua nativa espanhola, para daí fazer afirmações voltadas a todo o Caribe.

Rhoda Reddock (2014) dá uma saída mais interessante. A começar, a autora trabalha um conceito mais descritivo que analítico das abordagens intelectuais do Caribe, limitando-se a discutir formas particulares de expressão do pensamento da região: “*o pensamento inicial do Caribe de fala inglesa e a tradição de acadêmicos-ativistas radicais que surgiu do começo até a metade do século XX como um contrapeso às realidades coloniais da supremacia branca, luta de classes e colonialidade do poder.*”⁷⁹ (REDDOCK, 2014. p. 2) Essa tradição a autora chama de pensamento social caribenho radical. Ao mesmo tempo, a autora não se limita a discutir os contornos de uma tradição meramente local. Essa tradição é localizada por sua vez em uma tradição global mais ampla de reflexões. Assim, a tradição radical caribenha articula os aspectos formais dos discursos globais de insurgência contra as colonialidades do poder, saber e ser e a história particular da região. Embora a autora concorde com Torres-Saillant no sentido que o pensamento da região emerge do contato com os “outros”, diferentemente ela parece sobremaneira destacar a *produção social de uma tradição*:

⁷⁹ “*early race thinking in the English-speaking Caribbean and the tradition of radical scholar-activists that emerged over the early to mid-20th century as a counterweight to the colonial realities of white supremacy, class warfare and the colonality of power*”

É no nexo da dizimação de povos indígenas, do confronto entre África e Europa nas Américas, da experiência da escravidão enquanto sistema econômico e cultural, do impacto de novas comunidades migrantes da Ásia e do Oriente Médio e das experiências diaspóricas na América do Norte, África e América Central que nós podemos localizar a profusão de pensamento social sobre raça, classe e condição colonial que surgiria no Caribe no final do século XIX e que continua no começo do século XX. Isso foi abastecido pelas aspirações de um grupo emergente de classe média e baixa que, apesar de suas circunstâncias reduzidas, foram propriamente treinados nos modos das artes e das letras coloniais.⁸⁰ (REDDOCK, 2014. p. 3)

O pensamento afro-caribenho é visto de uma maneira diferente por Paget Henry. O autor se interessa pela filosofia oculta nos discursos literários, poéticos, históricos e políticos produzidos por intelectuais do Caribe. Sua abordagem tenta ser mais formal que a de Reddock. A filosofia afro-caribenha, a “razão de Caliban”, é para o autor primordialmente uma formação discursiva (HENRY, 2000. p. 6). Essa formação discursiva, complexa e subtextual, é para Henry uma articulação cultural particular dos problemas de uma existência enquanto racializado e colonizado (HENRY, 2000. p. 5), no limite a ideia de colonialidade do ser. Como disse a respeito de Torres-Saillant, a abordagem que enfatiza a forma pode correr risco de pecar pela generalidade. Se Hoetnik disse que definições do Caribe centradas sobre o sistema de *plantation* podiam acabar por incluir o Sul dos Estados Unidos na descrição, o mesmo vale para questões de pensamento, de modo que Henry se vê obrigado a discutir os padrões partilhados pelas tradições afro-caribenhas e afro-americanas, “*um discurso irmão ou irmã*” (HENRY, 2000. p. 144) Em consonância com o projeto de filosofia *africana* de Lewis Gordon e Lucius Outlaw, Paget Henry afirma que existem similaridades

⁸⁰ “It is at the nexus of the decimation of the indigenous peoples of the region; the slave experience as an economic and cultural system; the confrontation between Africa and Europe in the Americas; the impact of new migrant communities from Asia and the Middle East; and diasporic experiences in North America, Europe, Africa and Central America that we can locate the profusion of social thought on race, class and the colonial condition which would emerge in the late 19th-century Caribbean and continue into the early to mid-20th century. This was fuelled by the aspirations of an emerging educated middle- and lower middle-class group who, despite their reduced circumstances, were properly trained in the ways of colonial arts and letters.”

fenomenológicas nos filósofos afro-caribenhos e afro-americanos. “No limite, as possibilidades para uma filosofia **africana** (*Africana philosophy*) repousam em nossa habilidade de afirmar os registros culturais africanos operando na gênese do ego de filósofos africanos, afro-americanos e afro-caribenhos.”⁸¹ (HENRY, 2000. 155) A questão da diferença entre esses discursos irmãos, para o autor, reside no problema do “tornar-se” caribenho ou americano, nos marcos de uma gênese de ego “*distintamente africano*” – que autor afirma estar longe de ser essencial. Não obstante, Henry não reflete de maneira mais detida a diferença que se espera existir entre filosofia afro-caribenha e afro-americana, apesar de suas origens partilhadas. Esperada porque, afinal, todo o livro centra-se no caráter de especificidade de uma filosofia afro-caribenha.

Mesmo com esse problema, o que há de interessante em Henry e que Reddock partilha e afirma de forma mais aguda é a ideia de que as tradições intelectuais negras no Caribe são uma expressão particular de um problema global e geral. Esse reconhecimento está no núcleo do que se tentou identificar ao longo do texto como prisma de formação caribenha.

1.6 Prisma de formação caribenha: entre o pensamento negro e o pensamento caribenho

Para além da questão do pensamento negro ou caribenho constituir qualquer tipo de totalidade está a evidência fatural de que essa região produziu pensadores. Argumenta-se aqui em consonância com as reflexões de Henry e Reddock que existe uma tradição caribenha distinta, entendida como uma *consciência oposicional*. Essa consciência oposicional é produzida socialmente a partir das experiências de circulação dos autores afro-caribenhos em países metropolitanos e gramáticas distintas de racialização.

⁸¹ “Ultimately, the possibilities for an Africana philosophy rests upon our ability to affirm the operating of African cultural registers in the ego genesis of African, Afro-American, and Afro-Caribbean philosophers.”

O prisma é uma saída específica da zona de não-ser que se distingue por seu conteúdo, e não sua forma. A ideia de fuga de Roberts discutida na seção 1.3 apreende os aspectos formais e analíticos do que seja essa saída. Como essas discussões, acreditamos que as soluções intelectuais e estéticas ao problema da colonialidade do ser podem ser vistas como uma fuga e projetam uma transformação da vida social. Roberts nos apresenta, pois, a forma em que dá o processo, o prisma é a fuga dotada de seu substrato sociológico, e nesse sentido é, em comparação à *marronage* de Roberts, um conceito mais descritivo que analítico. Roberts, então, em um exercício de dialética vai do particular – a escravidão e revolução em São Domingos – à categoria abstrata, à análise normativa – liberdade como *marronage*. Em um exercício análogo, retornamos ao Caribe para tentar se verificar uma manifestação concreta das categorias analíticas de Roberts no contraste entre as trajetórias de Oliver C. Cox e C. L. R. James, elicitadas como prisma de formação caribenha.

A saída da zona de não-ser ocorre tal como todas suas outras diversas expressões no Atlântico Negro, é uma questão de filosofia política. O prisma é, por outro lado, uma questão sociológica e diz respeito a uma *saída intelectual feita primordialmente por pensadores da região*. Vale dizer que não há uma relação direta entre ser um pensador caribenho e estar sujeito ao prisma de formação caribenha, conforme nos mostra a discussão de Roberts sobre os diferentes engajamentos psíquicos possíveis. Depende, assim, do desenvolvimento de um tipo particular de consciência oposicional, em que alguém deixa de ser “escravo de fato”.

Consciência oposicional parece ser um conceito conciliável com o modelo normativo da metafísica da liberdade proposto por Roberts. De acordo com Jane Mansbridge,

Dizemos que membros de um grupo que outros tradicionalmente trataram como subordinados ou desviantes possuem uma consciência oposicional quando eles clamam

sua identidade previamente subordinada como uma identificação positiva, identificam injustiças feitas a seu grupo, demandam mudanças na política, economia ou sociedade para retificar essas injustiças e veem outros membros de seu grupo como compartilhadores do interesse de retificar essas injustiças.⁸² (MANSBRIDGE, 2001. p. 1)

Como foi dito, Roberts coloca no centro de seu modelo a capacidade dos agentes romperem em mente com as determinações opressivas de seu entorno. Para nossos fins, a ideia de consciência oposicional captura uma expressão intelectual desse processo. *“Consciência oposicional, como definimos, é um estado mental empoderador que prepara membros de um grupo oprimido para agir em vistas de minar, reformar, ou derrubar um sistema de dominação humana.”*⁸³ (MANSBRIDGE, 2001. p. 5)

Essa consciência oposicional é, pois, a seu tempo uma saída particular da zona de não-ser identificada pelos elementos comuns encontrados nas trajetórias e reflexões de intelectuais da região. A formação desses autores em um Caribe colonial, o contato ambivalente com o cânone ocidental, a posterior temporada no exterior com acesso – desigual em diferentes autores – ao que Aldon Morris (2015) chama de redes intelectuais insurgentes e capitais de libertação, a apropriação criativa e deslocadora de discursos universalizantes europeus e a atenção à raça como variável primordial para a compreensão do presente e da história contêm a apreciação do que constitui o prisma de formação caribenha, na leitura particular que foi feita da proposta inicial de Stuart Hall sobre sua trajetória.

Nos capítulos seguintes voltaremos a atenção à produção social dessa saída particular da zona de não-ser, o prisma, a partir da análise das trajetórias iniciais de dois autores negros contemporâneos de Trinidad e

⁸² *“We say that members of a group that others have traditionally treated as subordinate or deviant have an oppositional consciousness when they claim their previously subordinate identity as a positive identification, identify injustices done to their group, demand changes in the polity, economy, or society to rectify those injustices, and see other members of their group as sharing an interest in rectifying those injustices.”*

⁸³ *“Oppositional consciousness as we define it is an empowering mental state that prepares members of an oppressed group to act to undermine, reform, or overthrow a system of human domination.”*

Tobago, C. L. R James e Oliver Cox, e como o gesto deslocador aparece primeiras *Magnum opi* de cada um. Acreditamos que o contraste entre as trajetórias de ambos pode lançar luz sobre os processos que estão na raiz da formação do ponto de vista deslocado inerente a muitos intelectuais da região. Essas trajetórias, por sua vez, estão informadas por diversos elementos sociológicos de grande relevância que uma Sociologia dos Intelectuais convencional, muitas vezes por ser construída em referência a sujeitos acima da linha do humano, não permite captar. Discutir e contrastar a vida e obra de James e Cox, assim, permite-nos ter uma visão muito diferente do pensamento social na primeira metade do século XX e as reinvenções trazidas por intelectuais negros caribenhos ao que poderia em alguns casos ser chamado de “problemas europeus” ou “problemas modernos”, ou seja, como essas questões foram vistas através de um prisma, de algum lugar embaixo da zona de não-ser. É uma forma de combate à colonialidade do ser na qualidade do que Nelson Maldonado-Torres (2007) chama, baseando-se em Aimé Césaire, de uma ciência descolonial⁸⁴.

⁸⁴ “*La actitud des-colonial (vis-à-vis la actitud imperial) plantea el rompimiento con la actitud natural colonial y la dialéctica de reconocimiento imperial, aquella que presupone que todo sujeto debe obtener reconocimiento del hombre blanco para adquirir sentido completo de su humanidad. En la actitud descolonial, el sujeto en la posición de esclavo no simplemente busca reconocimiento sino que ofrece algo. Y ese alguien a quien lo ofrece no es el “amo” sino otro esclavo.*” (MALDONADO-TORRES, 2007. p. 158)

2. C. L. R. James: uma janela para a zona de ser

Neste capítulo pretendo discutir a trajetória inicial de James e demonstrar o cenário no qual foi possível a produção social de um tipo de consciência oposicional, um prisma de formação caribenha informado pelo reconhecimento do papel ativo das massas negras na História. Para isso, em primeiro lugar, apresentarei um itinerário político e intelectual de James desde seus anos iniciais em Trinidad e Tobago até a publicação em 1938 de *Os Jacobinos Negros*, uma de suas *Magnum opi*, que será discutida na segunda parte deste capítulo em vistas de temas e preocupações centrais que despontam na obra jamesiana desse período ou destacadas nas interpretações de comentadores de sua obra, preocupações que revelem o senso de deslocamento das narrativas.

2.1 Caliban e as regiões que César nunca conheceu

Cyril Lionel Robert James nasce no dia 4 de janeiro de 1901 em Tunapuna, Trinidad⁸⁵, em um momento no qual a ilha estava longe de ser desconhecida ou irrelevante para o Império. Não apenas oferecia em meados do século XIX os salários mais altos do Caribe britânico (CUDJOE, 1992. p. 40), como já despontava como um importante local de produção de intelectuais. Ademais do sociólogo Oliver Cox (1901) – que será debatido no capítulo seguinte –, nasceram em Trinidad dois “pais” do pan-africanismo; Henry Sylvester Williams (1869), que teve papel medular na convocação da primeira Conferência Pan-Africana ocorrida em Londres, em julho de 1900, e George Padmore (1903), um dos criadores da Federação Pan-Africana, associação responsável por chamar o famoso Congresso Pan-Africano de 1945 em Manchester. É Trinidad que também origina outra voz crítica da historiografia marxista, o historiador Eric Williams (1911), que após a

⁸⁵ Para Kent Worcester (1996), um dos principais biógrafos de James, o autor teria nascido na vila de Caroni. Selwyn Cudjoe destaca que apesar dessa informação, James sempre afirmou ter nascido em Tunapuna, e nunca contradisse as informações biográficas apresentadas por Margaret Busby nos três volumes de suas obras escolhidas (CUDJOE, 2004. p. 128).

independência do país se torna primeiro ministro por cinco mandatos, até sua morte em 1981.

Vale ressaltar que a região onde James passa sua infância, Tunapuna-Tacarigua-Arouca, foi durante o século XIX um dos principais centros econômicos da então colônia britânica, e onde se concentrava a maior densidade de descendentes de africanos e de fazendas de açúcar (CUDJOE, 1992. p. 40). Contudo, não se pode deixar que essa relativa prosperidade econômica e intelectual da ilha oculte a atenção às faces mais sombrias do colonialismo. Apesar de tudo, as condições de vida para as populações não-brancas de Trinidad não escapavam das lógicas de um sistema no qual privilégio se amarrava à raça e à cor. Esses elementos não eram em Trinidad um simples marcador de diferença de status, mas um sistema de valor (WYNTER, 1992. p. 69). Para uma família de classe média de cor como a de James, a decadência real e simbólica era uma ameaça onipresente, e uma das armaduras contra ela era a “respeitabilidade”.

Bill Schwarz ressaltou esse traço peculiar das sociedades do Caribe britânico, que lhes proporcionava processos de socialização distintos em relação a outras possessões britânicas não-brancas, “*a questão da penetração profunda incomum de instituições da vida cívica vitoriana na organização cultural do Caribe colonial.*”⁸⁶ (SCHWARZ, 2003. p. 12) As classes médias mestiças de brancos e negros eram enquadradas sob a rubrica classificatória geral de “pessoas de cor” (*colored*), rubrica essa adequada ao seu “conto de origem” (SEGAL, 1993. p. 91). Conto de origem pois, conforme afirma Daniel Segal, supostamente esse estrato social, a classe média de cor, preencheria o hiato entre a elite branca e as massas negras (SEGAL, 1993. p. 86). Supostamente pois os mecanismos utilizados para sua sustentação, as estruturas formais da respeitabilidade oriundas de uma cultura vitoriana, repousavam em significantes fluidos e não garantidos, que, claro, sempre miravam “para cima”. Nesse sentido, Segal

⁸⁶ “*In part, this raises the question of the unusually deep penetration of the institutions of Victorian civic life into the cultural organisation of the colonial Caribbean.*”

destaca as reflexões de Powrie, para quem a chamada “respeitabilidade” nada mais é do que um sinônimo de padrões de vida tidos como “brancos” (SEGAL, 1993. p. 92), e Lloyd Braithwaite sintetiza: “*A respeitabilidade é o núcleo da existência da classe média de cor. A pessoa e a forma ideal são [...] ‘brancas’, e a vida é padronizada para se conformar o mais próximo possível a tudo que se sente como contido nesse ideal.*”⁸⁷ (BRAITHWAITE apud SEGAL, 1993. p. 92) A educação, a cultura, os bons modos, a vestimenta; todos geravam um sistema de distinção na qual se articulavam de modo complexo e sem-garantias⁸⁸ raça, cor, status e classe – e eventualmente casta.

Eis uma socialização que não pode deixar de ser, em alguma medida, alienante, afinal Tunapuna não é Londres, embora até pudesse se imaginar como⁸⁹. James cresce em um ambiente cindido por essas contradições, no qual as estruturas formais da respeitabilidade eram impostas. Seu pai era um professor, o que significava à época uma posição de alta estima social, uma vez que apenas o padre ou o ministro gozavam de status mais alto, e sua mãe uma mulher que havia herdado dos tempos de convento o gosto pela leitura e pela cultura, e segundo Paul Buhle, biógrafo de James, a única mulher não-branca a ser convidada a tomar chá com uma pessoa branca (BUHLE, 1988. p. 15). A situação financeira, embora não permitisse luxos, era suficiente para que a pequena casa da família fosse bem localizada, não apenas em termos de um ambiente que está longe de ser neutro socialmente⁹⁰, mas ainda por algo até mais fundamental para compreensão

⁸⁷ “*Respectability is the keynote of coloured middle class. The ideal person and form is ... ‘white’ and life is patterned to conform as closely as possible to all that is felt to be contained within this ideal.*”

⁸⁸ Para uma discussão sobre articulação e falta de garantias ver Stuart Hall (1980)

⁸⁹ James afirma em *Beyond a Boundary* que sua escola de ensino médio, o Queen’s Royal College, era uma boa escola, “*though it would have been more suitable to Portsmouth than to Port of Spain.*” (JAMES, 1983. p. 37), e completa: “*It was only after years that I understood the limitation of spirit, vision and self-respect which was imposed on us by the fact that our masters, our curriculum, our code of morals, **everything** began from the basis that Britain was the source of all light and leading, and our business was to admire, wonder, imitate, learn; our criterion of success was to have succeeded in approaching that distant ideal – to attain it was, of course, impossible.*” (JAMES, 1983. pp. 38-39)

⁹⁰ De acordo com Bourdieu, um dos elementos de definição de uma classe ou fração de classe corresponde a uma distribuição determinada no espaço geográfico, que de acordo com o autor, “*n’est jamais neutre*

da trajetória de James: situava-se entre a rua principal de Tunapuna e o campo de críquete. Ainda que algumas árvores bloqueassem a vista, *“de pé sobre uma cadeira um pequeno garoto de seis anos de idade podia ver treinamentos todas as quartas e partidas aos sábados”*, e dessa mesma cadeira *“subir no parapeito e tatear livros sobre o guarda-roupa. Assim cedo, o padrão de minha vida fora colocado.”*⁹¹ (JAMES, 1983. p. 13)

De um lado, os livros apareciam como uma metonímia da anglicidade, uma janela para aquela respeitabilidade conquistada pela família James desde os tempos de seu avô paterno, que ia sob o sol escaldante do Caribe à escola dominical lecionar de fraque, cartola e bengala. De outro, a janela do quarto era uma janela para as contradições da sociedade colonial, uma janela para o mundo criativo das massas, e sua metonímia era personificada na figura de um “vagabundo”, que não prestava para nada a não ser jogar críquete, nas palavras da avó de James. Seu nome era Matthew Bondman. E *“Matthew, tão cru e vulgar em todo aspecto de sua vida, com um taco na mão era todo graça e estilo. [...] O contraste entre a existência de dar pena de Matthew enquanto indivíduo e a atitude que as pessoas tinham para com ele preencheram minha mente em formação e me ocupam até hoje”*⁹² (JAMES, 1983. p. 14), James diria nos anos 1960.

Não se pode subestimar o peso que as contradições da cultura colonial e a experiência do racismo – mais ainda, de expressões específicas do racismo – tiveram na trajetória de autores caribenhos ao longo do século XX. Assim como outros que o precederam, como Marcus Garvey, Edward Blyden, Henry Sylvester Williams, e outros que o sucederam, como Eric Williams,

socialement” (BOURDIEU, 1979. p. 113). Esses elementos são fundamentais para se compreender os mecanismos de distinção gestados no interior de determinado espaço social.

⁹¹ *“By standing on a chair a small boy of six could watch practice every afternoon and matches on Saturdays – with matting one pitch could and often did serve for both practice and matches. From the chair also he could mount on to the window-sill and so stretch a groping hand for the books on the top of the wardrobe. Thus early the pattern of my life was set”*

⁹² *“More than that, Matthew, so crude and vulgar in every aspect of his life, with a bat in his hand was all grace and style. [...] The contrast between Matthew’s pitiable existence as an individual and the attitude people had towards him filled my growing mind and had occupied me to this day”*

Walter Rodney, Stuart Hall, Paul Gilroy, Sylvia Wynter, C. L. R. James não escapou dessa influência, e como muitos desses intelectuais, parece creditar sobremaneira o papel do Caribe natal em sua formação. Mas como foi dito mais acima, o Caribe não existe aí de modo isolado. Há também a presença imaginária e real da Inglaterra Imperial, espelho ao qual toda experiência intelectual obrigatoriamente se remetia. Imaginária, pois intelectualmente se vivia no exterior. Uma vida que, de acordo com o próprio James, era essencialmente moderna⁹³, e que no entanto era perturbada pela realidade cotidiana da pobreza, assim como de uma construção ontológica e de um senso de si abaixo da linha do humano. Na interpretação de Bill Schwarz, o argumento de James é que

o que fez o Caribe distinto não foi o colonialismo, mas o fato de que desde a inauguração da *plantation* de escravos os indianos ocidentais eram, acima de tudo, um povo moderno. Eles viviam em subjugação. Mas eles experimentaram a modernização – na rota do meio e na *plantation* – em sua forma mais dinâmica, em seu tom mais alto e em seu ponto mais brutal.⁹⁴ (SCHWARZ, 2003. pp. 4-5)

A presença também era real, pois todos esses autores também obrigatoriamente tiveram uma experiência no exterior em algum momento de suas vidas, o movimento arquetípico da formação de um intelectual diaspórico durante o século passado – de acordo com Hall, (2009a) apenas

⁹³ “*These populations are essentially Westernised and they have been Westernised for centuries. The percentage of literacy is extremely high. In little islands like Barbados, Trinidad, Jamaica and even in your own British Guiana, the population is so concentrated that with the development of motor transport, nobody is very far from the centre of things. There is an immense concentration of knowledge, learning and information. People live modern lives. They read modern cheap newspapers, they listen to the radio, they go to the movies. The modern world is pressing upon them from every side giving rise to modern desires and aspirations.*” (JAMES, 1958)

⁹⁴ “*Critically, for James, what made the Caribbean distinctive was not colonialism, but the fact that since the inauguration of the slave plantation West Indians were, above all else, a modern people. They lived in subjugation. But they experienced modernisation – in the Middle Passage and on the plantation – at its most dynamic, at its highest pitch and at its most brutal.*”

mais um movimento em uma longa história marcada por deslocamentos forçados e pela vida de estrangeiros em seu próprio ambiente. C. L. R. James, expressa literariamente esse fator sociológico no prefácio de seu livro semi-autobiográfico *Beyond a Boundary*: “*Se as ideias se originaram nas Índias Ocidentais, foi apenas na Inglaterra e na vida e história Inglesas que eu fui capaz de segui-las e testá-las. Para estabelecer sua própria identidade, Caliban, depois de três séculos, teve que ele próprio desbravar regiões que César nunca conheceu.*”⁹⁵ (JAMES, 1983. p. 9)

Desse modo, pode-se dizer que a trajetória de James até a publicação de *Os Jacobinos Negros* passa por dois momentos. O primeiro, de formação inicial na Trinidad colonial no seio de uma família de classe média de cor dotada de grande capital cultural, e o segundo, de contato com outro universo social e intelectual na Inglaterra. Essa abordagem de fases de sua vida está ancorada na interpretação que Stuart Hall, também caribenho e da geração seguinte a James, dá a sua trajetória. Hall defende que “*a vida e obra de C. L. R. James podem ser divididas em quatro partes: os anos iniciais em Trinidad, os primeiros anos na Inglaterra, a estada americana e, finalmente, o retorno de James ao Caribe.*”⁹⁶ (HALL, 1992. p. 3) Considerando que o foco desta investigação são os começos de duas trajetórias intelectuais, dar-se-á atenção aos dois primeiros momentos identificados por Hall na trajetória de James, que não por coincidência, encerram-se com a publicação de *Os Jacobinos Negros*. Isso não significa que não se invocará trabalhos de James posteriores ao período compreendido, mas apenas na medida em que contribuam para apresentação e discussão dessas duas fases iniciais.

Diferentemente de outros autores, James sai do Caribe com uma carreira relativamente consolidada em sua terra natal, e portanto já mais

⁹⁵ “*If the ideas originated in the West Indies it was only in England and in English life and history that I was able to track them down and test them. To establish his own identity, Caliban, after three centuries, must himself pioneer into regions Caesar never knew*”

⁹⁶ “*The life and work of C. L. R. James can be divided into four parts: the early years in Trinidad, the first years in England, the American sojourn, and, finally, James’s Return to Caribbean.*”

maduro que outros conterrâneos. Quando deixa Trinidad para se buscar a carreira de escritor na Inglaterra, James já tinha 31 anos de idade. Até aí, tivera os germes de uma carreira marcada por sucessos. Como foi dito mais acima, segundo o próprio autor, os livros foram uma companhia precoce. Aos oito anos, sua vida se revezava entre as brincadeiras infantis, a leitura de revistas de críquete e clássicos britânicos como *Vanity Fair*, de Thackeray (JAMES, 1983. p. 26) – lido e relido de maneira constante até o fim de sua vida⁹⁷. Em nome da respeitabilidade, sua mãe proibia que algumas coisas fossem lidas, mas ele as lia do mesmo jeito e seu pai, embora não fosse um leitor como a mãe de James, incentivava o jovem James com a compra de clássicos como Dickens, e o encoraja a prestar o exame de admissão ao *Queens Royal College* de Trinidad em 1909. Não menos importante, é também seu pai que compra para James, aos quatro anos de idade, seu primeiro taco de críquete. À época, as possibilidades de ascensão social para as populações negras passavam às vezes pelo críquete, e em grande medida pela educação, ou melhor, pelo acesso a uma educação de elite materializada nos dois principais colégios de elite da ilha, o *St Mary's* e o *Queen's Royal College*, ambos com taxas artificialmente infladas (MCAULEY, 2004. p. 16), de modo que a única possibilidade eram as poucas bolsas oferecidas a jovens promissores. Era o mecanismo da metrópole de regular o recrutamento dos quadros administrativos e quem estava autorizado a exercê-los. O exame que James presta aos oito anos de idade tinha como meta conseguir uma das quatro bolsas oferecidas pelo *Queen's Royal College*, apenas quatro para toda a ilha, e com a idade máxima para prestar o exame de doze anos. Na primeira tentativa, em 1909, James consegue a sétima posição, e no ano seguinte o primeiro lugar, tornando-se o mais jovem a ter conseguido uma vaga. Daí em diante, “Oxbridge” seria um passo quase que natural, mas o jovem James, “*um intelectual britânico muito antes*

⁹⁷ Em uma passagem que discute influências em seu pensamento no livro semi-autobiográfico *Beyond a Boundary*, James comenta sobre as leituras de sua infância e declara “*Thackeray, not Marx, bears the heaviest responsibility for me.*” (JAMES, 1983. p. 47) O ponto até o qual o podemos confirmar a veracidade dessa afirmação é difícil de ser encontrado com segurança. Em todo caso, revela um reconhecimento por parte do autor da influência da alta cultura britânica em sua formação, e uma apropriação particular dessa cultura, uma vez que já é em si um deslocamento, afinal a “britanidade” é adquirida como um instrumento de crítica social.

dos 10 anos, já um estrangeiro em [s]eu próprio ambiente”⁹⁸ (JAMES, 1983. p. 28) tinha um conflito interno:

Nada sabemos, nada mesmo, dos resultados do que fazemos quando crianças. Meu pai havia me dado um taco e uma bola, eu aprendi a jogar e aos dezoito era um bom jogador de críquete. Que ficção! Na realidade, minha vida até os dez havia deixado a pólvora de uma guerra que duraria sem tréguas oito anos, e intermitentemente algum tempo depois – uma guerra entre puritanismo inglês, literatura inglesa, críquete e o realismo da vida das Índias Ocidentais. De um lado estava meu pai, minha mãe (*no mean pair*), minhas duas tias, minha avó, meu tio e sua esposa e todos os amigos da família (que incluía um grande número de diretores de toda a ilha), uns oito ou nove ingleses que lecionavam no *Queen’s Royal College*, todos graduados em Oxford ou Cambridge, e o diretor de educação e o conselho de educação, que dirigiam o sistema educacional de toda a ilha. Do outro lado estava eu, apenas com dez anos quando tudo começou.⁹⁹ (JAMES, 1983. p. 30)

Essa cisão interna terá um papel em sua trajetória – e como pretendemos mostrar no capítulo seguinte, parece ser uma diferença a Oliver C. Cox. Ao mesmo tempo em que vivia sob princípios ortodoxos como os da crítica literária vitoriana de um Matthew Arnold, era arrastado junto com os tacos de um Matthew Bondman descalço em direção ao campo de críquete. Uma resolução ainda que estética teria que aparecer em algum momento, e certamente, a experiência de James no *Queen’s Royal College* e os catorze anos que sucederam essa experiência até sua saída à Inglaterra podem ser lidos como uma tentativa de solução desse conflito. Seu desempenho

⁹⁸ “A British intellectual before I was ten, already an alien in my own environment among my own people, even my own family.” (JAMES, 1983. p. 28)

⁹⁹ “We know nothing, nothing at all, of the results of what we do to children. My father had given me a bat and ball, I had learnt to play and at eighteen was a good cricketer. What a fiction! In reality my life up to ten had laid the powder for a war that lasted without respite for eight years, and intermittently for some time afterwards -- a war between English Puritanism, English literature and cricket, and the realism of West Indian life. On one side was my father, my mother (*no mean pair*), my two aunts and my grandmother, my uncle and his wife, all the family friends (which included a number of headmasters from all over the island), some eight or nine Englishmen who taught at the *Queen’s Royal College*, all graduates of Oxford or Cambridge, the Director of Education and the Board of Education, which directed the educational system of the whole island. On the other side was me, just ten years old when it began.”

acadêmico pífilo, por um lado, ameaçava a expulsão do universo de elite do QRC por meio do eventual cancelamento de sua bolsa, por outro lado, ele escrevia. Escrevia sobre críquete, escrevia ensaios, escrevia contos.

A atmosfera do *Queen's Royal College* tentava expulsar as margens coloniais e suas contradições do mesmo modo que as antigas metrópoles hoje tentam expulsar as margens do Império de outrora. James chamava o colégio de “*nosso pequeno Éden*”, devido a tal esforço de afastamento das contradições. Claro, a empreitada não funcionava totalmente. “*A questão racial não tinha que ser agitada. Ela estava lá.*”¹⁰⁰ (JAMES, 1983. p. 39) Entretanto, aqui há um ponto fundamental e digno de nota; a reação pessoal de James à questão do racismo. Ao mesmo tempo em que a questão racial estava lá, tampouco isso significa que ela recebia o mesmo tratamento intelectual que aparece em outros autores negros contemporâneos a James. Em 1918 ele tenta se alistar para lutar na Primeira Guerra, mas por uma questão de cor ele não consegue ingressar. Quase meio século depois ele escreveria: “*Nem machucou por muito tempo porque por muitos anos essas cruas intrusões do mundo que nos cercava foram excluídas. Eu nem sequer havia sido ferido, pois nenhuma cicatriz foi deixada.*”¹⁰¹ (JAMES, 1983. p. 40) Tony Martin em seu livro *The pan-african connection* não deixa de comentar esse fato, em si curioso quando comparamos às reações de Marcus Garvey, Kwame Nkrumah ou principalmente Frantz Fanon à experiência do racismo, e chama de a “*habilidade incomum de James de suprimir qualquer sentido de angústia pessoal sobre a questão racial*”¹⁰² (MARTIN, 1983. p. 171). Não obstante, isso não significou que a temática racial fosse marginal ou secundária em C. L. R. James, apenas que tem uma inserção muito específica em sua obra, e um tratamento bem distinto. Voltaremos a esse ponto na seção seguinte.

¹⁰⁰ “*The race question did not have to be agitated. It was there.*”

¹⁰¹ “*It didn't hurt for long because for so many years these crude intrusions from the world which surrounded us have been excluded. I had not even been wounded, for no scar was left*”

¹⁰² “*This unusual ability of James to suppress any sense of personal bitterness on the race question seems even to have antedated his conversion to Marxism.*”

Após deixar o *Queen's Royal College*, James passa pouco tempo depois a lecionar no mesmo colégio – inclusive tendo como um de seus alunos o futuro historiador e primeiro ministro Eric Williams – e a começar uma inserção mais formal no campo cultural emergente de Trinidad. Quando ainda estava no colégio, James já tinha vencido um concurso literário com um ensaio cujo tema era: “o romance como um instrumento de reforma”. De modo que, quando em 1919, um ano depois de terminar os estudos, junto com seus amigos funda um clube literário voltado para não-brancos, o *The Maverick*, o papel político da literatura não devia ser visto no autor como algo surpreendente ou inédito. A política que aparece aí, entretanto, é diferente daquela que o autor assumiria para si após sua temporada no exterior e do contato direto com o marxismo. Paul Buhle, um biógrafo de James, pergunta a ele em uma entrevista se durante esse período, nos anos 20, James tinha a menor ideia de que se tornaria uma figura primordialmente política, ao que ele responde: “*nenhuma, nenhuma mesmo.*”¹⁰³ (JAMES, 1992. p. 60) Era um tipo de prática, então, que se ancorava em outros preceitos.

Em um texto de 1969, no qual discute a literatura trinitina dos anos 30, James afirma algo capcioso e que deve ser visto com cautela.

A atmosfera na qual eu cheguei à maturidade, e que me desenvolveu ao longo das linhas que segui, é a atmosfera da literatura da Europa Ocidental. Em minha juventude, nós vivíamos de acordo com os princípios de Matthew Arnold; espalhávamos doçura e luz, e estudávamos o melhor que havia na literatura para transmiti-la ao povo – como pensávamos, o pobre e atrasado povo das Índias Ocidentais.¹⁰⁴ (JAMES, 1980a. p. 237)

¹⁰³ “P.B.: Did you have the least inkling in the 1920s that you would become **primarily** a political figure?
C. L. R.: None, none whatever.”

¹⁰⁴ “The atmosphere in which I came to maturity, and which has developed me along the lines that I have gone, is the atmosphere of the literature of Western Europe. In my youth we lived according to the tenets of Matthew Arnold; we spread sweetness and light, and we studied the best that there was in literature in order to transmit it to the people – as we thought, the poor, backward West Indian people.”

A ressalva diz respeito aos conflitos e contradições imanentes à formação cultural em uma nação colonizada, racializada e periférica. Christian Høgsbjerg recupera em seu livro de 2014 o balanço dessa discussão. Não havia espaço para, de modo simples e passivo, apropriar-se dos princípios do arnoldismo. James e outros intelectuais caribenhos estavam enquadrados dentro do que Paget Henry chama de “realismo criativo”,

uma metafísica original que reflete a experiência de povos **africanos** e as distintas práticas de produção de conhecimento que se desenvolveram sob as condições destrutivas de mundo da racialização e da colonização em meio a escravidão e dominação colonial. [...] o que assume como real em última instância é mais o ato criativo em seus movimentos espontâneos do que qualquer uma de suas criações específicas.¹⁰⁵ (HENRY apud HØGSBJERG, 2014. pp. 18-19)

Desse modo, James reinventou e reimaginou os princípios de Arnold na Trinidad colonial (HØGSBJERG, 2014). Para Gikandi, trata-se de um fato não especial a James, “*o fato inesperado que forças, valores e culturas feitas para consolidar a conquista colonial podiam ser facilmente transformadas em narrativas fundacionais de direitos e autodeterminação negras.*”¹⁰⁶ (GIKANDI apud HØGSBJERG, 2014. p. 18)

¹⁰⁵ “*an original metaphysics that reflects the experiences of Africana peoples and the distinct knowledge-producing practices that were developed under the world-shattering conditions of slavery and colonial domination (...) what it assumes to be ultimately real is the creative act in its spontaneous movements rather than any of its specific creations.*”

¹⁰⁶ “*the unanticipated fact that forces, values, and cultures intended to consolidate colonial conquest could so easily be transformed into the foundational narratives of black self-determination and rights.*”

Igualmente, não se pode ocorrer no equívoco de ir na direção oposta e celebrar qualquer tipo de autenticidade afro-caribenha autônoma, distante dos ditames da cultura europeia. De maneira sarcástica, James diz:

Eu não aprendi literatura embaixo de uma mangueira, nem me banhando na praia ou tomando o sol dos países coloniais; eu busquei dominar a literatura, a filosofia e as ideias da civilização ocidental. É daí que eu vim, e eu não vou fingir ser qualquer outra coisa. E eu sou capaz de falar dos países subdesenvolvidos infinitamente melhor do que seria capaz de outro modo.¹⁰⁷ (JAMES, 1980a. p. 238)

De acordo com Selwyn Cudjoe, havia há muito tempo influentes tradições intelectuais em Trinidad em Tobago, e nenhum de seus proponentes aprendeu Kant ou Shakespeare debaixo de uma mangueira, “*seu saber emanava de sua exposição às melhores mentes de sua época e da luta para adaptar essas ideias para poder interpretar e explicar suas próprias sociedades.*”¹⁰⁸ (CUDJOE, 2004. p. 142)

Em uma dimensão teórica mais geral, as coisas podem ser apreendidas desse modo, a saber, pela ambivalência dos discursos coloniais¹⁰⁹, de um lado, e do outro pela produção social de uma criatividade

¹⁰⁷ “*I didn't learn literature from the mango-tree, or bathing on the shore and getting the sun of the colonial countries; I set out to master the literature, philosophy and ideas of Western civilisation. That is where I have come from, and I would not pretend to be anything else. And I am able to speak of the underdeveloped countries infinitely better than I would otherwise have been able to.*”

¹⁰⁸ “*Este análisis se podría extender hasta abarcar a los intelectuales de todo el Caribe, de quienes también se puede decir que no estudiaron a su Shakespeare, a su Kant, a su Spengler y a su Blyden recostados debajo de un árbol del mango. Su saber emanaba de su exposición a las mejores mentes de su época y a la lucha por adaptar esas ideas para poder interpretar y explicar sus propias sociedades.*”

¹⁰⁹ De acordo com o crítico cultural indiano Homi Bhabha (2013a), os discursos coloniais são ambivalentes, e geram uma alteridade específica, uma “*alteridade' que é ao mesmo tempo objeto de desejo e escárnio, uma articulação da diferença contida dentro da fantasia da origem e da identidade.*” (BHABHA, 2013a. p.119) A chave dessa ambivalência do discurso colonial, para o autor, repousa na noção de mímica, ou mimetismo (*mimicry*). O discurso colonial tenta através do mimetismo do colonizado produzir sujeitos que reproduzam seus valores, mas ao invés disso produz sujeitos ambivalentes que nunca são iguais aos colonizadores. Na visão de Bhabha é algo que constantemente desestabiliza e ameaça o poder colonial.

intelectual particular no Caribe originada de um tipo também particular de tensões raciais. Mas no estudo de trajetórias intelectuais específicas, como o caso de James, devem ser destacados os eventos políticos e sociais que manifestaram aquelas contradições, e que contribuíram para o abalo do mundo de luzes da respeitabilidade e para o surgimento de um “*vitoriano com a semente rebelde.*”¹¹⁰

O Caribe do entre-guerras foi agitado pela ação de diversas organizações políticas, algumas das quais foram formadas nesse exato momento. Anthony Bogues sobre esse contexto afirma:

A fins dos anos 1920, havia cerca de trinta ramos da Associação Universal para o Progresso Negro [UNIA] em Trinidad. Tão influente era o garveyismo que em 1919 o escritório colonial britânico banuiu o jornal do movimento, o *Negro World*, em muitas ilhas. Tanto a revolução russa quanto o garveyismo estimularam a população negra de Trinidad, influenciando suas atividades de rebelião, particularmente a greve dos trabalhadores das docas em 1919.¹¹¹ (BOGUES, 1997. p. 15)

Um dos movimentos foi a Associação de Trabalhadores Trinitinos (TWA), em particular com a feição que esta adquire quando sua presidência é assumida em 1923 por Arthur Cipriani, um branco trinitino de ascendência corsa. James acompanhava de perto essas movimentações políticas, e em parte teve as possibilidades que ambicionava para exercício da escrita em estreita

¹¹⁰ George Lamming em seu clássico acerca da experiência caribenha na Inglaterra, *Pleasures of Exile*, apelida James de um “vitoriano com a semente rebelde.” Lamming: “*James was writing in the nineteen thirties, a peasant by recent origin, a colonial by education, a Victorian with the rebel seed.*” (LAMMING, 1992. p. 151.)

¹¹¹ “*By the late 1920s, there were thirty branches of the Universal Negro Improvement Association (UNIA) in Trinidad. So influential was garveyism that by 1919 the British Colonial Office had banned the Movement’s newspaper the **Negro World** in many islands. Both the Russian Revolution and Garveyism stimulated Trinidad’s black population, influencing their rebellious activities, particularly the waterfront workers’ strike of November 1919*”

conexão com elas. “Cipriani conhecia tanto sobre James quanto James sobre ele”, e é Cipriani quem “convida o notável jovem professor a escrever para o jornal da TWA, o **‘The Socialist’**, sobre cricket e história nacional. James alegremente aceita.”¹¹² (BUHLE, 1988. p. 25)

As atividades literárias de James dão resultado quando em 1927 a *Saturday Review of Books*, da Inglaterra, publica uma história sua, “*La divina pastora*” (BOGUES, 1997. p. 15). Bogues afirma que é essa publicação que abre as portas para o grupo de jovens intelectuais criarem sua própria revista, chamada *Trinidad*, em 1929 (BOGUES, 1997). Nessa revista, editada pelo amigo de James, Alfred Mendes, são publicadas duas histórias suas: *Triumph* e *Turner’s prosperity*. A revista teve apenas dois números, e foi sucedida por outra que se intitulava *The Beacon*, que teve 28 números entre 1931 e 1933 (BUHLE, 1988. p. 27). “Ela também refletia uma seriedade acentuada em sua mistura de política e cultura. Ela assumiu a consciência racial.”¹¹³ (BUHLE, 1988. p. 27) Pode ser percebido aqui o núcleo da trajetória artística de James durante os catorze anos desde que deixou o *Queen’s Royal College* e partiu para a Inglaterra. Sua produção estética se atentava ao potencial criativo e civilizatório das massas negras. Ainda que conclusões políticas radicais só pudessem ser extraídas tempos depois, por razões que James próprio reconhece, é inegável que apesar de sua formação cultural elitista, as poucas vias de acesso que James teve aos “hábitos plebeus”¹¹⁴, como o críquete e o calypso¹¹⁵, foram suficientemente fortes

¹¹² “In the intimate world of Port of Spain, Cipriani knew almost as much about James as James about him. The older man (now aged fifty) asked the notable young schoolmaster to write for the TWA organ, **The Socialist**, about cricket and about national history. James gladly complied.”

¹¹³ “It reflected a marked consciousness in its mixture of politics and culture. It took up racial consciousness.”

¹¹⁴ Kent Worcester, outro biógrafo de James, destaca essa dimensão da vida de James durante os anos iniciais no Caribe, a saber, do contato com as classes populares. O críquete, por exemplo, foi um dos caminhos encontrados ao que ele, Worcester, chama de “hábitos plebeus”: “On the pitch James came into contact with men such as Matthew Bondman, learned to play cricket by watching them, and became familiar with their plebeian habits. He later remarked that he had played cricket ‘uninterruptedly’ from the age of four to the age of thirty one. Exposure to the practices of cricket expanded his social horizons and provided him with material for his lively anthropological curiosity. Literature also played a steady and complex role in his personal development. Reading and efforts at journalism offered tools for autonomous intellectual achievement. In his early twenties he began to nurture a pronounced dissatisfaction with the restrictions placed on an educated black man in colonial society. This discontent was to gestate slowly, but the roots of James’s anticolonialism and

para não permitir uma alienação total da realidade da vida social caribenha, e isso era muito coisa. As histórias escritas nesse período, como *Triumph*, e *Minty Alley* – seu único romance e publicado posteriormente, em 1936, na Inglaterra –, dão centralidade à vida das classes populares, e mais ainda, algo que é especialmente forte em *Minty Alley*, a inversão da missão civilizatória das classes médias educadas (BOGUES, 1997. p. 24), uma vez que é a personagem da classe trabalhadora, Maisie, e não o protagonista de classe média, Haynes – um personagem possivelmente inspirado no próprio James –, que atua como agente humanizador.

Durante esse período, James também esteve jogando críquete, fato que não podemos negligenciar na discussão de sua trajetória por dois motivos principais. Em primeiro lugar, deve-se ter em mente que, para James, o críquete é muito mais que um esporte. Não apenas é um tipo de arte como também envolve dimensões que no geral se poderia facilmente argumentar que “não são críquete”. Tal se dá pois James via no críquete “*um dos modos civilizados pelos quais a luta anti-imperialista era jogada*”¹¹⁶ (HALL, 1992. p. 13). James não tem dúvidas de que “*o choque entre raça, casta e classe não atrasou, mas estimulou o críquete das Índias Ocidentais*”, e completa, “*estou igualmente certo que naqueles anos paixões sociais e políticas, negados os canais convencionais, expressavam-se tão fortemente no críquete (e em outros jogos) precisamente porque eram jogos.*”¹¹⁷ (JAMES, 1983. p. 72) Uma das

radicalism are to be found in his formative personal experiences on the playing fields and as a reader of literature, history, and biography.” (WORCESTER, 1996. p. 11)

¹¹⁵ Calypso é um estilo musical típico do Caribe. James conta que desde pequeno, apesar de restrições da família, esteve interessado pelo ritmo, e relata em uma entrevista sua proximidade com o universo: “P. B.: *Were you interested in music?*

C. L. R.: *I was very curious. I was a classical man, but I was a calypso man too. And I was the first one to write an essay, saying all that calypso, that is music, it's ours. I'm very pleased about that [...]*
P. B.: *Did you have any friends among the Calypsonians?*

C. L. R.: *They came to me and talked to me all the time, because I was the one who wrote about them. And I said, 'Look, these people are artists, local artists.' So they came to talk, to tell me, and I would talk to them and go and hear them. That was quite something those days.*” (JAMES, 1992. p. 59)

¹¹⁶ “*In this text he not only wrote about cricket, but he also redefined the game as one of the civilized ways in which the anti-imperialist struggle is played out through sports.*”

¹¹⁷ “*I haven't the slightest doubt that the clash of race, caste and class did not retard but stimulated West Indian cricket. I am equally certain that in those years social and political passions, denied normal outlets, expressed themselves so fiercely in cricket (and other games) precisely because they were games.*”

manifestações da questão em sua trajetória aparece quando James se vê obrigado a escolher um time para jogar profissionalmente. Os diversos clubes representavam os estratos sociais claramente definidos da ilha. Havia o *Queen's Park Club*, de brancos de elite, o *Shamrock*, também majoritariamente branco e das antigas famílias católicas e o *Stingo*, das classes baixas negras e sem status social. Esses estavam excluídos para James, ou por falta ou por excesso de status social. Mas havia outros dois. Aí realmente habitou a dúvida de James. O primeiro era o *Maple*, o time da classe média mestiça, onde o que mais importava era cor do que propriamente classe (JAMES, 1983. p. 56). O segundo, o *Shannon*, das classes médias baixas negras. Após um tempo de hesitação e busca por conselhos, James escolhe o *Maple* – respeitando à lógica do que fosse mais condizente com seu status. Ele comentaria sobre a escolha: “*Deparado com as divisões fundamentais da ilha, fui para a direita, e me cortando do lado popular, atrasei meu desenvolvimento político por anos. Mas ninguém conseguia ver isso então, e menos ainda eu.*”¹¹⁸ (JAMES, 1983. p. 59)

O leitor aqui está convidado a se decidir. Se para ele tudo isso “não é críquete”, então ele deveria tomar um aviso amigável e ir em paz (ou em ira). Essas não são reminiscências aleatórias. Esse é o jogo tal como o conheci e esse é o jogo sobre o qual eu escreverei. Como poderia ser de outro modo?¹¹⁹ (JAMES, 1983. p. 57)

Há ainda no universo do críquete trinitino desse período de James outro ponto, e esse é o segundo motivo pelo qual não se pode ignorá-lo, uma

¹¹⁸“*Faced with the fundamental divisions of the island, I had gone to the right and, by cutting myself off from the popular side, delayed my political development for years. But no one could see that then, least of all me*”

¹¹⁹ “*The reader here is invited to make up his mind. If for him all this is ‘not cricket’, then he should take friendly warning and go in peace (or in wrath). These are no random reminiscences. This is the game as I have known it and this is the game I am going to write about. How could it be otherwise?*”

vez que corresponde às redes a que teve acesso. Um membro do *Shannon* era um jogador excepcional. James o conhecia, mas sua escolha de ter ido ao *Maple* não permitiu que se tornassem realmente íntimos. Seu nome era Learie Constantine, e ele foi posteriormente (1929) contratado pelo *Lancashire Cricket Club*, da Inglaterra. Constantine parece ter sido uma figura importante na trajetória de James durante o período que compreende este capítulo por dois motivos principais. Em primeiro lugar, Constantine auxilia financeiramente James quando ele parte para a Inglaterra em 1932, assim como é ele quem apresenta James a Neville Cardus, o correspondente de críquete do *Manchester Guardian* que depois contrataria James. Ou seja, foi uma figura central para as próprias condições de possibilidade do trabalho político-intelectual de James, foi a porta de entrada de relevantes redes para James na Inglaterra. Em segundo lugar, era também uma figura política, e manifestava um sentimento mais aguçado que o do próprio James a respeito da política nacionalista caribenha. “*Nesse sentido, Constantine sempre foi político, muito mais do que eu já havia sido.*”¹²⁰ (JAMES, 1983. p. 117) Na primeira temporada britânica de James, Constantine também exerce influência nessa dimensão.

James parte para a Inglaterra no fim de fevereiro de 1932. Pouco antes de embarcar, termina um livro acerca de Arthur Cipriani intitulado *Life of Captain Cipriani: an account of British government in West Indies*, posteriormente reduzido e publicado na Inglaterra com o título *The case for West Indian self-government*. James desembarca em Plymouth dia 18 de março de 1932. O plano que haviam acertado em 1931 era que James se juntaria a Constantine e sua família em Nelson, mas antes disso ele passa alguns meses em Londres. Durante esses dois meses, James escreve sete ensaios sobre suas percepções que foram publicados no *Port of Spain Gazette*. Apesar de corresponderem a um curto período de uma temporada maior, o conteúdo desses ensaios revela traços da experiência e personalidade de James. A questão do preconceito racial, por exemplo, aparece pouco nesses ensaios. Ele reconhece que “*é um grande assunto, e*

¹²⁰ “*In that sense Constantine had always been political, far more than I had ever been.*”

*vou tocá-lo algum dia do modo que ele merece.*¹²¹ (JAMES, 2003a. p. 83) O ensaio em que ele tangencia o assunto é aquele no qual ele discute os homens britânicos, especialmente a reação que eles expressavam ao ver negros se relacionando com garotas brancas. Pode ser que a experiência de prestígio simbólico de James no Caribe o tivesse vacinado contra respostas pessoais mais intensas ao racismo, mas é difícil afirmar. Seja como for, o fato é que seus escritos parecem manifestar um senso, senão de superioridade, no mínimo de igualdade em relação aos britânicos brancos. Em *Nucleus of a great civilization*, o autor afirma não ter sido impressionado por Londres – o núcleo da grande civilização britânica. “*Para ser franco, no todo não fiquei impressionado. Deixe-me dizer isso do modo mais claro que eu consigo. Talvez a culpa seja minha. Se for isso, não altera o fato de que eu não fiquei impressionado.*”¹²² (JAMES, 2003b. p. 111) Em outro ensaio, comenta em tom de orgulho ter surpreendido com seu conhecimento a poetisa Edith Sitwell durante uma palestra em Bloomsbury, e até mesmo travar uma discussão com ela em público acerca da poesia moderna e identificar em sua fala contradições, que ele decide não levar adiante na discussão. “*O auditório estava bem entretido. E como era a palestra dela, e não a minha, eu deixei passar. Em todo caso, eu acho que estava bem claro para uma boa parte do auditório que ela estava preocupada.*”¹²³ (JAMES, 2003c. p. 30) Brett St Louis, em seu livro *Rethinking race, politics and poetics*, ressalta que nesse evento com Sitwell fica evidente, de modo paradoxal, a fragilidade simbólica da inserção inicial de James no campo cultural inglês, e diz que o auto-retrato pintado aí por James é uma “caricatura” (ST LOUIS, 2007. p. 88).

¹²¹ “*This is a big subject and I am going to tackle it someday in the way it deserves.*”

¹²² “*Well, to be frank, on the whole I was not impressed. Let me say why, in as clear a way as I can. Perhaps the fault is in myself. If that is so, it does not alter the fact that I was not impressed.*”

¹²³ “*The audience was much amused. And as it was her lecture and not mine I let it pass. Nevertheless I think it was pretty clear to good many in the hall that she was concerned.*”

Sua vitória moral e magnanimidade não são suportadas pela autoridade social necessária que é manifestada em seu deleite ao ser chamado por Sitwell – por meio de um intermediário – a aproximar-se do palco e conversar com ela após sua apresentação. Apesar de toda sua proeza intelectual e capital cultural, James carecia do capital social que tacitamente confirmaria seu status intelectual, sem ter que recorrer à demonstração performativa explícita de conhecimento – em termos de etiqueta social, a exibição de James naquele cenário particular foi um tanto inapropriada.¹²⁴ (ST LOUIS, 2007. p. 88)

Em outro ensaio, acerca das experiências no mesmo bairro boêmio e artístico de Bloomsbury, o sentimento de autoconfiança intelectual de James é ainda mais evidente: “*Mesmo que eu veja a vida de Bloomsbury pela coisa secundária que ela é, ainda assim tanto por instinto quanto por treinamento eu pertença a ela e me encaixei tão naturalmente quanto um lápis se encaixa em um apontador. Pássaros de uma mesma pena voarão juntos.*”¹²⁵ (JAMES, 2003d. p. 54) James sempre se sentiu vinculado a um espírito ocidental¹²⁶.

Após o período em Londres, James se dirige à cidade de Nelson, em Lancashire, onde passa a viver junto com Learie Constantine por dez meses, até voltar a Londres em março de 1933. Se James não havia sido impressionado por Londres, Nelson mudaria sua opinião acerca da

¹²⁴ “*his moral victory and magnanimity are unsupported by the requisite social authority which is manifest at his delight when summoned by Sitwell – through an intermediary – to approach the platform and speak with her after her presentation. For all his intellectual prowess and cultural capital, James lacked the social capital that tacitly confirms intellectual status, without resorting to the explicit performative demonstration of knowledge – in terms of social etiquette, James's display in that particular setting was rather inappropriate.*”

¹²⁵ “*Even though I see the Bloomsbury life for the secondary thing that it is, nevertheless both by instinct and by training I belong to it and have fit into it as naturally as a pencil fits into a sharpener. Birds of a feather will flock together.*”

¹²⁶ Em *Beyond a Boundary*, por exemplo, não são raras passagens como: “*The boys in ancient Greece must have had the same. If for them, games and poetry were ennobled by their root in religion, my sense of conduct and morals came from my two, or rather my twin, preoccupations [críquete e literatura inglesa], and I suspect that it was not too different with a Greek boy.*” (JAMES, 1983. p. 43) Essas passagens parecem indicar os vínculos que James acreditava possuir entre si e toda a gloriosa tradição cultural do Ocidente, sua por herança e direito.

Inglaterra e do povo inglês¹²⁷. Lancashire foi durante o século XIX um dos principais núcleos da explosão da indústria têxtil britânica – e por consequência de sindicatos –, e ademais, particularmente em Nelson havia tradições democráticas antigas enraizadas em preceitos religiosos, tradições que enfatizavam o autogoverno e a autoeducação (HØGSBJERG, 2014. p. 39). Tal contexto social estabeleceu um terreno fértil para ideias radicais, que iam desde vertentes liberais ao socialismo do *Independent Labour Party*, de modo que a cidade era conhecida por apelidos como *Red Nelson* ou, por vezes, *Little Moscow*¹²⁸.

James conta que a população de Nelson era muito afeiçoada a filmes, e poucos anos antes de sua chegada, a companhia dona do cinema da cidade tentou reduzir os salários dos operadores. Cientes da união dos trabalhadores de Nelson, a companhia optou por fazê-lo com um plano mirabolante: os salários seriam reduzidos na cidade vizinha de Burnley, e os funcionários de lá seriam trocados pelos funcionários de Nelson. Quando a população descobriu, organizaram em apoio aos operadores do cinema um boicote generalizado à companhia, fazendo uso inclusive de piquetes para impedir aqueles que tentavam entrar. A empresa de cinema quebrou e teve que se retirar de Nelson. James comentou:

Eu poderia perdoar a Inglaterra por toda a vulgaridade e todo desapontamento deprimente de Londres pelo espírito magnífico dessas pessoas trabalhadoras do norte. Contanto

¹²⁷ “But to find out something of what the English people are really like, of what distinguishes them, apart from increased opportunities and older civilization, from our people at home, I had to find out not in London, but in a little town in the north of England, where I am staying at the present, a little town called Nelson.” (JAMES, 2003b. pp. 122-123)

¹²⁸ A página oficial do governo da cidade destaca essa face de sua história: “This high concentration of the population in one trade lead inevitably to a strong Trade Union tradition in the town and the eventual formation of the Nelson Weavers’ Association which, by 1912, boasted almost 12,000 members. There was soon strong support for the Labour party, which took political control of the Borough as early as 1905 and again in the later 1920s. The militancy of the union members in the lock outs of 1911/12 and 1928, and the volatile protests during the latter, caused the town to become known as ‘Little Moscow’ following a report in the local press. In truth, however, this description was unfair for, whilst socialism was strong, there was little support for communism. The alternative name, ‘Red Nelson’ was probably more accurate.” (COUNCIL, 2017)

que eles sejam feitos disso, então de fato, os britânicos nunca, nunca serão escravos.¹²⁹ (JAMES, 2003b. p. 125)

No momento que James muda-se para Nelson, Learie Constantine constantemente palestrava para a população local acerca das Índias Ocidentais e seus povos, e em pouco tempo James começa a assumir uma posição similar após ser convidado por seu amigo a auxiliá-lo. “*Nós estávamos educando milhões, incluindo nós mesmos*”¹³⁰ (JAMES, 1983. p. 121), escreve James décadas depois. Em parte por causa disso, a história das Índias Ocidentais começa a assumir outro significado para James. É nesse período que começa o fortalecimento da ideia de escrever acerca da Revolução Haitiana. Vale notar também que parece aí se expandir em James o reconhecimento das similaridades do Caribe enquanto totalidade, uma vez que no preâmbulo a *Os Jacobinos Negros* ele afirma, como uma qualificação tão importante quanto seus estudos acerca do marxismo e das revoluções, o fato de ter passado a maior parte de sua “*vida em uma ilha das Índias Ocidentais **não muito diferente do território do Haiti*** (grifo nosso)” (JAMES, 2010. p. 12)

Preso em minha cabeça por anos estava o projeto de escrever uma biografia de Toussaint Louverture – o líder da revolta de escravos na colônia francesa de São Domingos. Essa revolta e o estabelecimento bem-sucedido do Estado do Haiti são o evento mais marcante na história das Índias Ocidentais. Não estava há tanto tempo em Nelson quando comecei a importar da França os livros que precisava para preparar a biografia de Toussaint.¹³¹ (JAMES, 1983. pp. 122-123)

¹²⁹ “I could forgive England all the vulgarity and all the depressing disappointment of London for the magnificent spirit of these north country working people. As long as that is the stuff of which they are made, then indeed Britons never, never shall be slaves.”

¹³⁰ “We were educating thousands, including ourselves.”

¹³¹ “Stuck away in the back of my head for years was the project of writing a biography of Toussaint Louverture – the leader of the revolt of the slave in the French colony of San Domingo. This revolt and the successful

A estada de James na Inglaterra, logo, foi o principal momento de radicalização política em sua trajetória¹³², e um dos elementos responsáveis é seu contato com o marxismo, ou melhor, do marxismo via o trotskismo. Ainda que afirme ter sido “*Thackeray, e não Marx, que teve a maior responsabilidade sobre*”¹³³ ele (JAMES, 1983. p. 47), o marxismo foi uma influência indispensável. De fato, a associação íntima de James com o projeto marxista muitas vezes o levou a ser visto como eminentemente um marxista, deixando outros elementos de lado. Um desses elementos é, claro, a questão racial. Anthony Bogues afirma que o pensamento de James bem pode ser interpretado como um “marxismo negro”, na medida em que articula uma tradição radical negra e uma tradição marxista, sua “*prática política dual*” (BOGUES, 1997) e Robin Kelley classifica como sua tentativa de conciliar dois mundos políticos, o pan-africanismo e o socialismo (KELLEY, 2012. p. 13). O termo marxismo negro também é utilizado por Cedric Robinson (2000) no livro homônimo *Black Marxism*, para quem C. L. R. James é um dos principais expoentes. Seja como for, os vínculos com o marxismo são fortes em James, mas como deve ter ficado claro da exposição sobre os anos iniciais de James no Caribe, a questão racial “estava lá” antes do marxismo. Pode-se dizer que o marxismo aparece como um choque que reorganiza política e intelectualmente James. Um choque forte.

Nessa época, os círculos marxistas britânicos eram pequenos se comparados aos da Europa continental, pequenos e relativamente desorganizados. “*Na Grã-Bretanha, o socialismo e a política de esquerda foram dominados pelo Partido Trabalhista [LP] desde sua formação em 1900.*” Um partido que ao longo de sua história foi uma “*organização com diferentes*

establishment of the state of Haiti is the most outstanding event in the history of the West Indies. I had not been long in Nelson before I began to import from France the books that I would need to prepare a biography of Toussaint.”

¹³² Para Christian Høgsbjerg, foi na Inglaterra, e não nos Estados Unidos – como às vezes se costuma afirmar, que ocorre a radicalização de James (HØGSBJERG, 2014).

¹³³ “*Thackeray, not Marx, bears the heaviest responsibility for me.*”

tendências políticas e que continuamente tentava influenciar a política partidária.”¹³⁴ (BOGUES, 1997. p. 29) No ano que James chega à Inglaterra, a ala mais à esquerda das diferentes correntes do *Labour Party*, o *Independent Labour Party* (ILP), rompe com o partido e, dois anos depois, a tendência revolucionária desse setor se autodenomina como um grupo marxista. James ligou-se a este último grupo (BOGUES, 1997). O contato com o grupo trotskista e com as classes trabalhadoras, como foi dito, é central para a politização da carreira de James. Em suas palavras: “a escrita de ficção fora drenada de mim e substituída pela política. Eu me tornei um marxista e um trotskista.”¹³⁵ (JAMES, 1983. p. 149) Em sentido inverso, seus dotes literários, sua profunda erudição e conhecimento dos pilares da tradição ocidental, seu dom de orador, enfim, sua formação cultural caribenha de elite, foram acréscimos essenciais para o movimento trotskista.

Quando James se dirigiu ao trotskismo, baseado em suas próprias leituras e via um grupo de estudos que se encontrava na casa em um renomado pesquisador de câncer em *Hampstead Garden Suburb*, ele encontrou seus proto-camaradas bem menos versados nos clássicos marxistas do que ele próprio, o neófito! Com seus escritos em “*The New Leader*”, seus discursos públicos e sua influência no ILP, o trotskismo britânico literalmente amadureceu. Amoutando meros 40-50 membros nos vários ramos do ILP, eles conseguiram dominar em Liverpool e Londres, e influenciar profundamente outros.¹³⁶ (BUHLE, 1988. p. 49)

¹³⁴ “In Britain socialism and left-wing politics had been dominated by the Labour Party since its formation in 1900. [...] One consequence was that throughout its history, the Labour Party has been an organization with divergent political tendencies which continuously attempt to influence party policy.”

¹³⁵ “Fiction writing drained out of me and was replaced by politics. I became a Marxist and a Trotskyist.”

¹³⁶ “When James moved toward Trotskyism, based upon his own reading and via a discussion group which met at the home of a noted cancer researcher in Hampstead Garden Suburb, he found his prospective comrades less well read in the Marxist classics than himself, the neophyte! With his writings in **the New Leader**, his public speeches and his influence on the ILP, British Trotskyism literally came of age. Amassing mere 40-50 members in various ILP branches, they could dominate in Liverpool and London and heavily influence others.”

A temporada de James na Inglaterra não foi longa, mas o mundo, a Inglaterra e sua vida ao longo desses seis anos até sua saída aos Estados Unidos são carregados de eventos. Do ponto de vista global, esse período assiste à ascensão do nazismo e do fascismo e, não menos importante para os ciclos socialistas e trotskistas que James frequenta, do stalinismo. Na Inglaterra, um núcleo de intelectuais negros e africanos organizam grupos que mudarão os rumos da luta por emancipação e autodeterminação negras globalmente. James tem nesta seara também um papel ativo, de influente e influenciado. Em meio a tudo isso, existem aquelas figuras que, assim como James, aparecem como pontes entre as diferenças forças sociais e os mundos políticos possíveis. Uma dessas figuras era George Padmore.

*“Quando James chegou à Inglaterra em 1932 – ele conta –, escutou que o ‘famoso George Padmore’ estaria discursando em Gray’s Inn Road. Ansioso por ver todo tipo de coisas naqueles dias, ele chegou ao hall e descobriu que o palestrante era ninguém menos que seu amigo de infância Malcom Nurse.”*¹³⁷ (BUHLE, 1988. p. 38) Nurse e James brincavam juntos e seu pai, também professor e amigo do pai de James, chegou a participar dos encontros pan-africanos organizados por Henry Sylvester Williams durante o breve retorno deste a Trinidad, em 1901, e provavelmente incutiu em seu filho a preocupação política com a temática (SHERWOOD, 2003). Ou seja, outro trinitino e da mesma geração que James circulava por universos políticos parecidos, embora Padmore então estivesse estreitamente ligado ao Comintern. Poucos anos depois desse encontro inesperado a parceria dos dois se concretizaria.

Foi dito mais acima que do ponto de vista intelectual e político alia-se à influência do marxismo em James nesse período o contato com outra questão, a do pan-africanismo, de acordo com Paul Bulhe *“um alargamento de seu nacionalismo das Índias Ocidentais”*.¹³⁸ (BULHE, 1988. p. 53) Deve-se

¹³⁷ *“When James arrive in England in 1932 – he tells the story – he heard that ‘the famous George Padmore’ would be speaking at Gray’s Inn Road. Eager to see all sort of things in those days, he arrived in the hall and found the speaker to be none other than his childhood friend, Malcom Nurse.”*

¹³⁸ *“Pan-Africanism, a broadening upon his West Indian nationalism, offered the way out.”*

ter em mente que não é que antes de ir a Inglaterra James não conhecesse ideias pan-africanas, na verdade é justamente o contrário. Høgsbjerg traz a informação de que alguns membros do *Maverick Club* liam textos de W. E. B. Du Bois, e o próprio James diz que comprava todo sábado o jornal semanal *The Negro World*, da associação de Marcus Garvey, e revela que Malcolm Nurse [George Padmore] conversava frequentemente com ele sobre esses temas¹³⁹ (HØGSBJERG, 2014. pp. 24-25). O que parece ter ocorrido é que a questão da libertação nacional caribenha, através das atividades da TWA de Arthur Cipriani, exerceu uma fascinação política maior sobre o autor durante sua primeira fase (HØGSBJERG, 2014. p. 25)

A Inglaterra era a altura um dos principais loci de difusão de reflexões acerca da luta negra e seus caminhos para emancipação. Intelectuais africanos como Ottobah Cugoano e Olaudah Equiano, entre outros, tiveram um papel politicamente ativo no país ao menos desde o século XVIII. Entretanto, é na virada do XIX para o XX que a temática ganha outros contornos com o advento mais específico do pan-africanismo por meio dos congressos pan-africanos ocorridos no país. Até à chegada de James, a Grã-Bretanha assistiu à primeira conferência de 1900, a criação da Associação Africana em 1897 (SHERWOOD, 2012) – posteriormente chamada Associação Pan-Africana – e o Congresso Pan-Africano de 1921, além do que durante o período entre-guerras foram criadas outras “associações negras como a *União dos estudantes de ascendência africana* [USAD], *União para o progresso africano* [APU], *União dos estudantes da Costa do Ouro* [GCSU], *União para o progresso nigeriano* [NPU], *União dos estudantes da África Ocidental* [WASU] e a *Liga das Pessoas de Cor* [LCP]”¹⁴⁰ (MATERA, 2008. p.

¹³⁹ “Padmore and I in the West Indies: we read Garvey’s paper, “The Negro World.” I used to buy Garvey’s paper every Saturday morning in Frederick Street about 10 or 15 yards from the police station.” (JAMES, 1973)

¹⁴⁰ “Black internationalism first captured the imagination of many West Indians and Africans during their time in London, where they formed new black organizations like the Union of Students of African Descent, African Progress Union, Gold Coast Students Union, Nigerian Progress Union, West African Students Union, and the League of Coloured Peoples during early decades of the twentieth century. These black cultural and political associations, in particular the West African Students Union (WASU) and the League of Coloured Peoples (LCP), provided an experiential foundation for extra-national, pan-African unity.”

11) Em um período de consolidação e expansão do império britânico em África, Londres tornou-se o centro da resistência negra ao imperialismo (MATERA, 2008. pp. 11-12).

Ainda assim, a década de 1930 por hora estava distante da imigração em massa de afro-caribenhos que ocorreria duas décadas mais tarde, quando o navio *Windrush* aporta na Grã-Bretanha trazendo a primeira grande leva de caribenhos, em 1948. De acordo com Marc Matera, “os censos de 1911, 1921 e 1931 indicam que o número total de africanos e indianos ocidentais na Grã-Bretanha permanecia menor que 14,000 antes dos anos 1930, embora essas cifras incluam brancos caribenhos e excluam negros nascidos na Grã-Bretanha.”¹⁴¹ (MATERA, 2008. pp. 12-13) Ou seja, de acordo com Matera, a geração – a incluir C. L. R. James – que vai para a Inglaterra durante o entre-guerras é composta por indivíduos isolados que vão em busca ou de trabalho – no caso, por exemplo, de marinheiros nas cidades portuárias – ou, principalmente, de formação intelectual e cultural. Londres tornou-se uma Meca para intelectuais colonizados, e o (re)encontro de James com o pan-africanismo na Inglaterra é, em grande medida, fruto da relação direta e pessoal que nutriu com muitos dos pensadores negros e africanos ligados a essa história, alguns dos quais, como Wallace Johnson, que tiveram participação no congresso de 1921.

Segundo o principal biógrafo de James acerca de sua temporada na Inglaterra, Christian Høgsbjerg, em março de 1933 James é apresentado por Learie Constantine ao fundador da Liga das pessoas de cor [*League of colored peoples*], o jamaicano Dr. Harold Moody (HØGSBJERG, 2014. p. 67), que imediatamente convida James a participar da associação. A essa altura, James já era conhecido nesses círculos intelectuais por seus escritos acerca da questão colonial como *The case for West Indian self-government*, e participou de três dias de reuniões da LCP. Foi na LCP que James conheceu Amy Ashwood Garvey, frequentemente apresentada apenas como ex-esposa

¹⁴¹ “Nevertheless, the censuses of 1911, 1921, and 1931 indicate that total number of Africans and West Indians in Britain remained less than 14,000 before the 1930s, although these figures included Caribbean-born whites and excluded the British-born black population.”

de Marcus Garvey. Marc Matera destaca que Amy Ashwood – e outras mulheres dos círculos internacionalistas negros – não pode ser vista como subsidiária às relações estabelecidas pelos homens nos debates e nas associações. Recuperar esse ponto é importante, para Matera, não apenas por um gesto revisionista que visa a restaurar as “figuras ocultas” dos processos de subalternização e revelar seu envolvimento, mas também porque *“demonstra como sua invisibilidade é constitutiva de um mito particular sobre o qual acadêmicos têm construído a história do pan-africanismo anglófono, ao seguir os homens que dominaram o movimento.”*¹⁴² (MATERA, 2008. pp. 166-167) Matera identifica em sua tese, assim, um problema de interpretação nas narrativas acerca da voz feminina no pan-africanismo britânico do entre-guerras. Mulheres como Una Marson e Amy Ashwood Garvey foram vistas como *“vozes solitárias no desenvolvimento do pan-africanismo, definidas apenas em termos de seus laços com os homens, e marginalizadas mesmo em referências explícitas a seus trabalhos.”*¹⁴³ (MATERA, 2008. 182)

Amy Ashwood Garvey teve um papel ativo na história do internacionalismo negro, desde a fundação da UNIA com seu ex-marido e a influência desta organização nos Estados Unidos durante a década de 1920. Em Londres, ela funda em 1936 junto com seu parceiro Sam Manning o *Florence Mills Social Club*, no Soho. Durante o dia funcionava como um restaurante, e durante a noite as mesas eram afastadas e abriam espaço para apresentações de música e dança. O *Florence Mills* tornou-se um covil de intelectual negros, mostrando-se como um dos principais centros do movimento de defesa da Etiópia, e ao que parece, James esboçou partes de *Os Jacobinos Negros* no café (MATERA, 2008. p. 182).

¹⁴² *“My intention is not to simply restore black women’s intellectual work to the history of pan-Africanism or highlight their simultaneous involvement and marginalization within black pressure groups in London. While this chapter aims to do both, it also examines the lives of black internationalist women in London to demonstrate how their invisibility is constitutive of a particular myth upon which scholars have constructed the story of anglophone pan-Africanism, following the men who dominated the movement.”*

¹⁴³ *“Although somewhat less renowned than Una Marson, Ashwood Garvey has been identified similarly as a lone female voice in the development of pan-Africanism, defined solely in terms her ties to men, and marginalized even in explicit references to her work.”*

Em meados de 1933, James retorna brevemente a Nelson e encontra um casal de amigos que havia feito durante os dez meses que viveu na cidade. Harry e Elizabeth Spencer eram donos de uma padaria no centro de Nelson. James frequentava sua casa, e certa feita durante uma conversa com Harry, um sujeito que partilhava com ele seu interesse pela literatura, James comenta com entusiasmo acerca do livro que importou da França e de seu desejo de escrever acerca da Revolução Haitiana. James conta no preâmbulo de *Os Jacobinos Negros*:

Um dia, ele [Harry] me disse:

- Por que você fala sempre desse livro? Por que não o escreve de uma vez?

Respondi que teria de ir para a França procurar os arquivos e não tinha ainda dinheiro para isso, mas estava juntando. Perguntou-me de quanto dinheiro eu precisava e respondi-lhe que de cem libras, para começar. Ele não levou a discussão adiante, mas alguns dias depois colocou-me noventa libras na mão e disse:

- Para a França, e diga se precisar de mais! (JAMES, 2010. p. 11)

Por isso o livro é dedicado a Harry e Elizabeth Spencer. No inverno de 1933 e primavera de 1934, então, James encontra-se em Paris realizando suas pesquisas nos arquivos. O resultado apareceria quatro anos depois, e até lá James tinha ainda um caminho político por percorrer.

Um dos momentos críticos desse caminho se apresenta em 1934, com a crise da Abissínia (atual Etiópia) e posterior invasão do país pela Itália de Mussolini, no dia 3 de outubro de 1935. O evento causa um furor enorme de indignação não apenas em círculos intelectuais negros. T. Ras Makonnen comenta que “quando os italianos entraram em Adis Abeba, relatou-se que

*crianças na escola choraram na Costa do Ouro [atual Gana].*¹⁴⁴ (MAKONNEN apud KELLEY, 2012. p. 10) Aos ativistas negros na Inglaterra não houve muita escolha a não ser reagir contra a violência imperialista. A reação vinculou James como ponta de lança ao círculo pan-africanista e o aproximou de forma mais intensa de seu amigo de infância, George Padmore, que já havia rompido a essa altura com a Terceira Internacional após passar seis meses em uma prisão na Alemanha nazista, em 1933, e também devido ao tratamento que o Comintern havia dado ao tema do imperialismo e da questão racial. Juntos, e presidido por James, formaram a *International African Friends of Abyssinia*¹⁴⁵ (IAFA), com Jomo Kenyatta, I. T. A. Wallace Johnson, Amy Ashwood Garvey, T. Ras Makonnen e Albert Marryshaw (KELLEY, 2012. p. 12). Os membros da organização, frustrados com a falta de vontade da Liga das Nações de tomar uma atitude contra Mussolini, reagrupam-se e formam após a crise etíope o *International African Service Bureau* (IASB). Esta organização, por sua vez, foi responsável por uma atividade de propaganda na Inglaterra dos anos 1930 que ventilou a unidimensionalidade dos debates marxistas eurocêntricos centrados na classe. Apesar de pequeno, o grupo e seu periódico, o *International African Opinion* – editado por James entre julho e outubro de 1938, quando parte para os Estados Unidos – foram profundamente influentes, trazendo à tona o tema do colonialismo em um momento no qual essa questão corria o risco de ser obliterada por temas “mais urgentes” aos europeus como o nazi-fascismo e a perspectiva de uma guerra (KELLEY, 2012). A questão da Etiópia, e o contato com o pan-africanismo, foram então

o ponto de virada no pensamento e escrita de James. Os eventos ao redor da invasão e o fracasso das democracias europeias de sair em defesa da Etiópia empurraram James para além do marxismo europeu em direção a uma

¹⁴⁴ “Letters simply poured into our office from blacks on three continents asking where could they register. . . . And the same was true of Africa. When the Italians entered Addis Ababa, it was reported that school children wept in the Gold Coast.”

¹⁴⁵ O nome da associação é depois modificado para *International African Friends of Ethiopia* (IAFE).

compreensão mais profunda das tradições de resistência negra. [...] James chegou à conclusão que o movimento da classe trabalhadora europeia não conseguiria vencer sem as massas africanas (nem as últimas sem as primeiras), e que apenas as massas africanas – trabalhadores, camponeses e talvez alguns intelectuais visionários – lutando em seus próprios termos poderiam destruir o imperialismo. Foi precisamente essa compreensão que produziu *Os Jacobinos Negros* e *A History of Negro Revolt*.¹⁴⁶ (KELLEY, 2012. p.14)

Essas obras foram precedidas por um preparo intelectual de James que apareceu em outros escritos do período, escritos que foram feitos na órbita do movimento trotskista. O livro de Trotsky *A história da revolução russa* causou grande impressão sobre James. Suas opiniões e militâncias no interior do ILP canalizaram esforços para a escrita de artigos extremamente críticos à União Soviética e a Stalin, que atingem seu pico com a publicação em 1937 de um livro compreensivo da história do Comintern, *World Revolution: the rise and fall of the communist international*. A obra colocava James em sintonia com o projeto trotskista, que ele rejeitaria com veemência anos depois nos Estados Unidos. No livro, James afirma que “*Trotsky personifica os princípios do marxismo, Stalin a degradação da terceira internacional.*”¹⁴⁷ (JAMES apud BUHLE, 1988. p. 51) Para Stuart Hall, por outro lado, o trotskismo de James pode ser visto como um tipo particular de trotskismo, e a razão para tanto repousa no papel das energias populares no autor. “*Era uma crítica às formas autoritárias do regime stalinista e da ausência de democracia, uma crítica de uma revolução que não é democrática*

¹⁴⁶ “Nevertheless, Ethiopia was the turning point in James’s thinking and writing. The events surrounding the invasion and the failure of Western democracies to come to Ethiopia’s defense pushed James beyond European Marxism toward a deeper understanding of the traditions of the black resistance. In a review of George Padmore’s book, *How Britain Rules Africa* (1936), James lambasted his comrade for suggesting that enlightened sections of the ruling class could play a progressive role in the liberation of Africa from colonial domination. ‘Africans must win their own freedom’ he insisted. ‘Nobody will win it for them.’ James had come to the conclusion that the European working-class movement could not win without the African masses (nor the latter without the former), and that only the African masses – workers, peasants, and perhaps some farsighted intellectuals—fighting on their own terms could destroy imperialism. It was precisely this understanding that produced *The Black Jacobins* and *A History of Negro Revolt*, both published in 1938.”

¹⁴⁷ “So far as individuals personify movements, Trotsky personifies the principles of Marxism, Stalin the degradation of the Third International.”

*em forma, que não energizou a consciência popular, e na qual o partido foi substituído pelo povo.*¹⁴⁸ (HALL, 1992. p. 6) Mais do que intelectuais e partidos, James aposta no potencial revolucionário e civilizatório das massas. Esse tema voltará com força em *Os Jacobinos Negros*, mas não sem antes ter passado pelo crivo das atividades dos círculos que James frequentava, como o trotskismo.

Os resultados de James para a escrita da história de Toussaint Louverture e da Revolução Haitiana apareceram pela primeira vez em uma peça que o autor havia preparado sobre o tema em 1936, e a primeira interpretação desta em Londres tinha o ator Paul Robeson, seu amigo, como protagonista. Paul Buhle (1988) aponta que as inclinações de Robeson para o comunismo e as de James para o socialismo intervieram na continuidade desse trabalho. No entanto, Buhle afirma do evento que *“uma das qualidades notáveis da participação de James, de um ponto de vista político, era quão poucos conflitos normais intervinham na cooperação em temas pan-africanos. De acordo com Makonnen, James deu base para o espírito pacifista do ILP na questão da Abissínia”*.¹⁴⁹ (BUHLE, 1988. p. 56) Stuart Hall também ressalta esse ponto. Ao comentar a amizade de James com Robeson, Hall afirma o que define como:

uma admirável característica da personalidade de James. Nesse período, ele tinha um modo classicamente trotskista de se diferenciar das pessoas com as quais não concordava, uma grande habilidade política que o trotskismo aguçou. Trotskistas se diferenciavam entre si; nunca houve apenas um grupo trotskista, sempre houve pelo menos quatro ou cinco. James era bom em fazer tais distinções, mas ele era também surpreendentemente bom em colaborar com pessoas com as quais ele não concordava. Assim, os laços de Robeson com o

¹⁴⁸ *“It was a critique of the authoritarian forms of Stalinist rule and of the absence of democracy, a critique of a revolution that is not democratic in its form, which does not energize the popular consciousness, and on which the party has been substituted for the people.”*

¹⁴⁹ *“One remarkable quality of James’s participation, from a political viewpoint, is how little the normal conflicts interfered with cooperation on Pan-African issues. According to Makonnen, James gave ground to the pacifist spirit of the ILP on the issue of Abyssinia.”*

Partido Comunista Americano não impediram James de escrever uma peça para Robeson, ou pensar bem dele.¹⁵⁰ (HALL, 1992. pp. 7-8)

Até aqui podemos afirmar que *Os Jacobinos Negros* é resultado da confluência intelectual dos dois mundos políticos discutidos, o socialismo e o pan-africanismo. Encerrar aqui, não obstante, significaria colocar a trajetória de James apresentada como algo apenas acessório e secundário, pouco relevante para a compreensão dos elementos radicais de sua obra. A perspectiva aqui defendida é que a confluência dos dois mundos políticos supracitados, ainda que situe o contorno do trabalho, não dá conta de explicar o modo como se deu tal confluência, e que essa explicação encontre-se alhures, na trajetória de James, algo que esperamos deixar evidente no contraste com a trajetória de Oliver C. Cox. Contudo, diferentemente de algumas leituras externalistas correntes, é a posição deste trabalho que uma investigação voltada para uma espécie de “Sociologia histórica da política negra” não deva apropriar-se da Sociologia dos intelectuais sem ressalvas metodológicas. Voltaremos a esta discussão no quarto capítulo desta dissertação.

2.2 As massas jacobinas negras e os deslocamentos

Os Jacobinos Negros: Toussaint Louverture e a revolução de São Domingos é uma das principais obras de C. L. R. James. Marcado por uma profunda sensibilidade tanto no nível histórico quanto estético-literário (BOGUES, 1997; KELLEY, 2012; HENRY, 2000) – se for possível separar as duas dimensões na poiesis jamesiana –, James tenta retratar a “única

¹⁵⁰ “In this period, he had a classically Trotskyist way of differentiating among those people with whom he did not agree, a great political skill that Trotskyism had honed. Trotskyists differentiated among themselves; there was never just one Trotskyist group, there were at least four or five. James was good at making such distinctions, but he was also astonishingly good at collaborating with people with whom he did not agree. Thus, Robeson’s ties to the American Communist Party did not prevent James from writing a play for Robeson, or from thinking well of him.”

revolução de escravos bem sucedida da história.” (JAMES, 2010. p. 15) Em 1938, quando foi publicado, a empreitada mostrou-se um rompimento radical, uma vez que para realizá-la era necessário afirmar não só a agência do contingente escravo e negro, mas também o quão extraordinária ela havia sido e ainda era – afinal “*o livro foi escrito tendo em mente a África e não o Caribe*” (JAMES, 2010. p. 12) –: “*aqueles que se deram ao trabalho de observá-los longe de seus senhores e no convívio entre si não deixaram de ver a extraordinária agilidade intelectual e vivacidade espiritual que tanto distingue seus descendentes nas Índias Ocidentais de hoje.*” (JAMES, 2010. p. 31)

Cinco anos antes de sua publicação, em 1933, a Inglaterra celebrava o centenário da abolição da escravidão no império. A narrativa ressaltava a benevolência e elevada consciência moral de ativistas, majoritariamente brancos, responsáveis pelo feito. James estava há um ano na Inglaterra quando comemorações diversas foram organizadas pelo país, e uma delas, inclusive, era uma peça de teatro na qual o “*tory*” William Wilberforce aparecia como protagonista, e do qual “*uma personagem representando a ‘Liberdade’ dizia; ‘ele causou a abolição do tráfico de escravos.’*”¹⁵¹ (HØGSBJERG, 2014, p. 167) James fora convidado a dar uma entrevista à rádio BBC acerca do tema, mas centrou suas críticas ao que via como o mito do Caribe como habitado por “*raças atrasadas*”, e de acordo com Høgsbjerg, pouco fez para questionar a narrativa acerca de Wilberforce e os abolicionistas brancos (HØGSBJERG, 2014. pp. 168-169) Três anos depois a situação já seria respondida de outra maneira, com a publicação da peça *Toussaint Louverture*, e claro, de *Os Jacobinos Negros*, onde mais fulcral que a virtude europeia para a conquista da liberdade foram as ações concretas de negros africanos escravizados e suas lutas.

O título do livro é revelador da posição jamesiana. Pensar os escravos revoltosos de São Domingos como “*jacobinos*” significa sintonizar suas ações

¹⁵¹ “*First performed in London in October 1932, the play ranged chronologically from 500 AD to the present days, though it ‘came dangerously close to reinforcing what was rapidly becoming a standard or orthodox view’ by placing the Tory MP for Hull, William Wilberforce, center stage. As one character representing ‘Liberty’ notes, ‘he caused the abolition of the slave trade.’*”

com eventos que aconteciam na Europa, significa inserir sua luta em uma corrente global – e por que não universal? – comum, na qual eles tiveram sua parte na destruição do antigo regime europeu e na construção das formas pelas quais “o novo entra no mundo” (BHABHA, 2013b). “*Os negros estavam assumindo a sua parte na destruição do feudalismo europeu iniciado com a Revolução. E liberdade e igualdade, as palavras de ordem da revolução, significavam bem mais para eles do que para qualquer francês.*” (JAMES, 2010. pp. 185-186) O livro é em si epítome do que Sylvia Wynter chama da “contradoutrina da *poiesis jamesiana*” (WYNTER, 1992), um *deslocamento das categorias para além das concepções do Senhor*. Nesta seção, aborda-se a obra pela discussão de quatro desses deslocamentos que parecem revelar a manifestação de uma consciência oposicional específica, relacionada às ideias de prisma de formação caribenha e fuga da zona de não-ser debatidas no primeiro capítulo. O primeiro deslocamento corresponde ao debate acerca da relação entre a instituição da escravidão e a vida moderna, tanto em suas dimensões políticas quanto culturais. O segundo diz respeito à narração dos fatos históricos no livro, que oscila por fins de necessidade política entre gêneros distintos. O terceiro ao tema dos universais e o papel da revolução dos escravos em sua construção e consolidação. O quarto e último, por sua vez, à forma como a questão racial aparece em James, ainda que tenha trabalhado desde uma perspectiva influenciada pelos clássicos marxistas da revolução. Tendo em isso em vista, não serão o foco desta seção os eventos históricos da Revolução Haitiana narrados no livro, mas sim os contornos da interpretação de James e os aspectos que tornam seu ponto de vantagem oportuno. “*Os homens fazem sua própria história. E os jacobinos negros de São Domingos fariam a história que mudaria o destino de milhões de homens e o curso econômico de três continentes.*” (JAMES, 2010. p. 39)

2.2.1 Quatro deslocamentos

As notícias da Revolução Francesa circulavam pela São Domingos colonial. De certa forma, a atitude europeia de não ver no escravo um contingente humano foi relevante para isso. “*De Wimpffen perguntou-lhes [aos brancos] se não tinham medo de travar perpétuas discussões sobre liberdade e igualdade diante dos escravos*” (JAMES, 2010. p. 88) Dito e feito, os panfletos e as notícias que circulavam chegaram aos ouvidos dos negros. “*Mas, enquanto isso, e os escravos? Eles ouviam falar da Revolução e conceberam-na à sua própria imagem: os escravos brancos da França se levantaram e mataram os seus senhores e, assim, passaram a gozar dos frutos da terra. Isso era grosseiramente impreciso, de fato, mas eles haviam apanhado o espírito da coisa.*” (JAMES, 2010. p. 87) Há na proposta do jacobinismo negro de James aí esboçada algo importante e subjacente às assertivas do autor acerca da agência dos escravos, e o primeiro deslocamento que trataremos. Deve ser sublinhada sua interpretação acerca do caráter primordialmente moderno do Caribe e da instituição da escravidão.

Buhle, nesse ponto, compara *Os jacobinos negros* ao livro de Trotsky *A história da revolução russa*, afirmando que “*toda a premissa do trabalho de Trotsky se assentava sobre o atraso da Rússia, enquanto toda premissa do trabalho de James assentava-se sobre a obversa modernidade de São Domingos*”¹⁵² (BUHLE, 1988. p. 60) De acordo com o Cedric Robinson, “*o enquadramento teórico de **Os Jacobinos Negros** era, claro, as teorias da revolução desenvolvidas por Marx, Engels, Lenin e Trotsky*”, no entanto, assim como nas apropriações que James havia feito de Matthew Arnold no Caribe, já havia um deslocamento analítico, pois “*os escravos do Haiti não eram um proletariado marxista. Não importava para James: os processos de formação social eram os mesmos.*”¹⁵³ (ROBINSON, 2000. pp. 274-275)

¹⁵² “*But every premise of Trotsky’s work rested upon the backwardness of Russia, while every premise of James’s rested upon obverse modernity of San Domingo.*”

¹⁵³ “*The theoretical frame for *The Black Jacobins* was, of course, the theories of revolution developed by Marx, Engels, Lenin, and Trotsky. James asserted that fact rather frequently in the text. It was not, however, entirely the case. From Marx and Engels, he had taken the concept of a revolutionary class and the economic*

Para C. L. R. James, os escravos de São Domingos,

trabalhando e vivendo juntos em grupos de centenas nos enormes engenhos de açúcar que cobriam a Planície do Norte, estavam mais próximos de um proletariado moderno do que qualquer outro grupo de trabalhadores daquela época, e o levante foi, por essa razão, um movimento de massas inteiramente preparado e organizado. (JAMES, 2010. p. 91)

Robinson explica a posição de James nos seguintes termos:

O capitalismo produziu suas negações sociais e históricas em ambos os polos de sua expropriação: a acumulação capitalista originou o proletariado no núcleo manufatureiro; a “acumulação primitiva” depositou a base para as massas revolucionárias nas periferias. Mas o que distinguia as formações dessas classes revolucionárias era a fonte de seus desenvolvimentos ideológicos e culturais. Enquanto o proletariado europeu foi formado por meio de e pelas ideias da burguesia (“as ideias dominantes”, Marx e Engels sustentavam, “eram as ideias da classe dominante”), no Haiti e presumivelmente qualquer outro lugar com populações escravas, os africanos construíram sua própria cultura revolucionária.¹⁵⁴ (ROBINSON, 2000. p. 275)

Høgsbjerg, na mesma linha, afirma que *Os Jacobinos Negros* é uma aplicação excepcional da ideia de Trostsky de desenvolvimento desigual e

foundations for its historical emergence. But the slaves of Haiti were not a Marxian proletariat. No matter to James: the processes of social formation were the same”.

¹⁵⁴ “Capitalism had produced its social and historical negations in both poles of its expropriation: capitalist accumulation gave birth to the proletariat at the manufacturing core; ‘primitive accumulation’ deposited the social base for the revolutionary masses in the peripheries. But what distinguished the formations of these revolutionary classes was the source of their ideological and cultural developments. While the European proletariat had been formed through and by the ideas of the bourgeoisie (‘the ruling ideas,’ Marx and Engels had maintained, ‘were the ideas of the ruling class’), in Haiti and presumably elsewhere among slave populations, the Africans had constructed their own revolutionary culture.”

combinado, na qual as *plantations* aparecem como instituições modernas e capitalistas (HØGSBJERG, p. 177). Brett St Louis interpreta tal abordagem de James acerca das Índias Ocidentais como precursoras da modernidade em sintonia com outro deslocamento do livro que será discutido mais adiante, a saber, aquele do papel da narração dos fatos históricos. Para St Louis, James opta por abrir mão do que ele qualifica como o “exame formalista empírico” do marxismo, pois, para St Louis, James vê a modernidade como algo que se trata “*essencialmente de pessoas, e não coisas.*”¹⁵⁵ (ST LOUIS, 2003. p. 36)

A qualificação de James mais acima acerca do levante como “*um movimento de massas inteiramente preparado e organizado*” merece particular atenção, pois ainda que James aponte já em *Os Jacobinos Negros* o caráter inerentemente moderno do Caribe, isso não implicou em sua interpretação o pressuposto de que esse movimento de massas tenha se dado em modos europeus e “típicos” de luta e organização revolucionárias. Assim como Du Bois (1999) antes dele, que viu nas *Sorrow Songs* dos escravos uma manifestação de angústias que não podiam se expressar de outra forma, e Fanon (2005) depois dele, que via na produção artística – como o *bebop* – os sintomas da efervescência revolucionária, C. L. R. James tinha a sensibilidade de perceber que “*o movimento revolucionário de massas toma formas que são frequentemente culturais e religiosas, ao invés de explicitamente políticas.*”¹⁵⁶ (KELLEY, 2012. p. 19) Em seu livro escrito no mesmo ano que *Os Jacobinos Negros*, *A History of Negro Revolt*, isso aparece, por exemplo, quando diz que “*alegria do jazz do negro americano é uma reação semiconsciente ao sofrimento fundamental da raça.*”¹⁵⁷ (JAMES, 2012. pp. 90-91) Em *Os Jacobinos Negros*, James destaca o papel que o vodu teve na organização da luta revolucionária. No caso dos revoltosos do futuro Estado do Haiti, “*o vodu era o meio da conspiração. Apesar de todas as*

¹⁵⁵ “*This foregrounding of the narrative and the dramatic over a formalist empirical examination and analytical focus is crucial because, for James, modernity is essentially about people, not things.*”

¹⁵⁶ “*What is unique is James’s claim that revolutionary mass movements take forms that are often cultural and religious rather than explicitly political.*”

¹⁵⁷ “*The jazz gaiety of the American Negro is a semi-conscious reaction to the fundamental sorrow of the race.*”

proibições, os escravos viajavam quilômetros para cantar, dançar, praticar seus ritos e conversar; e então, desde a revolução, escutar as novidades políticas e traçar seus planos.” (JAMES, 2010. p. 91) A cultura revolucionária¹⁵⁸, nos termos de Robinson, aí descrita carrega a ideia menos normativa de que “*não é preciso nem educação, nem coragem para nutrir um sonho de liberdade.*”¹⁵⁹ (JAMES, 2010. P. 32)

Mas James, como leitor que era da literatura marxista, estava ciente de que um nível de liderança era necessário para o movimento revolucionário acontecer. Existiam, certamente, as vastas forças impessoais, mas para James as revoluções são feitas por pessoas concretas, e aí a personalidade tem um papel essencial. A abordagem de James no tema, considerando que foi objeto de prolongadas discussões entre seus críticos e comentadores, revela o segundo deslocamento contido em *Os Jacobinos Negros*, no qual os gêneros de escrita dos fatos históricos são articulados de um modo peculiar. Ora James afirma que “*Toussaint fez a história que fez porque era o homem que era*” (JAMES, 2010. p. 96), e em outro momento:

¹⁵⁸ Em um texto apresentado 28 anos depois de *Os jacobinos negros*, há uma passagem na qual – embora soe enfadonha a um leitor brasileiro vindo de quem veio – James considera o caráter de novidade da presença africana no Novo Mundo que Robinson destaca, não só nos comentários acerca de James mas em todo o livro *Black Marxism*. James diz: “*I want to interpolate here that I fully agree with Gilberto Freyre that the African who made the Middle Passage and came to live in the West Indies was an entirely new historical and social category. He was not an African, he was a West Indian black who was a slave. And there had never been people like that before and there haven't been any since. And what I shall make clear is the uniqueness of our history and the unique developments which have resulted.*” (JAMES, 1980b. p. 176.) Ou seja, havia a possibilidade de construção do Novo tão caro ao pensamento moderno nesse contingente. Entretanto, há algo de capcioso nessa afirmação quando se considera que ela surge em um momento no qual James parece conceder em seus textos cada vez mais um papel diferente para África e seus povos. Exemplos disso podem ser apreciados na mudança do título de *History of negro revolt* – de 1938 – para *History of pan-african revolt*, em 1969, e a publicação de textos como *Reflections on pan-africanism*, de 1973. Em *The Atlantic slave trade and slavery: some interpretations of their significance in the development of the United States and the Western World* o autor propõe a mesma ideia da citação acima, a saber, que os africanos foram responsáveis por construir o Novo na América, só que dessa vez com uma ênfase que contradiz a ideia de que “*he was not an African*”. James: “*For the slave brought himself; he brought with him the content of his mind, his memory. He thought in the logic and language of his people. He recognized as socially significant that which he had been taught to comprehend He valued that which his previous life had taught him to value; he feared that which he had feared in Africa; his very notions were those of his people and he passed all of this on to his children. He faced this contradictory situation in a context into which he was thrown among people of different African backgrounds. All Africans were slaves* [grifo nosso], *slaves supposed to act in a specific way. But what was this way? There was no model to follow, only one to build.*” (JAMES apud ST LOUIS, 2003. p. 27)

¹⁵⁹ Ver a discussão sobre o papel da metafísica da liberdade no primeiro capítulo desta dissertação.

“*não foi Toussaint que fez a revolução, foi a revolução que fez Toussaint, e mesmo isso não é toda a verdade*” (JAMES, 2010. p. 16)

Tal possível paradoxo se origina da formação mista do autor enquanto marxista e romancista, dimensões intercruzadas em sua obra. “*De modo simples, enquanto James consistentemente enquadra a ação de massas como fundamental para a mudança histórica, sua fascinação pela força da personalidade e a liderança individual provê uma contradição recorrente.*”¹⁶⁰ (ST LOUIS, 2003. p. 29) Brett St. Louis traça um breve panorama sobre a crítica a James nesse quesito, e diz que ela corresponde ao que os críticos apontam como uma “inconsistência teórica” na compreensão de Hegel por James (ST. LOUIS, 2003. pp. 29-30). Apesar de discordar das abordagens, St. Louis não deixa de considerar certo fundo verdade nas afirmações, que “*o pensamento de James inclui uma fetichização da personalidade, especialmente do líder carismático que deriva ‘seu’ mandato e poder de ‘sua’ habilidade de internalizar desejos sociais das massas – derivada da caracterização de Hegel do indivíduo ‘histórico mundial’.*”¹⁶¹ (ST LOUIS, p. 30) Uma interpretação alternativa do problema aparece quando St Louis sinaliza o papel que a necessidade estético-narrativa teve em *Os Jacobinos Negros*, afinal James apesar de uma “*fraqueza metodológica*”, tenta no livro mais do que oferecer uma explicação funcionalista dotar o texto de “*força moral*” (ST LOUIS, 2003. p. 32). St. Louis, no entanto, não segue essa trilha.

A trilha é seguida pelo jamaicano David Scott em *Conscripts of modernity*. Nesse livro, Scott está mais interessado em ver como as representações discursivas de eventos históricos estão intimamente associadas a suas manifestações estéticas, principalmente porque, em um texto como *Os Jacobinos Negros*, o que James quer é reconstruir um tipo específico de passado em vista das tarefas urgentes do presente e de uma perspectiva de futuro anticolonial. “*Os jacobinos negros é um épico*

¹⁶⁰ “*Simply put, while James consistently frames mass action as pivotal to historical change, his fascination with the force of personality and individual leadership provides a recurrent contradiction.*”

¹⁶¹ “*James’s thought does include a fetishisation of the personality, especially the charismatic leader who derives ‘his’ mandate and power from ‘his’ ability to internalise the social desires of the masses – drawn from Hegel’s characterisation of the ‘World Historical’ individual’.*”

revolucionário. *É precisamente a história narrativa de uma luta revolucionária na qual, desde um presente particular, um certo passado é reconstruído e implantado à serviço de imaginar a direção na qual um futuro alternativo pode ser perseguido.*¹⁶² (SCOTT, 2004. p. 10) É assim que, segundo Scott, deve ser lido *Os Jacobinos Negros*, afinal, não partilhamos o mesmo “espaço-problema” de James. E nessa leitura inclui-se o lugar construído para a personalidade na narrativa que mencionamos acima. De acordo com Scott: *“Ele [James] estava preocupado em acertar as contas tanto com aquelas práticas historiográficas nas quais forças transcendentais conduzem eventos quanto aquelas nas quais a ação dos indivíduos aparece como mero epifenômeno de causas subjacentes.”*¹⁶³ (SCOTT, 2004. p. 39)

Kara Rabbitt aborda problema na mesma direção, ancorando sua interpretação no intercruzamento de ficção e história na obra de James. Toussaint Louverture é uma figura alegórica e mítica, e portanto o que James teve que fazer foi criar *“uma figura dramática a partir da histórica de Toussaint”*¹⁶⁴ (RABBITT, 1995. p. 120). Nesse sentido, a perspectiva marxista aparece mais como o que prepara o “palco” no qual atua Toussaint Louverture, principalmente, para Rabbitt, no que diz respeito a mostrar as dificuldades enfrentadas pelo “herói”. *“As ações de Toussaint são mais significativas pelas dificuldades de suas circunstâncias; o palco marxista define o personagem clássico.”*¹⁶⁵ (RABBITT, 1995. p. 125) A interpretação de Rabbitt está em consonância com a perspectiva de Paget Henry (2000),

¹⁶² *“The Black Jacobins is a revolutionary epic. It is precisely the narrative history of a revolutionary struggle in which, from a particular present, a certain past is reconstructed and deployed in the service of imagining the direction in which an alternative future might be sought.”*

¹⁶³ *“He was concerned to take issue as much with those historiographical practices in which transcendental forces drive events as with those in which the action of individuals appears as the mere epiphenomena of underlying causes.”*

¹⁶⁴ *“The tensions between a materialist analysis of history and a portraiture of a powerful individual are readily apparent in James's endeavor; this study proposes, then, to examine the methods by which James creates a dramatic figure of the historical one of Toussaint Louverture in **The Black Jacobins** and to explore the tensions and the strengths that such a choice creates within the text”*

¹⁶⁵ *“Toussaint's actions are the more significant for the difficulties of his circumstances; the Marxist stage defines the classical character.”*

discutida no primeiro capítulo, para quem o pensamento afro-caribenho pode ser compreendido em termos de duas tradições fundamentais, o poeticismo e o historicismo, e que James é um dos poucos expoentes que articula as duas em sua obra. Nos termos de Rabbitt, “*ao focar os personagens ‘poéticos’ mais do que o palco ‘científico’ no drama da Revolução Haitiana, James é bem sucedido em levar seu trabalho além dos limites do gênero estritamente histórico para nos guiar à compreensão do poder da imaginação literária de figuras históricas.*”¹⁶⁶

Por fim, ainda sobre o tema da narrativa, é válido atentar a outro elemento da *poiesis* jamesiana. David Scott, em seu estudo compreensivo acerca dos artifícios estéticos de *Os Jacobinos Negros*, destaca, a partir das reflexões Hayden White, que escrever eventos históricos em uma trama pode seguir duas formas literárias: o Romance e a tragédia. (SCOTT, 2004. p. 11)

Essa é a ideia de que alguns dos traços formais de uma narrativa histórica – enredo, por exemplo – contêm em si determinados potenciais de história [*story*] derivados do modelo-mito ou *mythos* (como diria Northrop Frye) subjacente. Esses traços formais ajudam a dar à história escrita, independente de seu conteúdo semântico ou temático, a forma reconhecível de uma história [*story*] de um tipo (como o Romance) ao invés de outro (como a tragédia).¹⁶⁷ (SCOTT, 2004. p. 32)

No livro de James, entretanto, para Scott aparece não uma “forma-história”, mas duas, e que estão em tensão uma com a outra (SCOTT, 2004. p. 32) O

¹⁶⁶ “*In focusing on the “poetic” characters more than on the “scientific” stage of the drama of the Haitian Revolution, James does succeed in taking his work beyond the limits of the strictly historical genre to lead us to understand the power of the literary imagination of historical figures.*”

¹⁶⁷ “*This is the idea that certain of the formal features of a historical narrative – plot, for instance – contain within them determinate story potentials derived from the myth-model or mythos (as Northrop Frye might have it) that underlies it. These formal features help to give the written history, irrespective of its other semantic or thematic content, the recognizable shape of a story of one kind (say, Romance) rather than another (say, tragedy).*”

Romance é visto como um drama de redenção, já na tragédia não existem momentos festivos a não ser ilusórios (SCOTT, 2004. p. 47) A primeira vista, *Os Jacobinos Negros* poderia ser visto como um Romance, mas justamente aquelas características da personalidade de Toussaint que garantiriam o caráter heroico e redentor da trama, convertem o clássico de James em tragédia. “*O fracasso de Toussaint foi devido ao esclarecimento e não à obscuridade.*” (JAMES, 2010. p. 263)

O marxismo de James – principalmente em *Os jacobinos negros* –, nesse sentido, reserva um lugar especial para personalidade na fabricação da história, ao mesmo tempo em que, paradoxalmente, não apostava de uma forma ou de outra na ideia de uma condução das massas pelos intelectuais – cuja expressão máxima aparece na ideia no centralismo democrático de Lenin¹⁶⁸. Toussaint e outros líderes apenas fizeram o que fizeram na medida em que escutaram as massas, e para James o grande erro de Toussaint, apesar de sua genialidade, foi deixar de escutá-las. As massas têm primazia sobre os intelectuais, suas energias são coisas incontrolláveis, mas sem eles, não há garantia de sucesso. “*É da tragédia dos movimentos de massa que eles necessitam, mas apenas raramente conseguem encontrar a liderança adequada.*” (JAMES, 2010. p. 39) A tragédia de Toussaint, assim, foi a partir de determinado ponto perder os vínculos com essas energias e preocupar-se com as elites:

O que vale é a força e principalmente a força organizada das massas. Sempre, mas principalmente no momento da luta, um líder precisa pensar em suas próprias massas. O que importa é o que elas pensam e não o que os imperialistas pensam. [...] Mas Toussaint, como Robespierre, destruiu sua própria ala esquerda e com isso selou sua sorte. A tragédia é que não era necessária. [...] [Toussaint] Ignorou os trabalhadores negros, confundiu-os no momento em que mais precisava deles, e desnortear as massas é desfechar o golpe mais mortal numa revolução. (JAMES, 2010. pp. 261-262)

¹⁶⁸ “*So James’s position is a position of a Marxist. James is a Marxist. And he’s quiet unapologetic, and calls himself a Marxist and a Leninist. But James abandons the concept of a vanguard party, that the revolutionizing of a mass requires as a condition something called a vanguard party.*” (LAMMING et BUHLE, 1992. p. 29)

Vale dizer que pensar as massas com a capacidade inata de organizar a revolução não era algo particularmente novo. O que James fez foi destituir essa interpretação de seus monopólios eurocêtricos.

Em 1911, Hilaire Belloc, ao escrever sobre a Revolução Francesa, alegava que a capacidade instintiva das massas para uma organização revolucionária era algo peculiarmente francês. Era um engano. Ao mesmo tempo que os franceses, os semisselvagens escravos de São Domingos mostravam-se sujeitos às mesmas leis históricas que os trabalhadores avançados da Paris revolucionária; e mais de um século depois as massas da Rússia provariam, mais uma vez, que esse poder inato demonstrar-se-ia em todos os povos quando estes estivessem profundamente estimulados e aos quais fosse dada, por uma direção forte e que gozasse de confiança, uma perspectiva clara. (JAMES, 2010. pp. 223-224)

Na verdade, o gesto de James nesse quesito é só uma parte do que parece sustentar a totalidade das reflexões de *Os Jacobinos Negros*, e que, no entanto, por fins de exposição apresentaremos como o terceiro deslocamento, a saber, a disputa acerca dos universais e de quem está autorizado a discuti-los e realizá-los. Para Sylvia Wynter, a *poiesis* jamesiana pode ser vista como uma das formas de acesso ao universal, mas não de uma universalidade abstrata, e sim de uma que se atenta ao particular. “A estrada para o universal passa pela realização do particular – ao menos no quadro conceitual popular.”¹⁶⁹ (WYNTER, 1992. p. 87) Essa universalidade é, em James, aquela reivindicada pelas narrativas eurocêtricas da

¹⁶⁹ “The road to the universal passes through the realization of the particular – at least in the popular conceptual frame.”

modernidade, conforme discutimos no primeiro capítulo e acerca do primeiro deslocamento. St. Louis diz que:

A originalidade insurgente da compreensão geopolítica e humanista da modernidade em James é talvez mais evidente em sua tentativa dialética de sacar um exemplar da potencialidade progressista universal da vontade humana de um exemplo terrível de sofrimento e resistência particularistas.¹⁷⁰ (ST LOUIS, 2003. p. 15)

Essa atitude manifestada por James, a tendência a ver as relações globais em jogo na construção dos universais (TSING, 2005) e, no limite, da própria modernidade, tem ganhado sistematização teórica em tempos mais recentes, conforme discutimos no primeiro capítulo por meio da apresentação de algumas abordagens. Ao invés de simplesmente absorverem ideias produzidas em outro lugar, os negros foram ativos na construção dessas próprias ideias, inclusive pelo fato de as levarem mais longe do que poderia qualquer branco à época, pois para eles, como foi apontado mais acima, as palavras de ordem da revolução significavam muito mais.

Esse é o motivo pelo qual, na hora do perigo, Toussaint, apesar de inculto, encontrava a linguagem e o tom de Diderot, Rousseau e Raynal, de Mirabeau, Robespierre e Danton. E, de certa forma, superou a todos eles. Pois esses mestres da palavra falada e escrita, por causa das complicações de classe da sua sociedade, muitas vezes faziam pausas, hesitavam, avaliavam. Toussaint pôde defender a liberdade dos negros sem reservas, e isso deu à sua declaração uma força e uma determinação raras nos grandes documentos daquela época. A burguesia francesa não podia entendê-lo. Rios de sangue correriam antes que ela entendesse que, por mais elevado que fosse o tom daquilo que Toussaint escrevia, nada era

¹⁷⁰ *"The insurgent originality of James's expansive geopolitical and humanistic understanding of modernity is perhaps most evident in his dialectical attempt to wrest an exemplar of the universal progressive potentiality of human will from a terrifying example of particularistic suffering and resistance."*

bombástico ou retórico; era a verdade nua e crua. (JAMES, 2010. p. 186)

Além disso, é essa agência dos revoltosos, a energia das massas, que colocava em cheque o monopólio dos universais ao gerar um curto-circuito na ambivalência do discurso colonialista, no melhor sentido de Homi Bhabha (2013a), ou seja, através da mímica. Causa uma perturbação psíquica ver os objetos ganharem vida e se voltarem contra você:

Mas à noite eles [os soldados franceses] ouviam os negros na fortaleza cantando a “marselhesa”, a “ça ira” e outras canções revolucionárias. Lacroix relatou que aqueles miseráveis extraviados estremeciam e olhavam para seus superiores quando ouviam as músicas, como se dissessem: “Será que os nossos inimigos bárbaros têm a justiça ao seu lado? Será que já não somos mais os soldados da República Francesa? E será que nos tornamos meros instrumentos políticos? (JAMES, 2010. p. 289)

Como foi visto, a ideia de que os escravos revoltosos na perspectiva jamesiana encarnam o espírito da modernidade e realizam suas promessas aparece em muitos intérpretes de sua obra. Em meio ao particularismo da situação em São Domingos, emerge a questão que, até agora, pouco discutimos; o lugar de raça no livro, onde temos o quarto deslocamento. Uma das passagens a qual muitos dos comentadores se voltam é a seguinte: *“A questão racial, em política, é subsidiária à questão das classes e pensar no imperialismo em termos de raça é algo desastroso. Mas negligenciar o fator racial como meramente incidental é um erro, menos grave apenas do que o tornar fundamental.”* (JAMES, 2010. p. 259) Brett St. Louis recupera a discussão de Sundiata Keita Cha-Jua, para quem o núcleo do significado de James gira em torno do significado do termo “subsidiária” (ST LOUIS, 2004.

p. 41), se ele implica ou não uma relação de determinação entre classe e raça.

O momento no qual esta passagem aparece no livro é quando Toussaint ordena o fuzilamento de seu sobrinho, Hyacinthe Moïse, comandante da Província do Norte em São Domingos. Apesar de ter abolido a escravidão, Toussaint manteve os negros trabalhando nas fazendas para patrões brancos, algo incompreensível para os ex-escravos. Moïse, que de acordo com James encarnava como Toussaint o espírito da Revolução, incita então uma rebelião de negros contra o regime, em busca da emancipação total que não acreditavam ser politicamente possível com as práticas que, em sua visão, beneficiavam os brancos em detrimento dos negros. A revolta é violentamente reprimida, e “*para os negros do Norte, já desencantados com a política de Toussaint, a execução de Moïse foi a desilusão derradeira.*” (JAMES, 2010. p. 254)

Tony Martin diz que James foi “*antes de tudo um marxista.*”¹⁷¹, e que mesmo seu envolvimento com o pan-africanismo deve ser visto como resultado de suas atividades enquanto um marxista. (MARTIN, 1972. p. 186) Nesse sentido, Martin enxerga em James uma primazia da classe em relação à raça. A interpretação de Martin é corrente, e no entanto, embora mencione a mesma passagem de *Os Jacobinos Negros*, centra suas reflexões nas atividades e produção de James enquanto o autor estava nos Estados Unidos, portanto acaba por não avançar tanto na discussão do que significou o tema no livro em questão. St. Louis ressalta que “*James tem usos estratégicos e momentâneos de raça que são separáveis de uma análise de classe e política.*”¹⁷² (ST LOUIS, 2004. p. 41) Vale a pena voltar a tais usos em busca de uma interpretação alternativa. Para James, raça parece ser dotada de alguma especificidade que justifica tratá-la nas análises como

¹⁷¹ “*More than most other Pan-African revolutionaries, James has been a Marxist first and foremost, and his ideas on issues relevant to the international black struggle have been developed within the general framework of his Marxist theories.*”

¹⁷² “*James has momentary strategic uses for race that are separable from a distinct class analysis and politics*”

relativamente autônoma a classe, e não necessariamente determinada por ela.

Na discussão sobre o assassinato de Moïses, raça tende a ser mais uma matriz de inteligibilidade para a questão de classe do que um epifenômeno desta, na medida em que a revolta organizada contra Toussaint colocava em cheque não a dominação de fazendeiros, mas sim de fazendeiros *brancos*, o que é algo muito diferente. Embora se possa argumentar que esse gesto, de um ponto de vista mais pragmático de análise política, represente “classe por outros modos”, James inequivocamente ressalta a inseparabilidade de forma e conteúdo no processo, e denuncia, pois, a subsunção de raça a classe. “*Se, na França, a monarquia fosse branca, os burgueses, mestiços e as massas, negras, a Revolução francesa teria sido registrada na História como uma guerra de raças.*” (JAMES, 2010. p. 128) O deslocamento que apontamos, pois, dá-se em relação à leitura tipicamente marxista que, como Martin sinalizou, tende de fato a subsumir raça à classe. A posição de James é bem mais a de enxergar uma articulação entre as duas categorias, que quando vistas de maneira separada obscurecem a análise de eventos históricos, como pode ser notado na passagem acerca da Revolução Francesa e uma suposta divisão racial entre as classes.

2.2.2 Creolização ou prisma?

Os quatro deslocamentos discutidos na seção anterior manifestam a consciência oposicional de James. No primeiro capítulo ressaltamos como esse fato parece ser reconhecido nos estudos acerca das obras de autores afro-caribenhos, o que chamamos esquematicamente de prisma de formação caribenha, e que por vezes é classificado por termos endógenos à região como “creolização”. Nossa estratégia, no entanto, optou por buscar na trajetória concreta de James a produção social de tal consciência, ao invés de considerá-la como algo que emerge de aspectos mais gerais das estruturas sociais e culturais do Caribe.

Uma das expoentes da interpretação acerca de James como creolização é Nicole King em seu livro *C. L. R. James and creolization: circles of influence*. Para King, “*seja escrevendo um conto ou uma história política, James articulou sua tentativa de produzir discursos revolucionários e/ou radicais a uma metodologia consistente que cham[a] de **estética da creolização**.*”¹⁷³ (KING, 2001. p. xiv) E a creolização e o hibridismo, King ressalta, “*são orgânicos aos diversos temas e ideias de James.*”¹⁷⁴ (KING, 2001. p. xv) Do mesmo modo que creolização é um termo que se refere ao amálgama no Caribe de diferentes culturas e padrões civilizatórios, King descreve a metodologia como o amálgama de disciplinas acadêmicas na crítica cultural e política de James, e ao mesmo tempo uma epistemologia apta a fazer sentido das diásporas negras no Atlântico. Ainda que a perspectiva que adotamos aqui para interpretar os pontos de vantagem de Oliver C. Cox e C. L. R. James não se volte tanto para preocupações estéticas como as de King, a abordagem da autora repousa em pressupostos muito similares aos descritos por nós no primeiro capítulo, particularmente no que se refere ao problema de natureza ontológica subjacente ao prisma e este como uma “saída” político-intelectual. “*James encoraja o leitor a reconhecer seus contextos distintos, embora sobrepostos, de ontologias raciais e, ainda, suas relações com o anticolonialismo e arte como epistemologias de resistência.*”¹⁷⁵ (KING, 2001. p. 7)

Não obstante, o argumento de King deve ser visto no contexto dos debates no qual se insere: creolização, para a autora, é uma perspectiva “pós-moderna”¹⁷⁶. Essa abordagem não deixou de esbarrar em dilemas parecidos com os nossos, a saber, dos problemas de definição decorrentes de

¹⁷³ “*Throughout his career, whether writing a short story or a political history, James articulated his attempt to produce revolutionary and/or radical discourses with a consistent methodology that I call an aesthetics of creolization.*”

¹⁷⁴ “*My principal contention is that creolization and hybridity are organic to James's diverse ideas and themes*”

¹⁷⁵ “*James encourages the reader to recognize their different yet overlapping contexts of racial ontologies and, further, their relationship to anticolonialism and art as resistant epistemologies.*”

¹⁷⁶ “*...the postmodern perspective of creolization understands, without an inherent compulsion to classify, the cultures and politics of the Caribbean as complex and layered.*”

se focar no Caribe, ou a Diáspora, ou a Colonização como critérios basilares. Para isso, a autora diferencia o que entende como *hibridez*, fenômeno pós-colonial mais geral – vide Homi Bhabha –, e creolização, nexos sócio-histórico inerente ao Caribe, e que, portanto, permitiria pensar a região enquanto totalidade. Para os fins de explicação de King, assim, a perspectiva da creolização é inerente ao Caribe: “*Brathwaite baseia seu estudo na Jamaica especificamente, eu sinto, contudo, que sua definição é aplicável a toda região caribenha.*”¹⁷⁷ (KING, 2001. p. 16) Do mesmo modo que há essa inerência, parece haver também algo de espontâneo aí e que, portanto, partilham os autores do Caribe independentemente de suas formações.

Como dissemos, a posição que tomamos aqui enfatiza os fundamentos sociológicos da trajetória de James. Høgsbjerg alerta ao perigo de leituras que, assim como apontado por David Macey acerca de Fanon, despojam autores como James da especificidade de suas trajetórias, e os enquadram dentro de algum propósito mais geral que o estudioso de sua obra eventualmente privilegie (HØGSBJERG, 2014. p. 3). Pode residir aqui o motivo de, na discussão da trajetória de James, King pressupor uma consciência excessiva do autor das contradições do mundo social ao seu redor, antes mesmo que elas pudessem ser discutidas e refletidas por ele décadas depois:

Ele [James] entendia exatamente como o críquete era uma ferramenta da colonização e um modo de avançar a inglesidade como uma identidade e uma epistemologia idealizadas que poderiam prevenir ‘híbridos grotescos’, mesmo quando tentavam civilizar e humanizar sujeitos/selvagens coloniais.¹⁷⁸ (KING, 2001. p. 26)

¹⁷⁷ “*Brathwaite bases his study on Jamaica specifically, I feel, however, that his definition is applicable to the entire Caribbean region.*”

¹⁷⁸ “*He understands exactly how cricket is a tool of colonization and how it is a mode of advancing Englishness as an idealized identity and epistemology that can forestall ‘grotesque hybrids’ even as it attempted to civilize and humanize colonial subjects/savages.*”

Nesse sentido, “a estética da creolização de James pode ser entendida como um mecanismo organicamente desenvolvido para mediar as influências conflitivas e influentes em sua vida, incluindo sua educação colonial, sua instrução de classe média e, eventualmente, sua política radical.”¹⁷⁹ (KING, 2001. p. 28)

Concordamos que as contradições inerentes à formação de James foram produtivas para a formação de sua consciência oposicional. O problema reside na noção de “organicidade” invocada por King, que parece pressupor um fluxo direto e não problemático entre expressão intelectual e experiência social. Aqui partilhamos da posição de Bourdieu a respeito dos campos de produção cultural, para quem “os produtores de uma época [são] ao mesmo tempo situados, datados, e **relativamente autônomos** [grifo nosso] em relação às determinações diretas do ambiente econômico e social” (BOURDIEU, 1996a. p. 53) Creolização pode ser uma chave para a interpretação de trajetórias como as de Cox e James, mas enquanto não for aliada às experiências particulares dos autores pelos diferentes campos de produção e cultural, contextos nacionais, manifestações específicas de racismo e etc., pode implicar em “fragmentação” (HØGSEBJERG, 2014. p. 2).

No último capítulo, no contraste específico das trajetórias de Cox e James, voltaremos a essa questão. Por hora, nossa exposição de James buscou destacar as redes às quais o autor teve acesso, as formas como o autor ingressa e se posiciona nos campos e, um tanto à parte, os deslocamentos encontrados em sua *Magnum opus*, que não são sua consciência oposicional, mas a revelam e indicam caminhos aos quais podemos retornar na discussão de sua trajetória.

¹⁷⁹ “James's aesthetics of creolization can be understood as an organically developed mechanism used to mediate the productively conflicting influences on his life, including his colonial education, his middle-class upbringing, and, eventually, his radical politics.”

3. Oliver C. Cox: o lugar para a crítica negra em um mundo branco

Neste capítulo discutiremos a trajetória de Oliver C. Cox desde seu nascimento até a publicação de *Caste, class and race*, em 1948. À diferença de James, a quantidade de estudos sobre sua biografia é muito limitada. Na realidade, apenas um trabalho teve como foco unicamente sua formação; a tese de Herbert Hunter, de 1981. Não obstante, tentaremos esboçar aqui um itinerário político e intelectual que privilegie os momentos, os lugares e as personalidades que marcaram a constituição de sua perspectiva. Esse esboço visa a tornar viável um contraste no capítulo seguinte com C. L. R. James. Nesse sentido, a primeira parte deste capítulo se voltará a essa tarefa, e a segunda, por sua vez, à discussão dos principais argumentos trazidos pelo autor na obra que selaria seu destino social, *Caste, Class and Race*, em vistas das críticas que trouxe à Sociologia das relações raciais americana então corrente.

3.1 Os desprazeres do exílio

Oliver Cromwell Cox nasce dia 24 de agosto de 1901 em Port of Spain, Trinidad. Como dissemos no capítulo anterior, as classes médias de cor eram atravessadas pelo espírito da respeitabilidade. Não era diferente com a família de Cox. Cedric Robinson sugere que seu nome, “Oliver Cromwell” – em homenagem ao militar e político inglês –, já marca tal origem social claramente definida, que tinha como referência de autoridade os “melhores coloniais” de seu mundo (ROBINSON, 2000. p. 182). Esse padrão teve como condição de possibilidade o tipo de situação de relações raciais, em termos do próprio Cox, das Índias Ocidentais. O Caribe britânico, para o autor, é por excelência o locus do que classifica como a “situação de classe dominante” (*rulling-class situation*):

Onde os brancos são primordialmente governantes temporários, seus números são relativamente pequenos. Ordinariamente, “casa” está na Europa ou América, e raramente eles criam raízes na área. Aqui há pouca esperança de desenvolver uma população branca significativa. A principal necessidade do homem branco não é um lar, mas um povo satisfeito e explorável para desenvolver os recursos do país. Essa classe dominante adota uma política de “cooperação”; e, outras coisas sendo iguais, favores são distribuídos entre os mestiços com base em seus aparentes graus de mistura. Em outras palavras, um prêmio é colocado sobre os graus de brancura entre as pessoas de cor. Graus de cor tendem a se tornar um determinante de status em um gradiente contínuo de classe social, com os brancos nas posições mais altas. Assim, assumindo paridade cultural entre o grupo, quanto mais clara a compleição, maiores as oportunidades sociais e econômicas. Nessa situação, então, há diferenças significativas de cor entre as próprias pessoas de cor. Usualmente um esquema de cor é estabelecido, com nomes geralmente reconhecidos para os diferentes tons; e problemas de cor de uma natureza mais ou menos momentânea passam a existir.¹⁸⁰ (COX, 1948. p. 360)

O contexto caribenho se distancia, pois, da presença mais imediata do universo branco manifesta no contexto, por exemplo, norte-americano. Essa espécie de “presença ausente” marca a trajetória de caribenhos na medida em que a circulação internacional implicava também circulação entre gramáticas distintas de racialização da experiência – mais adiante voltaremos a esse ponto. Robinson, porém, recorda que o contexto não excluía o fato de os brancos estavam longe de ser “íntimos”:

¹⁸⁰ *“Where whites are mainly sojourning rulers, their numbers are usually relatively small. Ordinarily “home” is in Europe or America, and they seldom set their roots in the area. Here there is little hope of developing a significant white population. The white man’s principal need is not a home but a satisfied and exploitable people to develop the resources of the country. This ruling class adopts a policy of “cooperation”; and, other things being equal, favors are distributed to the mixed-bloods on the basis of their apparent degrees of admixture. In other words, a premium is put upon degrees of whiteness among the people of color. Degrees of color tend to become a determinant of status in a continuous social-class gradient, with whites at its upper reaches. Thus, assuming cultural parity among the group, the lighter the complexion, the greater the economic and social opportunities. In this situation, then, there are significant color distinctions among the colored people themselves. Usually a color scheme is established, with generally recognized names for the different shades; and color problems of a more or less momentous nature come into being.”*

os brancos [no Caribe e África] eram existencialmente uma presença distante, medonha e opressiva [que] marcava a paisagem, e de certo modo, as fronteiras da vida negra, suas vidas, seus hábitos [...] Para os ideólogos negros radicais – quase inteiramente circunscritos pelas pequenas burguesias coloniais –, era não apenas inevitável como imperativo que eles adquirissem primeiro a instância de estrangeiros internos [*internal aliens*].¹⁸¹ (ROBINSON, 2000. p. 182)

Desse modo, a ambivalência da penetração dos ditames do mundo branco na vida social do Caribe, no tocante à situação estatisticamente minoritária desse contingente, implicava que se forçassem formas classificação social específicas para a manutenção tanto do regime colonial quanto do lugar da hegemonia branca em todas as dimensões desse regime. Portanto, como Cox afirma sobre a situação de classe dominante mais acima, a classificação do espectro de cor se faz necessária, mas a efetividade dessa classificação repousa em sua articulação a outras variáveis, “*assumindo paridade cultural entre o grupo*”. Os problemas de cor dessa natureza se associam à questão da respeitabilidade das classes médias, como discutimos em James.

A família de Cox não escapou dessas cruas intrusões do mundo. Seu pai foi descrito pelo biógrafo de Cox, Herber Hunter, como um “mulato claro de cabelo ondulado” (HUNTER, 1987), e diferentemente dos pais de James ou de George Padmore, o pai de Cox, William Raphael Cox, não tinha uma carreira voltada à educação, o que parece ter tido um papel significativo na trajetória de seu filho. Após ter trabalhado como capitão de uma escuna de fiscalização da receita, destacou-se na sociedade trinitina como agente de impostos do governo. Tal posição garantiu à família Cox uma situação

¹⁸¹ “*Still, for these Black middle strata just as it was the case for the vast majority of Blacks, the dominant class and whites in general were not intimates of any immediate sort. In the Caribbean and Africa for the most part, whites were of a relatively small number. In Latin and North America, where European populations were statistically dominant, for most Blacks the whites were existentially a distant, fearful, and oppressive presence. Whites marked the landscape, and in a way, the boundaries of Black life, their lives, their habits, their very appearance the testament and detail of a cruel and unyielding order of social and spiritual regulation. For the radical Black ideologues – almost entirely circumscribed by native petit bourgeoisies – it was not only inevitable but also imperative that they would first acquire the stance of internal aliens.*”

econômica ímpar entre os não-brancos, usufruindo não apenas de uma casa na capital, como também uma fazenda de cacau no interior da ilha que servia como casa de verão. Assim, a família de Cox era mais dotada de capital econômico do que cultural, em relação às de James ou Padmore.

Por outro lado, as relações com o universo cultural de elite foram passadas a Cox por seu tio, Reginald Vidale, diretor de uma escola primária para garotos onde Cox estuda. Em uma entrevista a Herbert Hunter, o primo de Cox comenta a imagem que o jovem Oliver tinha de Vidale:

Ele [Cox] vivia me dizendo que seu tio era tão incólume, tão digno. Você notava como era sua escolha da linguagem. E então ele ria e dizia: “que disciplinador!” Em alguns momentos eu ficava um pouco desconcertado com a atitude que ele tinha para com a ira de seu tio sem questionamento. Não importava o que seu tio dizia, estava tudo bem. Parecia para mim que Oliver sempre esteve focando em seu tio como guia para suas realizações.¹⁸² (HUNTER, 1983. p. 250)

O modelo de excelência de Cox, então, não deixou de se enquadrar dentro das estruturas formais da respeitabilidade que regulavam os modos de distinção entre as classes médias de cor e as classes baixas negras ou indianas, uma vez que a ênfase de Cox, de acordo com seu primo, parece repousar sobre a dignidade que o modo de vida “disciplinado” de Vidale representava.

No entanto, à despeito dos esforços de seu pai, que fazia os filhos acordarem cedo rotineiramente, tomarem banho gelado e estudarem antes da escola, e de seu tio, que provavelmente não devia ser menos exigente (MCAULEY, 2004. p. 11), Cox não consegue uma bolsa de estudos para o Queen’s Royal College ou o St. Mary’s College, outra diferença em relação a

¹⁸² “He [Cox] kept telling me that his uncle was so sound, so dignified. You noticed how choice his language is. And then he would laugh and say what a disciplinarian! At times, I was a bit baffled at his attitude towards his uncle’s wrath without question. Whatever his uncle said was okay. Oliver appeared to me that he was focusing all along on his uncle as a guideline for his achievements.”

seus contemporâneos Eric Williams, George Padmore ou C L. R. James, este o mais jovem a ter conseguido a primeira posição. Esse não é um evento menor quando se considera o que significava a educação em uma sociedade colonial. Sobre a educação, um comentador da obra de Cox destaca: “*Dada a estrutura econômica da Trinidad pós-vitoriana, trinitinos educados não podiam se constituir como uma classe média no sentido europeu do termo – isto é, por virtude de propriedade, peso político e renda –, mas sim com base em “dois critérios essenciais”*” (MCAULEY, 2004. p. 17). Os dois critérios McAuley vê sintetizados no trabalho de Bridget Brereton, para quem a marca da constituição de tal grupo envolve a ausência de trabalho manual e o domínio da cultura inglesa e europeia, particularmente as habilidades linguísticas. Essas competências podiam apenas ser passadas por uma educação formal dentro dos moldes estabelecidos pelo sistema colonial.

Homi Bhabha (2013a) destaca o imperativo colocado ao discurso colonial de constituir sujeitos que sejam “idênticos ao colonizador mas nem tanto”. Bhabha qualifica tal processo como *ambivalente*, na medida em que não há garantias de reprodução da ordem por parte dos sujeitos colonizados. Isso ocorria em todas as colônias europeias, e o regime teve, na própria Trinidad, sua carga de experiências negativas. Selwyn Cudjoe em seu trabalho acerca das tradições intelectuais trinitinas dedica um espaço particular para a discussão de John Jacob Thomas e de sua obra *Froudacity: West Indian Fables by James Anthony Froude*. J. J. Thomas foi um intelectual negro trinitino cuja “*formação era produto do primeiro sistema local de educação*”, e concentrou “*seu interesse nas questões educativas e nos problemas sociais da ilha. Depois de atravessar as diferentes etapas do sistema, chega a ser secretário do conselho de educação e em 1870 secretário do conselho do Queen’s Royal College*”.¹⁸³ (CUDJOE, 2004. p. 136)

Em 1887 o professor de Oxford James Anthony Froude visita Trinidad. Dessa visita decorre um livro intitulado *The English in the West*

¹⁸³ “*Su formación era producto del primer sistema local de educación –tanto primaria como lo que en términos generales puede llamarse secundaria– y Philip concentró su interés en las cuestiones educativas y en los problemas sociales de la isla. Después de atravesar las diferentes etapas del sistema, llegando a convertirse en secretario del Consejo de Educación y en 1870 en secretario del consejo del Queen’s Royal College*”

Indies, no qual o autor tece críticas às populações da região e “revela” a incapacidade crônica desse agrupamento humano para o autogoverno. Um ano depois, J. J. Thomas reage com o livro *Froudacity*, no qual denuncia a estreiteza de visão, a ignorância e a estereotipia da obra de Froude acerca das Índias Ocidentais. Um professor de Oxford fora contrariado – e por que não dramaticamente refutado – por um sujeito colonizado e negro que havia sido gestado pelo próprio sistema educacional pensado para conformar a dominação. Um sujeito que, por aventuras do destino, teve acesso a tudo que, como diria Matthew Arnold, “foi melhor pensado e dito”. A educação podia gerar rebeldes do mesmo modo que podia gerar conservadores. Nesse sentido, havia a necessidade de se regular o acesso aos quadros, ao mesmo tempo em que nesse processo havia igualmente que se garantir legitimidade às práticas de dominação.

Uma das saídas para evitar eventuais “*Thomases*” era inflar o valor das taxas nos dois colégios de elite da ilha, o Queen’s Royal College e o St. Mary’s College, de modo que à população de cor restasse lutar pelas poucas bolsas oferecidas para toda a ilha. A fórmula social então é a de que “*educação é privilégio, e privilégio é frequentemente justificado pela educação.*” (MCAULEY, 2004. p. 16) Aqueles que conseguiam acesso tinham um mundo diferente pela frente, ainda que nesse novo mundo tanto a conformação ao “pequeno Éden” no qual ingressavam, nas palavras de James, quanto a rebelião contra ele eram controladas. Ainda assim era algo infinitamente preferível ao trabalho braçal. Eric Williams, por exemplo, sabia

desde pequeno que sem um diploma, se permanecesse em Port of Spain, ou se juntaria às fileiras de trabalhadores de serviço, artesãos, ou aos parcialmente empregados, ou, se migrasse, para o interior, às fileiras dos modestos fazendeiros de cacau. De todos os modos, as perspectivas de gozar de uma vida recompensadora (tanto materialmente quanto

psicologicamente) não eram promissoras.¹⁸⁴ (MCAULEY, 2004. p. 13)

Não era diferente para Cox, que teve aí uma das primeiras feridas sociais que parecem definir os rumos de sua trajetória intelectual. Não ter estudado em nenhum dos dois colégios fechou de antemão qualquer porta ao sistema educacional da metrópole e tudo aquilo que ele representava. Esse evento explica o porquê de haver deixado o Caribe muito antes de James, assim que completa 18 anos de idade.

Cox então segue os estudos em uma pequena escola agrária por um curto período tempo, enquanto trabalhava como balconista em uma loja de departamentos. Seu pai incentivava os homens da família a ir aos Estados Unidos para conseguir uma formação. Antes de Cox partir, em 1919, dois de seus irmãos já estavam lá. O mais velho, Ethelbert, cursou medicina e o segundo, Reginald, ortodontia. Hunter comenta que todos os três irmãos receberam ajuda financeira, mas que apenas o primeiro a recebia enquanto estava na escola. “*Uma vez nos Estados Unidos, o jovem Oliver estava por conta própria.*”¹⁸⁵ (HUNTER, 1987. p.xviii) A expectativa era que Cox seguisse alguma carreira tradicional, e o autor viaja então com o objetivo de diplomarse em Direito e retornar ao Caribe, completando a manutenção da respeitabilidade de sua origem.

O fato de Cox ter nascido e crescido no Caribe é vale notado por alguns comentadores, mas de maneiras diferentes. Christopher McAuley é um autor que enxerga a compreensão da evolução do pensamento de Cox em estreita concordância com sua trajetória caribenha. O

¹⁸⁴ “*As the son of a clerk, Williams (like Cox), discovered from an early age that without a diploma, if he remained in Port of Spain, he would either join the ranks of the service workers, artisans, or the partially employed or, if he migrated to the countryside, the ranks of the modest cocoa farmers. Either way, the prospects for enjoying a rewarding life (both materially and psychologically) were not promising.*”

¹⁸⁵ “*Once in the United States, the young Oliver was on his own.*”

*quadro de referência caribenho de Cox é precisamente o componente de suas análises que faz seu ponto de vantagem tão importante e oportuno: o dele é uma perspectiva inicial de “Terceiro Mundo” sobre os problemas mais urgentes de nosso tempo – globalização capitalista, conflito étnico e o futuro das relações sociais.*¹⁸⁶ (MCAULEY, 2004. p. 3)

Embora se proponha a dar atenção a essa faceta, o livro de McAuley não desenvolve os nexos causais entre a trajetória social caribenha e a produção sociológica de Cox, além da afirmação de que isso o fez um “comparatista social nato”. Essa própria afirmação, caso verdadeira, tampouco deixa claro o que há de particularmente notável no comparatismo de Cox que o distinga de seus pares, na medida em que mundo acadêmico norte-americano ao qual Cox seria posteriormente exposto também gerou sua própria leva de comparatistas como, desde um ponto de vista mais formal, Melville Herskovits, e desde um ponto de vista mais geral, as gerações de intelectuais negros americanos que se viram forçados a iniciar as reflexões acerca de suas experiências não na América, mas sim na vida e instituições africanas, como discutimos brevemente no primeiro capítulo. Como tema da creolização em James, o Caribe, assim, aparece às vezes como um atalho explicativo que foge das entrelinhas de influências mais diretas sobre o autor na América.

Outro modo de abordar a questão repousa naqueles que deram atenção à experiência do racismo, de como situações distintas de contato racial geram tipos de disposições que impactam diretamente o destino social dos sujeitos. Sobre Oliver Cox, o biógrafo Herbert Hunter diz:

¹⁸⁶ “Furthermore, I contend that Cox’s Caribbean frame of reference is precisely what makes his vantage point so important and timely: his is an early ‘Third World’ perspective on the most pressing problems of our time – capitalist globalization, ethnic conflict and the future of social relations.”

A experiência de crescer nas Índias Ocidentais sob regime colonial britânico nas primeiras duas décadas do século XX garantiu a Oliver Cox uma herança cultural que seria única entre os sociólogos americanos negros de sua geração. Em Trinidad, Cox estava muito distante da discriminação racial e da hostilidade que caracterizavam as relações raciais nos Estados Unidos e, além disso, teve a experiência de viver em um país onde os brancos eram uma minoria e considerados estrangeiros. [...] Sem restrições legais explícitas ou uma barreira de cor rigidamente definida separando as raças, havia oportunidades para trinitinos que tivessem a cor de pele apropriada, riqueza, educação e/ou status familiar – era a interligação desses fatores que configurou o padrão de poder e privilégio na população nativa. (HUNTER, 1987. p. xviii)

Em um texto comparativo entre Cox e o sociólogo E. Franklin Frazier, Anthony Cheeseboro corrobora: “*Muitos acadêmicos notam que Cox foi exposto a relativamente **pouco racismo** (grifo nosso) quando era criança, como havia nascido e sido criado entre a maioria afro-caribenha de Trinidad, e que isso foi muito importante em formar sua abordagem à questões de raça.*”¹⁸⁷ (CHEESEBORO, 1999. p. 162)

De fato, a situação de contato racial em Trinidad era muito distinta da situação norte americana, e provavelmente Cox em sua ida aos Estados Unidos enfrentou dificuldades em negociar o mundo que o criou com o mundo que agora o recebia e lhe fechava as portas – ou lhe apresentava a porta dos fundos. O problema com enfatizar esse aspecto, para os fins de nosso trabalho, encontra-se na ponte analítica entre a experiência do racismo e os aspectos tanto formais quanto de conteúdo da produção acadêmica de Cox, nos vínculos entre trajetória social e produção cultural. Ou seja, quão modelador e radical esse aspecto particular da trajetória pode ter sido? É razoável esperar que um “ponto de vantagem oportuno” ancorado em uma experiência subjetiva diferente do racismo que fosse assim perceptível permitiria que a obra de Cox fosse interpretada primordialmente

¹⁸⁷ “A number of scholars note that Cox was exposed to relatively little racism as a child as he was born and reared in the majority Afro-Caribbean Trinidad and that this was very important in forming his approach to issues of race.”

por esse crivo, tal como ocorre, por exemplo, em Fanon – que faz desse deslocamento o ponto de partida de suas reflexões. Pelo contrário, o próprio Christopher McAuley, acerca da formação caribenha de Cox, comenta que essa perspectiva, a que ressalta a centralidade da formação caribenha do autor, embora “*difícilmente notável, é indiscutivelmente não compartilhada por muitos que estão familiarizados com seu trabalho [Cox]*”, e completa: “*No curso de minha pesquisa fui repetidamente surpreendido pelo número de acadêmicos americanos que ou falham em considerar, ou que dispensam por omissão, seu plano de fundo caribenho, e por aqueles acadêmicos caribenhos que em grande parte o interpretam como um afro-americano.*” (MCAULEY, 2004. p. 2) C. L. R James, por exemplo, em uma conferência de 1971 realizada em Atlanta, Georgia, embora saiba que Cox era, tal como ele, um trinitino, diz: “*E o Cox veio das Índias Ocidentais. Eu não sei quando ele veio. Mas ele era muito americano em suas atitudes.*”¹⁸⁸ (JAMES, 2016. Online)

Reconhecer o plano de fundo caribenho de Cox, ou prisma de formação caribenha como chamamos aqui, repousa necessariamente no reconhecimento da dimensão opressiva de raça ao qual o autor esteve submetido. Entretanto, a ênfase para os fins deste trabalho não está tanto no Caribe em si, mas em sua relação com resto. James parece ter notado algo interessante quando afirma que Cox era “americano em suas atitudes”, a saber, que mais determinante do que supostamente ter sofrido “menos racismo” em Trinidad está o fato de ter sofrido “mais racismo” quando foi aos Estados Unidos. A experiência da circulação internacional e entre formas distintas de racialização é importante mais pelo processo em si do que sua resolução, ou mesmo seu início. Isso justifica isolar analiticamente intelectuais afro-caribenhos, que vinham da periferia de processos e se deparavam com a realidade de sua sujeição em outros contextos. C. L. R. James, quando vai aos Estados Unidos após deixar a Inglaterra, recebe também seu batismo perverso em 1939. Após uma série de conversas com Trotsky no México – nesse momento exilado em Coyoacán –, ele decide

¹⁸⁸ “*And Cox came from the West Indies. I don’t know when he came here. But he was very American in his attitudes.*”

retornar a Nova Iorque de ônibus, o que significou atravessar o Sul dos Estados Unidos, do qual ele não conhecia os códigos do Jim Crow. Cox teve sua dose. Sobre Cox e o prisma, então, quem consegue sintetizar nossa proposta é James:

Tempos passariam, velhos impérios cairiam e novos tomariam seus lugares, a relação entre países e as relações de classes tiveram que mudar antes que eu descobrisse que não é a utilidade dos bens que importa, mas movimento; não onde você está ou o que você tem, mas de onde você veio e para onde você vai, e o ritmo no qual você chega lá.¹⁸⁹ (JAMES, 1983. pp. 116-117)

No capítulo seguinte discutiremos com mais atenção o que significa o prisma nas trajetórias concretas dos autores estudados.

Em 1919, então, Cox parte para os Estados Unidos. Por recomendação de seus dois irmãos que haviam ido antes, escolhe Chicago. Nesse momento, Chicago era um dos principais destinos para os negros que vinham do Sul do país, no que foi chamada de “A Grande Migração”. “*De cidades, vilas e fazendas eles fluíram para qualquer cidade do norte onde encontrassem trabalho.*”¹⁹⁰ (GROSSMAN, 1989. p. 4) O sistema Jim Crow, a miséria, e a propaganda de periódicos como o *Chicago Defender*¹⁹¹ empurravam levas e levas de migrantes, de modo que a cidade viu sua população afro-americana passar de 44.103 em 1910 para 109.458 em 1920. “*Entre as muitas cidades*

¹⁸⁹ “*Times would pass, old empires would fall and new ones take their place, the relations of countries and the relations of classes had to change, before I discovered that it is not utility of goods which matter, but movement; not where you are or what you have but where you have come from and where you are going and the rate at which you are getting there*”

¹⁹⁰ “*From cities, towns, and farms, they poured into any northern city where jobs could be found.*”

¹⁹¹ “*The Chicago Defender, the most widely read newspaper in the black South, afforded thousands of prospective migrant glimpses of an exciting city with a vibrant and assertive black community.*” (GROSSMAN, 1989. p. 4)

*que ofereciam novas oportunidades de emprego, Chicago representava o destino lógico para homens e mulheres negros que se preparavam para deixar lares nas comunidades do Sul.*¹⁹² (GROSSMAN, 1989). Esse fato é importante, afinal podemos nos perguntar o que teria acontecido se, sem o conselho do irmão, Cox tivesse ido para Nova Iorque, destino preferido de imigrantes negros e principal núcleo da presença afro-caribenha nos Estados Unidos. Apesar de algumas organizações negras antigas terem sede em Chicago, nenhuma delas foi então vanguarda de processos que se moldavam dentro do que posteriormente ganharia a alcunha mais geral de “pan-africanismo”, como a UNIA de Garvey em Nova Iorque. É possível, então, que por não se inserir dentro das experiências mais típicas de afro-caribenhos no país que Cox tenha sido lido como um afro-americano.

Seja como for, o jovem Oliver Cox leu a América desde Chicago. As coisas não eram como Trinidad, de modo que às classes médias negras, ainda que fossem dotadas de status mais elevados, a segregação era imposta, e Cox irá morar então na parte oeste do “cinturão negro” da cidade, até se mudar em 1931 para a parte sul. A primeira questão com a qual teve que lidar era a de sua formação educacional. Ela era insuficiente, afinal não havia conseguido uma bolsa aos colégios de elite de Trinidad, e portanto não tinha o ensino secundário. Assim, se quisesse seguir a carreira em Direito, teria que voltar aos estudos básicos, e matricula-se no YMCA High School. Herbert Hunter, o primeiro biógrafo de Cox, afirma que ele se forma aí em 1923 e, em seguida, ingressa no Lewis Institute, onde adquire uma formação complementar com ênfase em História e Economia em 1925 (HUNTER, 1983. p. 250). Hunter parece ter baseado essas informações nos boletins da Northwestern University (onde Cox estuda Direito). Entretanto, Christopher McAuley – vale dizer que escrevendo cerca de 20 anos depois – afirma que Cox se forma em 1924, e que sua presença no Lewis Institute seria apenas para a aquisição de uma licença de estenógrafo (MCAULEY, 2004. p. 243). Essa informação, de acordo com o autor, é decorrente de um formulário

¹⁹² *“Among the many cities offering new employment opportunities, Chicago represented a logical destination for black men and women preparing to leave homes in southern communities.”*

escrito pelo próprio Oliver C. Cox já no fim de sua vida, quando passa a lecionar na Wayne State University, e em tal formulário Cox não menciona nem o Lewis Institute nem que se formou em 1923.

A diferença de informação entre ambos comentadores reside, pois, nesse período de três anos entre 1923 e 1926. Para McAuley, na verdade, Cox teria estudado um curto período de tempo no Crane Junior College (hoje Malcom X College), onde adquire um diploma de associado. Em todo caso, ambos os comentadores concordam que Cox finalmente ingressa no curso de Direito em 1926, na Northwestern University, e se gradua em 1928. Para sustentar-se, Cox trabalhou como – em suas palavras – “engenheiro assistente” em hotéis da cidade, e também como estenógrafo, cuja licença havia adquirido em 1925. Como atividades extras, Cox afirma ter tomado aulas de artes, e alguns de seus quadros, de acordo com McAuley, podem hoje ser encontrados na Cole Library, da Wiley College no Texas. Tudo parecia estar indo bem e em consonância com os planos do jovem trinitino, que poderia voltar para seu país, conseguir um bom emprego e reproduzir o ciclo de respeitabilidade de sua família. Mas 1929 foi um ano de virada para o jovem trinitino.

No início da grande depressão, Cox contrai poliomielite e perde parcialmente o movimento das pernas, em um ano que passou quase que totalmente voltado a lidar física e psicologicamente com a doença. Após a recuperação, viu-se forçado a depender de bengalas ou cadeiras de rodas até o fim de sua vida. Esse evento fora central para seu ingresso na carreira acadêmica, que em seus termos, “necessitava de menos jogo de pernas”. Além disso, a crise econômica castigava de modo particular aqueles que estavam no cinturão negro, e em um mundo tampouco feito para lidar com as deficiências, Cox deve ter se visto empurrado para a explicação desses fenômenos. Em 1930 entra então no departamento de Economia da Universidade de Chicago, onde adquire o título de mestre em 1932 com uma dissertação que tinha como título *Workingmen's Compensation in the U.S., with Critical Observations and Suggestions*. Hunter sugere que a deficiência de Cox o teria sensibilizado para tais temas:

Pode-se supor a partir de seus primeiros escritos que a própria deficiência física de Cox o teria sensibilizado para algumas das questões ao redor das primeiras tentativas deste país [EUA] de estabelecer compensações trabalhistas. Em um ponto da dissertação, por exemplo, Cox argumenta que a compensação por deficiência deveria ser vitalícia; que a reabilitação deveria ser incluída de modo a tornar a parte ferida empregável, e que a compensação trabalhista deveria cobrir todas as classes de trabalhadores.¹⁹³ (HUNTER apud MCAULEY, 2004. p. 35)

McAuley reitera que há pouca razão para desconfiar, conforme Cox sustenta em uma carta escrita em janeiro de 1931 para o reitor John H. Wigmore, da Northwestern, que suas motivações para cursar economia fossem movidas por qualquer outra coisa além de sua deficiência, tal como a reputação da instituição (MCAULEY, 2004. p. 34) Ainda assim, o ambiente acadêmico parece ter injetado preocupações intelectuais que antes não existiam. Um de seus professores no departamento de economia era Frank Knight. Knight era não só um weberiano em um momento raro para sê-lo nos Estados Unidos – havia publicado em 1927 a primeira tradução ao inglês de um livro de Weber, *História econômica geral* (EMMETT, 2006.) –, mas quando torna-se membro de Departamento de Economia da Universidade em Chicago passou a

intensificar, ao invés de diminuir, seu interesse em Weber e História Comparativa [...]. Entre 1929 e 1932, Knight escreveu aproximadamente 25 resumos de livros e artigos de historicistas alemães para a *Social Science Abstracts*, uma tentativa de curta-duração (quatro volumes entre 1929-32) de

¹⁹³ “One can surmise from this early writing that Cox’s own physical disability had sensitized him to some of the issues surrounding the early attempts in this country to establish workingmen’s compensation. At one point in the thesis, for instance, Cox argues that compensation for disability should be [for] life; that rehabilitation should be included to make the injured party employable; and [that] worker’s compensation should cover all classes of workers.”

prover cientistas sociais norte-americanos o acesso à literatura europeia.¹⁹⁴ (EMMETT, 2006. p. 107)

Ademais, tinha uma concepção particular a respeito do papel das Ciências Sociais que pode ter impactado Oliver C. Cox, na medida em que esse parece ter sido o efetivo contato inicial do autor com a área. “*A preocupação primordial de Knight era a articulação de uma ciência social (não apenas econômica) que poderia resolver as tensões centrais da modernidade.*”¹⁹⁵ (EMMETT, 2006. p. 103)

Desse modo, quando se discute que Cox manifestava um ponto de vista pouco ortodoxo em relação à Sociologia americana que se fazia no período, deve-se ter em mente que ele também havia sido ensinado por outros que também manifestaram posição similar em suas áreas. Fica menos surpreendente, pois, a mudança do autor da Economia para a Sociologia em 1933, mudança cujo argumento apresentado por ele foi: “*Eu senti que se a Economia não explicava o que eu queria saber, se a economia não explicava a chegada da grande depressão, se a economia não me ajudava a entender aquela grande mudança econômica, então senti que não precisava dela. Assim, eu mudei para a Sociologia.*”¹⁹⁶ (COX apud HUNTER, 1983. p. 251)

A mudança é apenas surpreendente quando se compara seu argumento, o de que esperava encontrar na Sociologia mecanismos explicativos da crise, com o que de fato a Sociologia de Chicago poderia oferecer à época. Era uma Sociologia voltada a problemáticas de pesquisa

¹⁹⁴ “*Knight’s move to Chicago in 1928 intensified, rather than abated, his interest in Weber and comparative history [...]. Between 1929 and 1932, Knight wrote approximately 25 abstracts of books and articles by German historicists for Social Science Abstracts, a short-lived (four volumes, 1929–32) attempt to provide North American social scientists with access to the European literature.*”

¹⁹⁵ “*Knight’s primary concern was the articulation of a social science (not only an economics) that could resolve the central tensions of modernity.*”

¹⁹⁶ “*I felt that if economics did not explain what I wanted to know; if economics did not explain the coming of the depression; if economics did not help me to understand that great economic change, then I felt I did not need it. Thus, I changed over to sociology.*”

distantes das preocupações macroestruturais que pareciam animar Cox, além do que as perspectivas interpretativas tampouco enfatizavam elaborações teóricas dessa natureza. “*A sociologia de Chicago caracteriza-se antes de mais nada pela pesquisa empírica [...]. A Escola de Chicago é uma sociologia urbana, que realizou uma série impressionante de estudos sobre problemas que enfrentava a cidade.*” (COULON, 1995. pp. 7-8) Vale a pena descrever brevemente o estado do Departamento de Sociologia de Chicago durante os anos 1930, pois essa experiência permite compreender o destino social de Cox nos anos posteriores.

A Universidade de Chicago surge em um momento de mudanças profundas na sociedade americana, e o Departamento de Sociologia da instituição teve um papel ativo na interpretação dos significados dessas mudanças. Muito da produção de seus autores deve ser vista por esse crivo. As temáticas oriundas da inserção maciça de imigrantes europeus e de negros do Sul rural na vida de uma metrópole em expansão, tais como a criminalidade, as tensões raciais, a assimilação e etc. ocuparam a mente de seus principais proponentes até meados do século – quando se fala em uma diversificação interna do Departamento.¹⁹⁷ Mas a diversificação pode ser bem anterior, a despeito do mito que apresenta a Escola como uma unidade. De acordo com Howard Becker:

A Escola de Chicago nunca foi uma escola no sentido pleno. Como Jennifer Platt deixou bem claro, Chicago, a verdadeira Chicago na 59^a Rua, no prédio de Ciências Sociais, em oposição à Chicago do mito de origem, era muito mais variada e diferenciada que isso. Park, Burgess, e Ellsworth Faris, as pessoas agora comumente acreditadas de terem incorporado a grande tradição de Chicago durante os anos 20 e 30, foram de

¹⁹⁷ “*Como movimento intelectual e teórico, pode-se afirmar que uma primeira Escola de Chicago se encerrou com a Segunda Guerra Mundial, no momento em que a sociologia americana se tornou mais quantitativa e mais diversa no plano teórico.*” (COULON, 1995. p. 123)

início juntadas à Ogburn, que tinha uma visão bem diferente da Sociologia e de sua missão.¹⁹⁸ (BECKER, 1999. pp. 4-5)

Nesses interstícios que compreendemos a inserção de Cox. Em primeiro lugar, Cox foi orientado por William F. Ogburn, e não pelas figuras “mais emblemáticas” de Chicago como Ernest Burgess ou Robert Park, como era tendência entre o que Young e Deskin chamam de “segunda onda da tradição inicial de pensamento sociológico afro-americano” – da qual Cox também faz parte na classificação¹⁹⁹. De acordo com os autores,

Algumas das condições particulares à segunda geração de sociólogos afro-americanos que não estavam presentes à primeira são: menor preocupação com a necessidade de refutar argumentos racistas de finais do século XIX e começo do XX; preocupação mais específica com as condições e efeitos do urbanismo, integração, pobreza rural e segregação sobre a psique individual e comunitária de afro-americanos; adaptação mais completa de métodos e paradigmas sociológicos padrões; maior inclinação a enfatizar a noção contemporânea de pesquisa científica ao invés de teorização abstrata; de algum modo menos envolvida em protesto de ação direta ou política; uma aceitação um pouco maior pela comunidade sociológica formal. Em grande parte, a emergência desses fatores se deu devido a conexão de muitos desses acadêmicos com Robert Ezra Park e a primeira Escola de Sociologia de Chicago.²⁰⁰ (YOUNG ET DESKIN, 2001. p. 461)

¹⁹⁸ *“The Chicago School was never a school in that full sense. As Jennifer Platt (Platt 1996) has made amply clear, Chicago, the real Chicago on 59th Street in the Social Science Building as opposed to the Chicago of the origin myth, was much more varied and differentiated than that. Park, Burgess, and Ellsworth Faris, the people now commonly thought to have embodied the great Chicago tradition during the crucial years of the 20s and 30s, were early on joined by Ogburn, who had a quite different view of sociology and its mission.”*

¹⁹⁹ Nesse texto, Young e Deskin falam em Cox, no entanto, como uma exceção ao modelo de trabalho da segunda geração, no sentido de que a regra quebrada era a de não incorporação de uma crítica cultural profunda à ordem social em seus trabalhos: *“Doyle’s work was similar to most other African-American sociologists of his era (Oliver Cox being the principal exception) who did not incorporate profound cultural criticism of the dominant social order in their work.”* (YOUNG ET DESKIN, 2001. p. 467)

²⁰⁰ *“Some of the conditions particular to the second generation of African-American sociologists rather than the first were; less concern with the need to refute the racist arguments of the late nineteenth and early twentieth century; more specific concern with the conditions and effects of urbanism, integration, rural poverty, and*

O orientador de Cox, William Fielding Ogburn, foi um sociólogo branco americano que não costuma ser apresentado nas narrativas da Escola de Chicago. A ênfase dessa Sociologia era primordialmente qualitativa. Em outras instituições, porém, metodologias quantitativas avançavam de modo a impactar os debates internos da Sociologia americana – em 1935 se encerra a "*supremacia da Escola de Chicago*" nessa seara, com a rebelião que teve como causa o uso crescente de tais metodologias. (COULON, 1995. p. 117). Chicago viu-se forçada a intensificar os estudos dessas pesquisas, e contrata William F. Ogburn em 1927 para se responsabilizar pela tarefa. Antes de ir a Chicago, Ogburn lecionava em Columbia e já havia feito um nome para si como um dos principais especialistas em pesquisa quantitativa na América. Em Chicago, entretanto, era um peixe fora d'água.²⁰¹ Sua visão do que conformava uma Sociologia científica passava diretamente pelo uso das pesquisas quantitativas.²⁰² A tese de doutorado de Cox, *Factor affecting the marital status of negroes in the United States*, é um trabalho cujo material é essencialmente estatístico, e revela sua "atração pelos métodos quantitativos enfatizados por Ogburn e Samuel Stouffer, ao invés dos métodos mais qualitativos de estudo de caso ou abordagem ecológica desenvolvidos por Park, Burgess, Blumer e seus alunos." (HUNTER, 1987. p. xxi)

O paradoxo é que no momento em que Cox ingressa no departamento, em 1933, Ogburn se interessa cada vez menos por se manter mergulhado nos rumos das pesquisas quantitativas nos Estados Unidos, e se interessa

segregation on the individual and community psyche of African Americans; more complete adaptation of standard sociological methods and paradigms; more prone to stress the contemporary notion of scientific inquiry rather than abstract theorizing; somewhat less involved in direct action protest or politics; and slightly greater acceptance into the formal sociological community (Key 1978). In large part, the emergence of these factors was due to the connection of many of these scholars to Robert Ezra Park and the early Chicago School of Sociology."

²⁰¹ "On coming to the U. of C. I found a much more hostile attitude towards statistics than I ever had at Columbia. Yet I fought the battle, taught all the statistics in the Sociology Department, and participated generally in the statistical work of University Committees." (OGBURN apud LASLETT, 1991. p. 516)

²⁰² "Throughout his career, he advocated the position that sociology had to become more scientific, by which he meant empirical, objective, and quantitative" (LASLETT, 1991. p. 512)

cada vez mais por temas relativos ao papel da tecnologia na transformação das relações sociais, pelos trabalhos que o consolidariam enquanto sociólogo, como aqueles que discutem o “*cultural lag*”; a demora cultural decorrente dos ritmos diferentes das dinâmicas culturais e da inovação tecnológica (LASLETT, 1991). Pode-se especular que Cox tenha aproveitado o melhor dos dois mundos de intelectuais de Ogburn.

Mas Cox também teve contato direto com outras personagens de Chicago, principais e secundárias. Yolanda Johnson recupera em um trabalho as disciplinas que Cox cursou durante seu doutorado. Salta aos olhos, quando se observa os registros, que os cursos que tinham como foco a questão racial foram todos lecionados por Robert Ezra Park²⁰³, autor que Cox criticará duramente nos anos seguintes. Essas críticas, para Johnson, se originaram aí, nos cursos que Cox teve com Park ainda em Chicago, em particular a disciplina *Cultural and Racial Contacts*, no inverno de 1937 (JOHNSON, 2004. p. 103). Para nós, entretanto, a experiência que Cox terá no Sul dos Estados Unidos, quando leciona em Wiley após deixar Chicago, parece mais fundamental para sua rebelião por alguns motivos que discutiremos mais adiante. Seja como for, Chicago deixou marcas ambíguas no autor. Por um lado, Cox diz em uma carta concedida para uma pesquisa de mestrado em 1971 acerca de sua própria obra que tudo que aprendeu deve a Chicago, inclusive suas ideias “pouco ortodoxas”:

Não consigo apontar nenhum indivíduo como proeminente. A situação acadêmica na Escola de Direito da Northwestern e nos Departamentos de Economia e Sociologia da Universidade de Chicago me proveram a oportunidade de encontrar acadêmicos de primeira categoria e estudantes motivados. Conforme minhas próprias ideias não ortodoxas se formaram, havia a chance para aprender com a crítica. Eu respeitava o Dr. John Henry Wigmore da Northwestern, o Dr. Jacob Viner (Economia, Chicago), os Drs. William F. Ogburn, Louis Wirth e

²⁰³ Há uma imprecisão no tocante ao curso “*Negro in America*”, se foi ou não lecionado por Park na primavera de 1935.

Herbert Blumer (Sociologia, Chicago)²⁰⁴. (COX apud MARTIN, 1971. p. 23)

Por outro lado, Cox manifestava reservas ao papel exercido por figuras como Park – ausente não por coincidência da lista de personalidades que respeitava acima – ou mesmo Ogburn, seu orientador. Cox via ambos como figuras paternalistas, que embora progressistas, opunham-se à tomada de iniciativa pelos próprios negros em movimentar a questão racial em um ritmo mais rápido²⁰⁵ (JOHNSON, 2004). Importante dizer que a relação de Cox com os pares negros em Chicago também parece ser conturbada.

Cox termina então seu doutorado em 1938. Como era costume, os sociólogos negros, por melhor que fossem suas qualificações, encontravam emprego apenas em instituições negras. Isso era regra para a primeira geração de sociólogos negros (YOUNG ET DESKIN, 2001; KEY, 1978) – da qual podemos destacar Du Bois –, e permaneceu – com algumas exceções como Allison Davis e St Clair Drake – do mesmo modo para a segunda geração²⁰⁶. Dos que passaram por Chicago, Charles S. Johnson e Horace Cayton foram para Fisk, e E. Franklin Frazier foi para Fisk e posteriormente Howard. Oliver C. Cox conseguiu emprego em uma pequena faculdade metodista em Marshall, Texas: a Wiley College.

Nas instituições negras a carga de trabalho era alta e a remuneração muito baixa. Além disso, não só as atividades de ensino tomavam o tempo das atividades de pesquisa – o que não ocorria nas instituições brancas –,

²⁰⁴ “I can point to no single individual as outstanding. The academic situation at Northwestern University Law School and at the University of Chicago Department of Economics and Sociology provided for me the opportunity to meet first-rate scholars and motivated students. As my own unorthodox ideas took form there was thus available a chance to learn from criticism. I respected Dr. John Henry Wigmore of Northwestern, Dr. Jacob Viner (Economics, Chicago); Drs. William F. Ogburn, Louis Wirth and Herbert Blumer (sociology, Chicago).”

²⁰⁵ Essa mesma crítica Cox dirigia aos seus pares negros em Chicago. Yolanda Johnson afirma que “Cox’s major complaint with both Johnson and Frazier was their acceptance of Park’s paternalistic attitude toward African American students.” (JOHNSON, 2004. p. 107)

²⁰⁶ O recorte geracional para a interpretação das presenças afro-americanas na Sociologia aparece em diversos autores, em particular Young e Deskin (2001), Bowser(1981) e Keys (1978).

mas as condições de financiamento das investigações também eram muito limitadas. As fundações de financiamento tiveram um papel importante para os rumos intelectuais da questão racial nos Estados Unidos. De acordo com Stanfield, até a primeira guerra mundial sociólogos negros estavam fora da agenda de financiamento das fundações, que no momento encontraram nas escolas industriais – como o Tuskegee Institute de Booker T. Washington – uma forma de unir os anseios de intervenção capitalista pelo Norte nas relações raciais do Sul e a manutenção da segregação formal (STANFIELD, 1982). Já no entre guerras, as fundações passaram a se interessar pela educação acadêmica de negros e por pesquisas acerca das relações branco-negro no país. A natureza desse financiamento, entretanto, obedecia a uma lógica de manutenção do status quo. Em primeiro lugar, criou-se um circuito limitado de instituições negras que receberiam a ajuda²⁰⁷.

Para as fundações, o estabelecimento do circuito garantia instituições seguras e dependentes que podiam ser confiadas para conduzir pesquisas sobre problemas negros sem desafiar as atitudes raciais dominantes à época. Mas para acadêmicos negros e instituições fora do circuito, significava mais dificuldade em atrair fundos das fundações.²⁰⁸ (STANFIELD, 1982. p. 199)

Em segundo lugar, não só as instituições mas os sociólogos em particular eram dependentes de sua adesão à manutenção da ordem racial.

²⁰⁷ *"This is why, throughout the 1920s and 1930s, major foundations gradually created the black university circuit: Howard University, Atlanta University, Morehouse College, Fisk University, Dillard University, Hampton Institute, and Tuskegee Institute. These institutions were given specialized functions, and throughout at least the interwar period, foundation governing boards distributed funds accordingly."* (STANFIELD, 1982. pp. 198-199)

²⁰⁸ *"For the foundations, the establishment of the circuit provided safe, dependable institutions which could be trusted to conduct research on black problems without challenging the dominant racial attitudes of the time. But, for black scholars and institutions outside the circuit, it meant more difficulty in attracting foundation funds."*

Conselhos administrativos e especialistas de raça das fundações tinham um desdém por pesquisas raciais e acadêmicos negros radicais. Os especialistas de raça das fundações não apoiavam avaliações críticas de problemas de ajustamento negros (por exemplo a exploração político-econômica branca), e restringiam o patrocínio a sínteses descritivas da literatura, estudos de cooperação inter-racial e estudos de privação da cultura negra.²⁰⁹ (STANFIELD, 1982. p. 201)

Cox encontrava-se em uma situação particular.

A pergunta acerca da exclusão de Cox desse circuito em relação a seu radicalismo é do tipo “ovo ou galinha”. A pesquisa que desenvolveu em Chicago durante o doutorado acerca dos fatores que afetavam as taxas de matrimônio entre negros não apresentava o caráter radical que marcaria seus escritos posteriores, e até 1942 os artigos que publicou se enquadravam ainda dentro dessa problemática ou de problemáticas análogas²¹⁰. O que leva o autor em 1942 a publicar sua primeira crítica significativa aos fundamentos da Sociologia das relações raciais americana? É possível que a temporada em Wiley permitiu a Cox uma compreensão muito distinta sobre o sistema de segregação do Sul, algo que somado ao senso de si desenvolvido no Caribe sustentado pela respeitabilidade, abalou sua postura diante do tom não-conflituoso e conciliatório do tipo de pesquisa que se desenvolvia em Chicago. É também plausível considerar que Cox esperasse uma garantia, devido a sua formação, de um lugar mais prestigioso do que aquele que havia conquistado no campo sociológico

²⁰⁹ *“Foundation governing boards and foundation race experts had a disdain for radical race research and black scholars. Foundation race experts would not support critical assessments of black adjustment problems (e.g., white political economic exploitation), and restricted sponsorship to descriptive literature summaries, interracial cooperation studies, and black culture deprivation studies.”*

²¹⁰ Entre 1940 e 1942 Cox publicou *“Farm Tenancy and Marital Status”*; *“Sex Ratio and Marital Status Among Negroes”*; *“Sex Ratio and Marriages in Rural Communities”*; *“Provisions for Graduate Education Among Negroes”*; *“Employment, Education and Marriage of Young Negro Adults”*.

americano, como os de Frazier ou Charles S. Johnson. Sabemos apenas que ele se rebela, e que a revolta contra seus antigos colegas teria o custo de sua marginalização e apagamento da academia americana.

Ademais, o acesso de Cox em Wiley a redes intelectuais era precário, e trabalhava em relativo isolamento. À exceção de seu amigo, o poeta Melvin B. Tolson²¹¹ que lecionou em Wiley entre 1924 e 1947, não havia nenhum outro nome de peso da cultura ou intelectualidade negras em Marshall nesse momento. Apesar disso, Cox foi extremamente prolífico durante a curta temporada em Wiley, que deixa em 1944 para assumir uma vaga na grande instituição de educação industrial de Booker T. Washington, o Tuskegee Institute, no cinturão negro do Alabama. De sua produção desse período se destacam as primeiras avaliações críticas da chamada – o título foi dado por Cox – Escola de Castas de relações raciais. Até *Caste, Class and Race* em 1948, sua Magnum opus e que encerra o período biográfico ao qual nos voltamos nesta dissertação, Cox publicou cerca de onze artigos críticos aos expoentes da tendência e a outros grandes nomes das Ciências Sociais americanas contemporâneas, como Ruth Benedict e Robert Park. “A reputação de Cox como sociólogo começou a crescer enquanto ele estava em Tuskegee, e foi nesse momento que sua crítica radical das noções prevalentes das relações de casta, classe e raça começou a lhe render o rótulo de ‘marxista’.”²¹² (HUNTER, 1987. p. xxiv)

É difícil afirmar com precisão quando Cox toma contato pela primeira vez com as ideias de Marx. McAuley sugere dois caminhos possíveis. A Universidade de Chicago tinha uma postura liberal durante os anos 30, com isso McAuley quer dizer a “*comunidade universitária era aberta a interpretações alternativas dos fenômenos sociais, mesmo que o corpo docente rejeitasse as conclusões desses pontos de vista não-ortodoxos.*” (MCAULEY,

²¹¹ Sobre a obra de Melvin B. Tolson ver Tolson Jr (1990). Há também o filme *O Grande Desafio* (*The Great Debaters*) (2007) produzido por Oprah Winfrey e estrelado por Denzel Washington, que narra o grupo de debates organizado pelo poeta e professor de Wiley durante os anos 30, e que conseguiu, apesar de condições adversas, vitórias significativas contra instituições de prestígio negras e brancas.

²¹² “*Cox’s reputation as a sociologist continued to grow while he was at Tuskegee, and it was at this point that his radical critique of the prevailing notions of caste, class and race relations began to gain him the label of ‘marxist’.*”

2004. p. 37) O presidente da Universidade à época, Robert Hutchins, havia iniciado um programa chamado *Social Science Survey*, um curso cuja lista de leituras incluía *O Manifesto Comunista*, e sua administração também liberou espaços da instituição para clubes socialistas e comunistas realizarem reuniões e outras atividades.

Não sabemos se Cox participava das reuniões de algum desses clubes de esquerda durante os cinco anos que foi um aluno de pós-graduação no Departamento de Sociologia (1932-1937), mas é provável que a presença deles deixou os escritos de Marx e a literatura marxista disponíveis para aqueles que se interessassem.²¹³ (MCAULEY, 2004. p. 37)

O outro caminho concerne às atividades políticas socialistas em Chicago em uma época de crise econômica. O Washington Park, um local que se situava entre o cinturão negro e os bairros residenciais brancos do sul da cidade, é citado por McAuley como uma possibilidade. Nele, grupos de esquerda e oradores das mais diversas correntes se reuniam em comícios e apresentavam suas explicações da crise. É difícil não imaginar que Cox tivesse conhecimento desse espaço, pois estava em seu percurso de casa até a Universidade (MCAULEY, 2004. pp. 37-38)

Apesar do possível contato com o marxismo em Chicago e o rótulo recebido na década seguinte, Cox não era politicamente radical – embora o mesmo não possa ser dito seus trabalhos. Pelo contrário, suas ideias eram muitas vezes “*temperadas pelo que pode apenas ser chamado de posições políticas conservadoras.*” (MCAULEY, 2004. p. 41) Nessa arena encontra-se o apoio e apreço que tinha por Franklin Delano Roosevelt. Em uma carta ao presidente de Tuskegee, Cox achou necessário esclarecer suas opiniões:

²¹³ “*We do not know if Cox attended the meetings of either of these leftist clubs during the five years he was a graduate student in the sociology department (1932-1937), but is likely that their presence made Marx’s writings and Marxist literature available to those who were interested*”

“Como você sabe, meu interesse pelas principais tendências da civilização moderna e seus descontentamentos é aquele de um aluno e de um professor que se interessa principalmente pelo ensino. Como cidadão, no entanto, sou simpático à filosofia e prática do presidente Franklin D. Roosevelt.”²¹⁴ (COX apud HUNTER, 1987. p. xxv) Ainda assim, nem seu apreço por Roosevelt, nem a leitura particular que fez da relação entre Socialismo e Democracia em *Caste, Class and Race*²¹⁵, tampouco sua resistência ao rótulo de marxista²¹⁶, preveniram que sua obra fosse lida como “comunista” nos primeiros anos da Guerra Fria – no próximo capítulo voltaremos a esse ponto e ao peso sobre a trajetória de Cox.

Caste, class and race foi escrito como uma reação ao estado dos debates sobre as relações raciais no Sul dos Estados Unidos. Esses estudos, de maneira geral, importaram a categoria “casta” para interpretar a situação. A utilização do termo aparecia em autores que iam de Robert Park a Gunnar Myrdal, autor do clássico *The American Dilemma*, mas seus principais expoentes estavam no grupo capitaneado por Lloyd Warner na Universidade de Chicago. Para Cox, casta e raça não podiam ser equiparadas e nem tratadas dentro de uma perspectiva mais geral de estratificação social. Essa crítica tinha conteúdo político. Na seção a seguir discutiremos qual a natureza desses estudos e procuraremos indicar os deslocamentos que Cox trouxe ao debate.

²¹⁴ “As you know, my interest in the major tendencies of modern civilization and its discontents is that of a student and teacher with major interests in teaching. As a citizen, however, I am in sympathy with the philosophy and practice of the late President Franklin D. Roosevelt.”

²¹⁵ Para Cox, a luta de classes política moderna se define como uma luta entre fascistas e socialistas, na qual estes tentam levar adiante uma promessa democrática para todo o corpo social: “*The fear of socialism is a fear of the postulated ideals of the so-called democracies; it is a fear based upon the belief that the people cannot in fact run their society according to their best interest – in fine, the struggle for and against democracy is the struggle between the two great social systems of modern civilization.*” (COX, 1948. p. 227) E Roosevelt, nesse sentido, aparece como um dos principais executores de um horizonte comunista: “*Roosevelt fought under the banner of liberalism, a respectable stereotype, yet most of what he said and did was really democratic and consequently socialistic or communistic.*” (COX, 1948. p. 246)

²¹⁶ “If, therefore, parts of this study seem Marxian, it is not because we have taken the ideas of this justly famous writer as gospel, but because we have not discovered any other that could explain the facts so consistently.” (COX, 1948. p. xi)

3.2 Caste, class and race: um prisma para a Sociologia Americana

Aldon Morris em seu livro acerca da Escola de Atlanta, esquecida e promulgada por Du Bois na virada do século XX, afirma que à Sociologia americana, por surgir em um momento de eclosão de conflitos étnicos, não houve alternativa a não ser lidar com o “problema de raça” (MORRIS, 2015). A questão da pretensa incapacidade de inserção da população negra na vida social moderna emergente configurou o que se chamava de “problema negro” ou “problema racial”. Esse tema foi por excelência de domínio das Ciências Biológicas até o início do século XX, quando a Sociologia surge enquanto disciplina no país. Passando por diversas fases desde o final da Guerra Civil em 1865, essa perspectiva adentrou o século seguinte intacta no que concernia a inferioridade biológica dos negros. Tal verdade era tão incontestável que Sociologia tardou em tratar o tema como uma questão social nos anos 1890, e “*a primeira geração de sociólogos não se apressou em examinar o problema racial ou a escrever extensivamente sobre ele.*” A disciplina surge com uma missão de reforma social, mas para esses reformistas “*raça não era uma questão reformável.*”²¹⁷ (MCKEE, 1993. p. 28) A inferioridade era evidente.

Cerca de duas décadas depois, as perspectivas evolucionistas em matéria racial passaram a perder crédito devido em parte aos próprios avanços científicos das Ciências Biológicas, e principalmente devido aos ataques dirigidos a essas perspectivas por antropólogos, como Franz Boas, e pela resistência à possibilidade de reforma social que o biologicismo encerrava. Os “*anos 1915 a 1918 marcam o fim do período no qual a teoria evolutiva foi dominante na Sociologia americana.*”²¹⁸ (MCKEE, 1993. p. 47) O que emerge daí após longos debates, de acordo com James McKee, é uma

²¹⁷ “When sociology first emerged as an academic discipline in the 1890s, that first generation of sociologists did not rush to examine the race problem or write extensively about it. Though they were deeply committed to the study of social issues, and their basic instance was one of social reform, for them, as for the many social reformists both inside and outside the university, race was not a reformable issue.”

²¹⁸ “According to Roscoe Hinkle, the years 1915 to 1918 marked the end of the period in which evolutionary theory was dominant in American sociology.”

transformação da noção biológica de “problema racial” em uma perspectiva sociológica que passa agora a trabalhar com a ideia de “relações raciais”. Mas para McKee, essa perspectiva herda a noção de inferioridade negra, que de biológica passa então a ser cultural e social. O meio negro é desajustado e incapaz, nas condições em que se encontra, de participar da vida moderna na América.

James McKee no livro *Sociology and the race problem: the failure of a perspective* afirma que a Sociologia das relações raciais americana fracassou em entender de fato o que era a questão racial, e por isso o espanto de seus expoentes perante as tensões e transformações raciais dos anos 60. Isso se passou, segundo o autor, pois a Sociologia que se desenvolveu como uma reação ao racismo biológico incorporou uma aversão à ideia de conflito, pressupunha que a mudança seria gradual e que haveria uma incompatibilidade entre o modo de vida moderno e a segregação racial (MCKEE, 1993). O livro é um exame detalhado das dinâmicas intelectuais e um balanço da produção de décadas de estudos da Sociologia no tema, cujas descobertas empíricas tampouco abalaram o edifício teórico que as motivava. Uma lacuna do livro, porém, reside na pouca consideração dada à obra de Cox, a qual o McKee guarda menos de três páginas de suas 367. A crítica de Cox à Sociologia, para nós, parece incidir nos fundamentos que culminariam no “fracasso” daqueles paradigmas, em particular o caráter histórico assumido pelas estruturas de dominação e pelo conflito na definição das situações raciais.

Não é de nosso interesse aqui fazer um balanço de quase quatro décadas de produção Sociológica americana que se voltou ao problema, mas apenas indicar alguns caminhos mais gerais que ela tomou, e apresentar algumas de suas posições específicas. Expurgar o conflito das categorias de explicação sociológica de raça apareceu de maneira sintomática na proposta de situar a questão racial dentro de uma lógica eminentemente cultural e apolítica. Assim, a ideia de casta aparece no vocabulário da Sociologia e, de maneira imprecisa em sua definição. Ao que parece, ainda que esquecido nesse tópico, W. E. B. Du Bois já utilizava o termo em seus escritos na época

em que lecionava em Atlanta no início do século em vistas de interpretar a mudança de uma “casta de condição” para uma “casta racial” no pós-escravidão (MORRIS, 2015. p. 38). Em Chicago, nos anos 1920, Robert Park também falava em casta, mas de modo mais solto e menos interpretativo que descritivo, e optou por abordar a questão em termos da existência de uma “organização birracial”, que via como única à situação de contato norte-americana.

Como deixa claro Oliver C. Cox em *Caste, Class and Race*, Park, ainda que uma referência em estudos raciais, não havia deixado nenhum livro escrito na temática²¹⁹ (COX, 1948. p. 463). Não obstante, sua perspectiva sobre processos sociais apresentada no livro escrito em coautoria com Ernest W. Burgess, *Introduction to the Science of sociology*, foi aplicada ao tema e se tornou uma “ortodoxia” que orientou o rumo de uma série de pesquisas em Chicago e outros contextos urbanos. De acordo com Park e Burgess, “*processo social é o nome de todas as mudanças que podem ser observadas como mudanças na vida do grupo.*”²²⁰ (BURGESS et PARK, 1921. p. 51), e sua forma mais fundamental é a interação, que pode ser ou entre pessoas individuais ou entre grupos (BURGESS et PARK, 1921. p. 280). Para os autores, assim que os grupos entram em contato eles travam uma competição – a primeira forma básica de interação. À competição entre os grupos se segue o conflito, em seguida a acomodação e por fim a fase final, a assimilação. Park encarou as relações raciais por essa ótica em seu artigo de 1926, *Our racial frontier on the Pacific*, e pensou-as como respeitando tal ciclo.

O movimento de pessoas ao redor do globo produziu *contato* entre populações racialmente distintas no que Park chamou de “fronteira racial”. Esse era o início do ciclo. Então se seguiu *competição* e *conflito* pelos recursos. Com o tempo o conflito

²¹⁹ A coletânea de textos do autor, *Race and Culture*, foi publicada postumamente em 1950.

²²⁰ “*Social process is the name for all changes which can be regarded as changes in the life of the group.*”

terminou em *acomodação*, e o estabelecimento de uma ordem social estável, embora desigual. Um grupo racial iria dominar e controlar, o outro seria subordinado e explorado, e mesmo escravizado. Mas a acomodação, por sua vez, eventualmente seria seguida pela *assimilação*, uma fusão cultural e física das duas raças.²²¹ (MCKEE, 1993. pp. 109-110)

Para nossos fins, pode-se observar certa ironia em Park reservar um papel central em sua teoria de relações raciais ao *conflito*, que desapareceria nas perspectivas futuras de casta, ainda que fosse aqui um conflito que se encontra no início do processo, e não em sua resolução.

Central também para o vocabulário da Sociologia das relações raciais preconizada por Park estava a noção de preconceito racial. Nas teorias biologicistas ele aparecia como um instinto, por exemplo, no clássico artigo William I. Thomas publicado em 1904 no *American Journal of Sociology*, *The psychology of race prejudice*. Sobre as origens do preconceito o autor é enfático:

Ao procurar por uma explicação para a antipatia que uma raça sente pela outra, deveríamos antes de tudo questionar se existem condições que surgem no curso do desenvolvimento biológico de uma espécie que, além das atividades sociais, levam a uma predileção por aqueles de seu próprio tipo e a um preconceito contra grupos organicamente diferentes. E nós, de fato, encontramos tais condições.²²² (THOMAS, 1951. pp. 462-463)

²²¹ "The movement of people around the globe produced **contact** between racially different populations on what Park called the 'racial frontier'. That was the beginning of the cycle. Then followed **competition** and **conflict** over resources. In time, conflict ended in **accommodation**, the establishing of a stable though usually unequal social order. One racial group would dominate and control, the other would be subordinated and exploited, even enslaved. But accommodation, in turn, would eventually be followed by **assimilation**, a cultural and physical merging of the two races."

²²² "In looking for an explanation of the antipathy which one race feels toward another, we may first of all inquire whether there are any conditions arising in the course of the biological development of a species which, aside from social activities, lead to a predilection for those of one's own kind and a prejudice against organically different groups. And we do, in fact, find such conditions."

Décadas depois o conceito sobreviveria na Sociologia, mas ganharia outro caráter. *“Ele seria transformado em um termo cultural ao invés de biológico, e mais tarde se tornaria o conceito pelo qual a Psicologia Social faria sua contribuição ao estudo de relações raciais.”*²²³ (MCKEE, 1993. p. 35) O conceito deixou de ser pensado como instinto para ser uma atitude social, uma resposta espontânea a tudo que é estranho a nós. Pelo menos era assim que Park encarava o fenômeno depois da ideia de instinto se tornar inviável durante a década de 20.

Outro modo de encarar esse tema, e diria Cox, “mais cuidadoso” (COX, 1948. p. 477), aparece nas reflexões de Ruth Benedict, que pensará a questão através da noção de etnocentrismo. Para essa perspectiva, o racismo é uma expressão desse etnocentrismo, *“é essencialmente um modo pretensioso de dizer que ‘eu pertença ao melhor povo’”*²²⁴ (BENEDICT apud COX, 1948. p. 428). O etnocentrismo, para Benedict, é um sentimento inerente a todo agrupamento humano e muito mais antigo que o racismo moderno. Em ambos os casos, as utilizações das noções preconceito racial e etnocentrismo estão enraizados em algo alheio aos subsolos sociais que os geraram, e portanto fora de especificidades históricas e transformações. A possibilidade teórica do conflito aqui é expurgada na medida em que a situação do Sul, por exemplo, é vista exclusivamente pela adequação aos modos de vida dessa sociedade, com pouca atenção relegada à contestação a tal ordem.

A interpretação através do conceito de preconceito não passou incontestada, entretanto. Os estudos sobre atitudes raciais que se tornaram uma marca de Chicago estavam associadas ao contexto de uma metrópole em expansão. Uma série de outros pesquisadores dentro do departamento de Sociologia da instituição voltou-se, em matéria de relações raciais, ao estudo

²²³ *“It would in time be transformed into a cultural rather than a biological term, and later on it became the concept by which social psychology was to make its contribution to the study of race relations.”*

²²⁴ *“Racism is essentially a pretentious way of saying that ‘I belong to the best people.’”*

de comunidades no Sul dos Estados Unidos, e na tarefa se apoiaram em outros recursos interpretativos. Lloyd Warner, que influenciou ou dirigiu muitas dessas pesquisas, era resistente aos estudos que utilizavam a categoria preconceito ou viés (*bias*) em relações raciais, direcionadas tanto às atitudes dos brancos para com os negros quanto vice-versa. Para Warner, *“ambos os termos se referem aos mesmos fenômenos sociais mas, ainda que expressivos de algumas das atitudes sentidas por brancos e negros pelo outro grupo, não representam adequadamente a totalidade da situação social a que se referem.”* E prossegue:

Um homem pode ter preconceito contra certo indivíduo ou contra coisas que ele come ou veste; mas quando ele e todos os outros membros de seu grupo expressam em suas ações sentimentos e crenças um grande número desses “preconceitos” acerca dos membros do outro grupo na comunidade, é necessário reexaminar o problema para determinar se nossa compreensão do problema – e a linguagem utilizada para se referir à nossa compreensão e aos fatos – está correta.²²⁵ (WARNER, 1941. p. 5)

Para Warner era necessário se atentar à totalidade social que tais atitudes sustentavam, e assim o autor recorreu à noção de casta. Como dissemos, o termo tem uma utilização mais antiga para se referir à raça nos Estados Unidos. Lloyd Warner sistematiza o termo e o converte em um conceito analítico imerso no horizonte mais amplo dos estudos sobre estratificação social²²⁶. O autor propõe pela primeira vez o uso de casta em

²²⁵ *“Both terms refer to the same social phenomena but, while expressive of certain of the attitudes felt by whites and Negroes about the other group, do not adequately represent the whole social situation to which they refer. A man can have a prejudice against a certain individual or against things which he eats or wear; but when he and all the other members of his group express in their actions, feelings, and beliefs a large number of these “prejudices” about the members of another group in the community, it is necessary to re-examine the problem to determine whether our understanding of the problem - and the language used to refer to our understanding and to the facts - are correct.”*

²²⁶ Um exemplo dos usos do termo estratificação na Sociologia americana do anos 40 pode ser apreciado em: *Alguns princípios de estratificação* (DAVIS et MOORE, 1969). No artigo, os autores advogam a necessidade

1936, no artigo *American caste and class*. Longe de ter apenas um tipo de estratificação social, a organização social do Sul americano era composta por dois: havia um sistema de castas e uma estrutura de classes.

Casta, do modo que é usada aqui, descreve um arranjo teórico das pessoas de um dado grupo em uma ordem na qual os privilégios são desigualmente distribuídos entre os grupos que são considerados elevados ou baixos. Há sanções sociais que tendem a manter essa distribuição desigual. Essa definição também descreve classe. Uma organização de casta, porém, pode ser também definida como uma na qual o casamento entre um ou mais grupos não é sancionado e onde não há oportunidade para os membros dos grupos mais baixos de ascender aos grupos elevados ou para os membros dos grupos elevados caírem nos mais baixos.²²⁷ (WARNER, 1936. p. 234)

A diferença de casta para a estrutura de classes jaz, então, principalmente na proibição do casamento entre os grupos.

A posição do autor aqui está em consonância com as chamadas “condições mínimas de casta”, sintetizadas por Alfred Kroeber em um texto corrente à época, a *Encyclopaedia of the Social Sciences*. Para esse autor, uma casta se define pelos seguintes atributos:

funcional da estratificação social, que faria, pois, a existência desta comum a todos os tipos de agrupamento humano. Para Moore e Davis, casta, classe e etc. são sistemas de estratificação específicos, e que se relacionam às diferentes formas de ordenação das desigualdades em diferentes sociedades, seja por funcionalidade e prestígio de alguma posição ou exigência técnica para sua ocupação. Deve se enfatizar, por fim, que a abordagem da “estratificação social” era difundida nos debates sociológicos da época, e é difícil afirmar uma unidade geral de sua aplicação, embora seja muito associada à produção de autores estrutural-funcionalistas como Talcott Parsons.

²²⁷ “Caste as used here describes a theoretical arrangement of the people of the given group in an order in which the privileges, duties, obligations, opportunities, etc., are unequally distributed between the groups which are considered to be higher and lower. There are social sanctions which tend to maintain this unequal distribution. Such a definition also describes class. A caste organization, however, can be further defined as one where marriage between two or more group is not sanctioned and where there is no opportunity for members of the lower groups to rise into the upper groups or of the members of the upper to fall into the lower ones.”

- endogamia, ou seja, casamento compulsório entre membros da classe;
- membro da casta por nascimento ou vida, portanto status hereditário;
- posição hierárquica em relação a outros grupos semelhantes. (VAN DEN BERGHE, 2000. p. 118)

Warner na introdução ao livro *Deep South* destaca as bases de sua reflexão:

A. L. Kroeber, professor de Antropologia na Universidade da Califórnia, ao definir “casta” na *Encyclopaedia of Social Sciences*, declara que “casta pode ser definida como uma subdivisão endogâmica e hereditária de uma unidade étnica ocupando uma posição de rank ou estima social superior ou inferior em comparação a outras subdivisões.” O sistema social de Old City²²⁸ (e com toda probabilidade, de grande parte do Sul e algumas seções do Norte) se encaixa nessa definição de Kroeber e de muitos dos etnólogos e antropólogos sociais.²²⁹ (WARNER, 1941. p. 9)

Outros autores que trabalharam com o conceito também partiam dos mesmos pressupostos para a distinção com o conceito de classe.²³⁰ Arnold Rose, que trabalhou com Gunnar Myrdal no clássico *An American Dilemma*, afirma que “a principal diferença entre ‘casta’ e ‘classe’ [...] está na liberdade

²²⁸ Old City foi o nome fictício dado à cidade objeto da pesquisa de Allison Davis, Burleigh Gardner e Mary Gardner, *Deep South* (1941), dirigida por Lloyd Warner. Sabe-se hoje que o nome real da cidade era *Natchez*, no Mississippi.

²²⁹ “A. L. Kroeber, professor of anthropology at the University of California, defining “caste” in the *Encyclopaedia of Social Sciences*, states that a “caste may be defined as an endogamous and hereditary sub-division of an ethnic unit occupying a position of superior or inferior rank or social esteem in comparison with other sub-divisions.” *The social system of Old City (and in all probability, of large parts of the South and some sections of the North) fits this definition of Kroeber’s and most of the ethnologist and social anthropologists.*”

²³⁰ Max Weber em seus estudos sobre a Índia já estabelecia a comparação das diferenças, enquanto grupos de status, entre casta e classe. De acordo com Weber, “um grupo de status pode ser fechado (status por descendência) ou aberto. Uma casta é sem dúvida um grupo de status fechado.” (WEBER, 1972. p. 147) Uma classe, por outro lado, seria aberto.

de movimento entre os grupos. [...] Sob esse importante aspecto, o sistema de castas dos Estados Unidos é fechado e rígido, ao passo que o de classes é, de modo geral, aberto e móvel.” (ROSE, 1968. p. 277)

Foi contra esse contexto teórico que Cox escreveu *Caste, class and race*. O livro se divide em três partes, ao longo do qual explorará o que entende como três sistemas sociais distintos que conformam as sociedades humanas. Diferentemente de Talcott Parsons, para quem os sistemas sociais são “*constituintes do sistema mais geral de ação*”, e “*abstratamente definidos com relação ao comportamento concreto de interação social*” (PARSONS, 1974. p. 15), ou seja, não são concebidos como uma entidade concreta, mas sim uma *abstração teórica* de diversos elementos integrados de uma formação social, para Cox os sistemas sociais significam um mundo social realmente existente. Para o autor, a identificação de seus traços fundamentais permite a esses sistemas serem classificados. Os três sistemas são fundamentalmente casta, estamento e classe – raça não configurando um sistema. O livro se voltará na primeira parte, *Casta*, ao estudo desse conceito tal como opera na Índia. Na segunda, *Classe*, à discussão do conceito de classe e do sistema social que o antecede, estamento. Por fim, na terceira e que cobre maior parte das reflexões, *Raça*, Cox lançará sua interpretação crítica do conceito e suas utilizações pelas Ciências Sociais. “*Casta, classe e raça são conceitos sociais amplamente empregados em discussões sobre problemas sociais correntes, e no entanto, nem o significado teórico nem as implicações práticas desses conceitos, conforme se aplicam a situações concretas, foram satisfatoriamente examinados.*” (COX, 1948. p. ix) Nosso interesse aqui está mais direcionado à terceira parte, mas convém discutir brevemente alguns deslocamentos que Cox trouxe nas duas anteriores.

Cox inicia a discussão apresentando as perspectivas correntes sobre o conceito de casta, e reconhece nelas equívocos. Esses equívocos, para o autor, têm como origem principalmente o reconhecimento de casta como uma instituição, o que significa que elas poderiam existir fora da totalidade à qual se integram. “*Não pode haver casta isolada fora de um sistema de*

*castas. Castas são entidades interdependentes*²³¹ (COX, 1948. p. 62). Esse sistema de entidades interdependentes, por sua vez, organiza-se por lógicas muito distintas das ocidentais, por exemplo no tocante ao lugar do indivíduo autônomo ou mesmo de sua possibilidade. O sistema se organiza como uma estrutura de desigualdades, na qual são os grupos – as castas –, e não os sujeitos, os portadores de status, o que torna “o conceito de ideal cívico praticamente impossível, pois o indivíduo e o bem-estar da nação devem sempre estar subordinados ao bem-estar da casta.”²³² (COX, 1948. p. 72) Desse modo, é difícil conceber o sistema como opressivo, pois ele é, para Cox, mais uma ordem religiosa do que política. Assim, “o sistema de castas não representa uma ordem social em equilíbrio instável; representa, ao invés disso, uma norma poderosa em direção a qual as variações sociais tendem a gravitar; é capaz de se perpetuar indefinidamente.”²³³ (COX, 1948. p. 22)

Os equívocos decorrentes de pensar castas fora de um sistema de castas se dispunham em grande parte ao redor das tentativas de explicar a origem e a sustentação do sistema. Cox destaca as interpretações que associavam de modo determinante a “ocupação” com a existência de dada casta. Mas “não é a ocupação como tal que sozinha caracteriza a casta. Tal simplificação nos levaria a incluir sindicatos e guildas na definição de casta. A vocação de casta é um aspecto de seu modo de vida”²³⁴ (COX, 1948. p. 66). Grosso modo, o que se assistia era uma imposição de categorias ocidentais de análise a um cenário cultural que pouco tinha a ver com o que essas categorias explicavam. A respeito da origem, era comum a afirmação de que as castas podiam ser reconhecidas por critérios físicos ou objetivos, como a

²³¹ “There can be no caste isolated outside of a caste system. Castes are interdependent entities, and where there is imbalance among them hardship results.”

²³² “The concept of a civic ideal, then, becomes practically impossible; for the individual, the welfare of the nation must always be subordinated to the welfare of the caste.”

²³³ “The caste system does not represent a social order in unstable equilibrium; it represents rather a powerful norm toward which social variations tend to gravitate; it is capable of perpetuating itself indefinitely.”

²³⁴ “It is not occupation as such which alone characterizes the caste. Such a simplification will lead us to include trade unions and guilds in the definition of caste. The vocation of a caste is one aspect of its way of life, possibly the most significant aspect; but even the earliest authorities did not hold that variations of occupation always meant variations of caste.”

cor de pele ou riqueza – à moda ocidental. No primeiro dos casos, as interpretações viam até mesmo uma origem racial para o fenômeno de casta, como um desenvolvimento decorrente da conquista da civilização dravidiana, de pele escura, por invasores arianos “brancos” ao redor de 3000 AC. Mas Cox recorda que casta se define pelo seu “*dharma*”, e o sistema se estrutura por uma lógica de pureza que nunca significou “pureza de sangue”. *Dharma*, de acordo com Cox, “*é a norma costumeira de comportamento aceita e desenvolvida pela casta como seu modo sagrado de vida; é o uso de casta feito sacrossanto. O dharma de uma casta é um todo cultural complexo, uma variante atomizada da cultura total.*”²³⁵ (COX, 1948. p. 80)

Há ainda outra variável interessante no olhar ocidental direcionado à Índia e a pretensa origem racial de seu sistema. Em primeiro lugar trata-se de uma imposição de ideias modernas de raça a uma era que não as conhecia, e segundo e mais importante, está o fato de que os autores também realizavam um “caminho reverso”:

A respeito da questão de identificar relações raciais em outras partes do mundo com a origem da casta, podemos observar um ciclo interessante no pensamento. Os teóricos frequentemente começam com a comparação da origem de casta com o padrão moderno de relações raciais branco-negro. Tendo sido feita a identificação do fenômeno, eles procedem para estabelecer sua teoria racial da casta, e então retornam sem demora a identificar as relações raciais dos dias atuais com casta. Enquanto isso, eles se mantêm desatentos ao sistema de casta em curso tal como o conhecemos na Índia. Logo, a origem de casta *deles*, e não de casta em ação, se torna o padrão. Em outras palavras, eles devem assumir relações raciais hoje como relações de casta apenas enquanto concebem aquelas como originárias destas.²³⁶ (COX, 1948. p. 93)

²³⁵ “*Caste dharma is the customary norm of behavior accepted and developed by a caste as its sacred way of life; it is caste usage made sacrosanct. The dharma of a caste is a complex cultural whole, an atomized variant of the total culture.*”

²³⁶ “*With respect to the question of identifying race relations in other parts of the world with the origin of caste, we may observe an interesting cycle in thinking. The theorists usually begin by comparing the origin of caste with the modern white-black pattern of race relationships. An identification of the phenomena having been*

Essa tautologia conveniente se associa a outras doses de problemas. Dissemos mais acima que nas “condições mínimas de casta” de Alfred Kroeber a endogamia era determinante. Cox, entretanto, mostrará que no sistema de castas em operação na Índia sempre houve a possibilidade de hipergamia, e que *“as mulheres das castas podem casar para cima sem perturbar a integridade da casta”*, e essa hipergamia é possível *“devido à natureza cultural da casta, à posição da mulher na Índia, e ao costume do casamento precoce.”*²³⁷ (COX, 1948. p. 57) Mais adiante veremos as implicações disso para às relações raciais nos Estados Unidos.

Por fim, a origem do sistema de castas para Cox não está nos anseios de preservação do sangue e da cor por parte dos claros invasores arianos contra os escuros dravidianos – a suposta “mistura” racial sendo ainda um fato corrente –, mas sim sua hipótese é a de que a ordem de casta

teve sua incipiência na rivalidade entre brâmanes e xátrias por primazia na ordem social [...] o sistema de castas está sob influência primordial dos brâmanes; não temos dados indicando que tivesse sido alguma vez dominado pelos “arianos”. Podemos reiterar também que a ideia de uma casta ariana e dravidiana dispostas em oposição uma a outra carece inteiramente de suporte histórico.²³⁸ (COX, 1948. p. 113)

made, they proceed to establish their racial theory of caste; then they return forthwith to identify present-day race relationship with caste. In the meantime, they remain oblivious of the ongoing caste system as we know it in India. Therefore, their origin of caste, and not that of caste in action, becomes the standard. In other words, they must assume race relations today to be caste relations only as they conceive of the latter in their origination.”

²³⁷ *“Caste-women may marry up without disturbing caste integrity ; such a relationship has been called hypergamy. [...] Hypergamy is possible because of the cultural nature of caste, the position of women in India, and the custom of early marriage.”*

²³⁸ *“The hypothesis is roughly this: that the caste order arose not in a conflict situation between Aryans and Davidians, nor was it motivated from the lower social rungs of society, but rather it had its incipience in rivalry between Brahmans and Kshatriyas for primacy in the social order. Since, however, it has been repeatedly shown that the priests were the social aggressors and that they finally emerged victorious, it seems advisable to approach the subject from their point of view. Moreover, as we have attempted to show above, the caste*

Após discutir casta, Cox volta-se a discutir o conceito de classe. Esta parte do livro inicia com uma discussão sobre o sistema de estamentos. O sistema de estamentos, que marcou o antigo regime na Europa, “*representa uma hierarquia de grupos sociais mais ou menos individualmente distinguíveis tanto em lei quanto em costume.*”²³⁹ (COX, 1948. p. 126) Aqui o que se tem é um sistema rígido no qual, tal como as castas, o grupo é portador do status, e não os indivíduos, e que também se encontra em harmonia consigo mesmo enquanto não se estabeleçam *classes políticas*. Ainda assim, alguns mecanismos que operavam no interior do sistema de estamentos impediram sua desintegração em um sistema de castas:

Entre outros, dois fatores foram decisivos em direcionar a ordem social medieval para longe do sistema de castas: (a) a substância do status na sociedade ocidental era uma tangibilidade adquirível, e (b) a ordem mais influente no sistema, o sacerdócio, era celibato. A posse de propriedade, especialmente terra, era não só a base o direito constitucional e político mas também “*distintivo de status social*”²⁴⁰ (COX, 1948. p. 141).

Quando esse sistema se quebra, uma variante dessa ordem de status sociais surge, as classes sociais. Em primeiro lugar, ressaltamos que Oliver

system is under the paramount influence of Brahmans; we have no data indicating that it has ever been dominated by "Aryans." We might reiterate also that the idea of an Aryan and a Dravidian caste standing in opposition to each other is entirely without historical support."

²³⁹ “*An estate system, then, represents a hierarchy of social groups more or less individually distinguishable both in law and in custom.*”

²⁴⁰ “*Among others, two factors were decisive in turning the medieval social order away from a caste system: (a) the substance of status in Western society was an acquirable tangibility, and (b) the most influential order in the system, the priesthood, was celibate. The possession of property, especially in land, was not only the basis of political and constitutional right but also the ‘badge of social status’*”

Cox trabalha com uma distinção entre o que entende como classe social e classe política. Classe social se refere a uma ordem de status onde, ao invés de bem marcada como nos estamentos, há *“uma moagem constante de átomos de status social – quer dizer, uma circulação de indivíduos ou famílias como portadores de status.”*²⁴¹ (COX, 1948. p. 149) Desse modo, à diferença dos dois sistemas que discutimos acima, nas classes sociais, cuja existência para o autor é peculiar ao capitalismo, são os indivíduos os portadores do status, e não os grupos, em um gradiente contínuo. Classe política, por sua vez, refere-se a

um grupo de poder que tende a ser organizado para o conflito; a classe social nunca é organizada, pois é apenas um conceito. Embora a classe política seja geralmente carregada de pessoas de um setor especial do gradiente de status social, ela pode incluir pessoas de todas as posições. Logo, não falamos de classes políticas como formadoras de uma hierarquia [...] não há aqui concepção primordial de estratificação social.²⁴² (COX, 1948. p. 154-155)

Em debate com Marx, Cox aponta que a definição daquele de classe social, motor da história, organizada para a luta e presente em todas as sociedades, é na verdade um fenômeno diferente. Em rigor, apenas *“a classe política pode ter ‘consciência de classe’; classes sociais, por outro lado, não podem. Consciência de classe é um atributo de classe política; no entanto, com referência ao sistema de classe social, as pessoas podem ter consciência de*

²⁴¹ *“Instead of well-marked-off estates or social ranks, then, we have in our social-class system a constant milling of social-status atoms — that is to say, a circulation of individuals or families as bearers of status.”*

²⁴² *“The political class is a power group which tends to be organized for conflict; the social class is never organized, for it is a concept only. Although the political class is ordinarily weighted with persons from a special sector of the social status gradient, it may include persons from every position. Hence we do not speak of political classes as forming a hierarchy; they may conceivably split the social hierarchy vertically; therefore, there is here no primary conception of social stratification.”*

status.”²⁴³ (COX, 1948. p. 162) As classes sociais referem-se a um sistema de estratificação, e seu gradiente de status opera dividindo a sociedade com linhas horizontais. As classes políticas referem-se a grupos de poder, e operam traçando uma linha vertical que divide a sociedade em duas partes antagonistas.

Desse modo, Cox não vê a derrocada do antigo regime pelas disputas entre os estamentos. “*Estritamente falando, a burguesia nunca constituiu um estamento social do sistema feudal [...] O sistema de status social – o sistema de estamentos – baseado na economia da terra da sociedade feudal nunca foi capaz de assimilar os habitantes da cidade.*”²⁴⁴ (COX, 1948. p. 145) A derrocada se deu por disputas entre classes políticas antagonistas, a burguesia e os senhores, mas que tinha base social na organização para o conflito do terceiro Estado contra o primeiro e o segundo. Sobre a situação contemporânea, a disputa entre classes políticas se organizava entre fascistas e comunistas. “*Os fascistas são os capitalistas e seus simpatizantes que conquistaram consciência de classe política; eles se tornaram organizados para a ação contra o proletariado, e especialmente pela defesa contra a desintegração normal do sistema capitalista.*”²⁴⁵ (COX, 1948. p. 189)

À discussão sobre classe, Cox segue à discussão de raça. Por compreender a maior parte do livro, o autor trata de uma amplitude muito grande de temas, o que significa que nossa apresentação aqui será parcial e limitada aos propósitos mais gerais da investigação. Nesse sentido, não daremos atenção às discussões sobre as relações entre instituições e relações raciais, ou ao tema do nacionalismo, embora sejam importantes,

²⁴³ “*The political class may become 'class-conscious'; social classes, on the other hand, cannot be. Class consciousness is a political-class attribute; however, with reference to a social-class system, persons may be status-conscious.*”

²⁴⁴ “*Strictly speaking, however, the bourgeoisie never constituted a social estate of the feudal system; consequently they were never a middle class of the estate system. The social-status system – the estate system – based upon the landed economy of feudal society was never able to assimilate the townsmen.*”

²⁴⁵ “*The fascists are the capitalists and their sympathizers who have achieved political-class consciousness; they have become organized for action against the proletariat, and especially for defense against the normal disintegration of the capitalist system.*”

mas sim àquelas voltadas à crítica à Sociologias das relações raciais americana; onde jaz postura não-ortodoxa de Cox.

Para Cox, raça é antes de tudo um tipo de relação étnica, esta entendida como qualquer tipo de relação social entre povos distintos, que emerge dos processos de ajustamento nos quais *“as etnias reconhecem uma a outra fisicamente e usam suas distinções físicas como uma base racional para suas inter-relações”*²⁴⁶ (COX, 1948. p. 317) Raça não é, assim, um sistema de status tal como as castas ou os estamentos, mas envolve processos sociais que remetem a poder e dominação. O etnocentrismo, por exemplo, é comumente apresentado como um racismo *avant la lettre*, especialmente quando acompanhado pela perspectiva de que todos os povos são etnocêntricos. Para Cox, essa atitude é mais uma solidariedade de grupo do que necessariamente um fenômeno racial, pois este deve envolver antagonismo, poder e, não menos relevante, é um fato histórico. *“Perder-se ia o ponto completamente se se pensa o antagonismo racial como tendo sua gênese em algum ‘instinto social’ de antipatia entre os povos.”*²⁴⁷ (COX, 1948. pp. 321-322)

A ideia de um “instinto social” de antipatia era promulgada pelo que Cox qualifica como “a nova ortodoxia nas teorias de relações raciais”, a saber, a posição de Ruth Benedict e Robert Park.

A falácia crucial no pensamento de Park é sua crença de que o início do preconceito racial moderno pode ser traçado de volta a períodos imemoriais de associações humanas. Na verdade, porém, se não for reconhecido que o preconceito de cor se desenvolveu apenas recentemente entre europeus, muito

²⁴⁶ *“When, on the other hand, the ethnics recognize each other physically and use their physical distinction as a basis for the rationale of their interrelationships, their process of adjustment is usually termed race relations or race problems.”*

²⁴⁷ *“Again, one should miss the point entirely if one were to think of racial antagonism as having its genesis in some “social instinct” of antipathy between peoples.”*

pouco, ou nenhum progresso, poderia ser feito no estudo de relações raciais.²⁴⁸ (COX, 1948. p. 474)

Benedict enquadrava o tema através da categoria de etnocentrismo, tido também como inato e inerente a todo agrupamento humano. Mas uma “*concepção favorável de um povo sobre si próprio pode ser afirmada tanto por expressões de afeto quanto de desdém por certos grupos.*”²⁴⁹ (COX, 1948. p. 479) Nada garante que o etnocentrismo inerente, caso seja verdadeiro, descambe em antagonismo ou agressividade, ou ainda em um discurso sobre a inferioridade ontológica dos outros que, portanto, devem ser explorados e escravizados. Para Cox, a abordagem de Benedict peca por sua abstração. “*Ela concebe o preconceito racial como essencialmente uma crença e quase não dá atenção à fonte materialista da racionalização.*”²⁵⁰ (COX, 1948. p. 480)

A hipótese de Cox é a de que

exploração e o preconceito raciais se desenvolveram entre os europeus com a ascensão do capitalismo e do nacionalismo, e por causa das ramificações globais do capitalismo, todo antagonismo racial pode ser rastreado até as políticas e atitudes dos povos capitalistas centrais, os brancos da Europa e América do Norte.²⁵¹ (COX, 1948. p. 322)

²⁴⁸ “Probably the crucial fallacy in Park's thinking is his belief that the beginnings of modern race prejudice may be traced back to the immemorial periods of human associations. As a matter of fact, however, if it is not recognized that color prejudice developed only recently among Europeans, very little, if any, progress could be made in the study of race relations.”

²⁴⁹ “A people's favorable conception of themselves may be affirmed by expressions of affection as well as by expressions of dislike for certain groups.”

²⁵⁰ “It conceives of race prejudice as essentially a belief and gives almost no attention to the materialistic source of the rationalization.”

²⁵¹ “Our hypothesis is that racial exploitation and race prejudice developed among Europeans with the rise of capitalism and nationalism, and that because of the world-wide ramifications of capitalism, all racial antagonisms can be traced to the policies and attitudes of the leading capitalist people, the white people of Europe and North America.”

Antes das grandes navegações, o homem branco não tinha uma concepção de si próprio como superior, o próprio termo “*‘homem branco’ não tinha ainda sua definição social significativa*”.²⁵² (COX, 1948. p. 327) Mas uma nova era se inicia com a descoberta e a conquista da América. A “*sociedade moderna – a civilização ocidental – começou a adquirir seus atributos específicos quando Colombo voltou os interesses e olhos do mundo para longe do Mediterrâneo em direção ao Atlântico.*”²⁵³ (COX, 1948. p. 330) As necessidades de produção tornaram urgente a tarefa de criar um grupo humano explorável. No começo da colonização nas Índias Ocidentais ainda não havia a associação clara que depois marcaria o mundo moderno entre escravidão e negritude, e era frequente a utilização de brancos como mão-de-obra nas plantações. Para Cox, isso revela o caráter do fenômeno: a exploração racial é um aspecto do problema mais geral de proletarização do trabalho.

Esse é então o início das relações raciais modernas. Não foi um sentimento abstrato, natural e imemorial de antipatia mútua entre grupos, mas sim uma relação exploratória prática com sua facilitação sócio-attitudinal – naquele tempo o nascente preconceito racial. Embora esse tipo particular de exploração estivesse ainda em sua incipiência, já havia adquirido suas características significativas. Conforme se desenvolveu e ganhou a forma capitalista definitiva, podíamos seguir o homem branco ao redor do mundo e vê-lo repetir o processo praticamente com todo povo de cor.²⁵⁴ (COX, 1948. pp. 332-333)

²⁵² “*In short, the white man had no conception of himself as a being capable of developing the superior culture of the world – the concept “white man’ had not yet its significant social definition – the Anglo-Saxon, the modern master race, was then not even in the picture.”*

²⁵³ “*But modern society – Western civilization – began to take on its characteristic attributes when Columbus turned the eyes and interests of the world away from the Mediterranean toward the Atlantic.”*

²⁵⁴ “*This, then, is the beginning of modern race relations. It was not an abstract, natural, immemorial feeling of mutual antipathy between groups, but rather a practical exploitative relationship with its socio-attitudinal facilitation – at that time only nascent race prejudice. Although this peculiar kind of exploitation was then in its*

Mas a proletarização do trabalho implicou para os povos colonizados uma situação única em sua relação com o capital. Em consonância com outros intelectuais do Atlântico negro, como C. L. R. James e Frantz Fanon, Cox enxerga a proletarização do trabalho no emergente sistema-mundo capitalista de maneira intimamente atada à racialização – ou epidermização – das desigualdades.

Embora tanto as relações raciais quanto a luta do proletariado branco contra a burguesia sejam partes de um único fenômeno social, relações raciais envolvem uma variação significativa. No caso das relações raciais, a tendência da burguesia é proletarizar todo um povo – quer dizer, todo um povo é visto como uma classe – enquanto a proletarização branca envolve apenas uma seção do povo branco. O conceito de “burguês” ou “pessoas brancas” parece às vezes significar a mesma coisa, pois, para as pessoas de cor do mundo, foi quase sempre através de uma burguesia branca que o capitalismo foi introduzido.²⁵⁵ (COX, 1948. p. 344)

O capital torna-se branco, o trabalho negro.

Deve ter ficado claro ao leitor até agora a diferença da perspectiva de Cox em relação às outras que discutimos anteriormente da Sociologia americana. Cox, influenciado por uma literatura de matriz europeia, histórica, e frequentemente marxista, enfatiza as relações de poder que

incipiency, it had already achieved its significant characteristics. As it developed and took definite capitalistic form, we could follow the white man around the world and see him repeat the process among practically every people of color.”

²⁵⁵ *“Although both race relations and the struggle of the white proletariat with the bourgeoisie are parts of a single social phenomenon, race relations involve a significant variation. In the case of race relations the tendency of the bourgeoisie is to proletarianize a whole people – that is to say, the whole people is looked upon as a class – whereas white proletarianization involves only a section of the white people. The concept ‘bourgeois’ and “white people” sometimes seems to mean the same thing for, with respect to the colored peoples of the world, it is almost always through a white bourgeoisie that capitalism has been introduced.”*

operam nas relações raciais e o caráter histórico do racismo. Dar atenção ao substrato social permitiu perceber as nuances da operação do poder em diferentes contextos:

A hipótese de casta de relações raciais dificilmente nos ajudaria a entender porque as classes dominantes nas Índias Ocidentais contendem com a lógica mais exigente que o contato entre indianos e negros é socialmente vantajoso, enquanto que no Quênia argumentam com igual vigor que o contato entre indianos e negros é socialmente insalubre.²⁵⁶ (COX, 1948. p. 351)

Raça, assim, é uma questão de grupo de poder e de lutas entre classes políticas, concerne opressão física e psicológica de um povo no interior de um sistema que está longe de ser estável. Não se trata, então, de uma forma de estratificação social, harmônica e estável enquanto sistema, como as castas ou os estamentos.

Até agora tocamos no aspecto geral da noção de antagonismo racial para Oliver C. Cox, mas indicamos no parágrafo acima que esse antagonismo se expressa dentro de situações específicas de relações raciais. Essas situações são classificadas por Cox dentro de uma tipologia compreensiva de sete tipos:

1. Situações na qual uma pessoa de cor é estrangeira em uma sociedade branca, como um hindu nos Estados Unidos ou um negro em muitas partes do Canadá e Argentina – chamaremos essa de situação de estrangeiro.

²⁵⁶ *"The caste hypothesis of race relations will hardly help us to understand why the white ruling classes in the West Indies contend with most exacting logic that the contact of East Indians and Negroes there is socially advantageous, while in Kenya they reason with equal verve that the contact of Indians and Negroes is socially insalubrious."*

2. Situações de contato branco original onde a cultura do grupo de cor é muito simples, como nos conquistadores e os índios nas Índias Ocidentais e os holandeses e os hotentotes na África do Sul – a situação de contato original.

3. Situações de escravização de cor na qual uma pequena aristocracia de brancos explora grandes quantidades de recursos naturais, principalmente de agricultura, com trabalho forçado de cor, gerado e comprado como capital em um mercado de escravos, como no Sul pré-Guerra Civil e na Jamaica antes de 1834 – a situação de escravidão.

4. Situações nas quais uma pequena minoria de brancos numa sociedade de cor dedica-se a manter o status de uma classe dominante, tal como os britânicos nas Índias Ocidentais ou os holandeses nas Índias Orientais – a situação da classe dominante.

5. Situações nas quais há grandes proporções de ambos brancos e negros buscando viver na mesma área, com os brancos insistindo que a sociedade é um “país do homem branco”, como nos Estados Unidos e na África do Sul – a situação bipartida.

6. Situações nas quais o amálgama entre brancos e de cor está bem avançado e nas quais uma classe branca dominante não está estabelecida, como no Brasil – a situação amalgamativa²⁵⁷.

7. Situações nas quais uma minoria de brancos foi subjugada predominantemente por uma população de cor, como o que ocorreu no Haiti durante a virada do século XVIII, ou a expulsão dos brancos do Japão em 1638 – a situação nacionalista.²⁵⁸ (COX, 1948. p. 353-354)

²⁵⁷ A fonte principal de Cox acerca do Brasil é o livro de Donald Pierson, *Negroes in Brazil*, e que explica sua consideração do Brasil como uma sociedade onde o preconceito racial não fincou raízes profundas e onde não estaria estabelecida uma elite branca.

²⁵⁸ “1. Situations in which the colored person is a stranger in a white society, such as a Hindu in the United States or a Negro in many parts of Canada and in Argentina – we shall call this the stranger situation.

2. Situations of original white contact where the culture of the colored group is very simple, such as the conquistadors and Indians in the West Indies, and the Dutch and Hottentots in South Africa – the original-contact situation.

3. Situations of colored enslavement in which a small aristocracy of whites exploits large quantities of natural resources, mainly agricultural, with forced colored labor, raised or purchased like capital in a slave market, such as that in the pre-Civil War South and in Jamaica before 1834 – the slavery situation.

4. Situations in which a small minority of whites in a colored society is bent upon maintaining a ruling-class status, such as the British in the West Indies or the Dutch in the East Indies – the ruling-class situation.

5. Situations in which there are large proportions of both colored and white persons seeking to live in the same area, with whites insisting that the society is a ‘white man’s country’, as in the United States and South Africa – the bipartite situation.

6. Situations in which colored-and-white amalgamation is far advanced and in which a white ruling class is not established, as in Brazil – the amalgamative situation.

Para nossos fins, interessam as situações de escravidão, de classe dominante e a bipartida. A situação de escravidão é vista por Cox como a forma mais pura já estabelecida de relações raciais. “*Sem disfarce ela define os escravos, as pessoas de cor, como gado e as explora em produção virtualmente sob o mesmo princípio econômico empregado na exploração de bestas de carga.*”²⁵⁹ (COX, 1948. p. 357) Essa exposição denuncia o caráter intrinsecamente conflitivo de relações raciais para Oliver Cox. Esse tipo de situação impossibilita qualquer tipo de status social por parte do escravo, pois ele deriva totalmente do poder de seu mestre.

A situação de classe dominante merece atenção pois, como sinalizamos no início deste capítulo, Cox a vê como a situação do Caribe. Aqui, os brancos são uma presença distante e, decorrente disso, tarefas urgentes para a manutenção da estrutura de dominação devem ser passadas às pessoas de cor, fazendo-se necessária uma “premiação” por graus de brancura. Aqui a questão do status social – de uma sociedade de classes – não é impossibilitado, mas articula-se à gradação de brancura num contínuo de cor, onde quanto mais branca mais alta a posição.

A situação bipartida é aquela dos Estados Unidos. Diferentemente da anterior, qualquer forma de melhorar a aceitação das pessoas de cor por clareza de pele nesta situação ameaça solapar a dominação branca da estrutura de competição entre os grupos. Cox dá particular consideração à demografia na criação de sua tipologia de relações raciais. Embora não declare, este fator parece ser de importância uma vez que, dimensões institucionais à parte, é a variação entre as proporções dos contingentes

7. *Situations in which a minority of whites has been subdued by a dominantly colored population, as that which occurred in Haiti during the turn of the eighteenth century, or the expulsion of whites from Japan in 1638 – the nationalistic situation.*”

²⁵⁹ “*The slavery situation is probably the purest form of established race relations. Without disguise it defines the slaves, the colored people, as chattel, and exploits them in production virtually on the same economic principle as that employed in the exploitation of beasts of burden.*”

negro e branco que orienta a essência das situações. No caso da situação bipartida, os brancos e os negros têm posições bem marcadas e proporções elevadas do total da população, “os brancos estão em número suficiente para preencher todas as ocupações preferenciais.”²⁶⁰ (COX, 1948. p. 363) Não há, portanto, uma classe dominante branca mas uma população branca.

Nesta situação de relações raciais, a endogamia joga um papel mais fundamental que na situação de classe dominante caribenha. Nas Índias Ocidentais era possível encontrar mulheres de cor nas classes altas, casadas com homens brancos, e que usufruíam dos privilégios de suas posições, mas na situação bipartida “os brancos geralmente definem todas as mulheres de cor como ‘pretinhas’ [**Negresses**] ou ‘neguinhas’ [**nigger women**].”²⁶¹ (COX, 1948. p. 363) A hipergamia não pode ser tolerada neste tipo de situação, e por isso tamanha ênfase dada à sexualidade. A “igualdade social” é um “tabu, leis raciais são sempre parciais, e o mérito cultural entre pessoas de cor é dado o mínimo de reconhecimento.”²⁶² (COX, 1948. p. 364)

Como foi dito mais acima, a endogamia era, junto com a ausência de oportunidade de ascensão para os membros dos grupos mais baixos, uma das pedras de toque da conceptualização de casta aplicada ao Sul dos Estados Unidos. Cox enfatiza que “uma definição de **uma casta** não descreve o **sistema de castas**.”²⁶³ (COX, 1948. p. 494) A hipergamia era um fato na Índia, e

²⁶⁰ “Where whites are in numbers large enough to fill all preferred occupations or where there is possible competition with a large colored population along the whole cultural hierarchy, definite racial attitudes are developed.”

²⁶¹ “In the ruling-class situation there are colored ‘ladies’ in the upper social classes; but in this, the bipartite situation, the whites ordinarily define all colored females as ‘Negresses’ or ‘nigger women’.”

²⁶² “Here the term ‘social equality’ is taboo, racial laws are always partial, and cultural merit among people of color is given minimal recognition.”

²⁶³ “It should be emphasized that a definition of a caste does not describe the caste system.”

homens de castas altas na Índia sempre puderam se casar com mulheres de castas mais baixas sem perturbar o sistema de castas, um procedimento que não poderia ser sancionado no Sul. Então, também a endogamia pode ser um isolador de classes sociais, castas, tribos, seitas, millets ou quaisquer outros grupos sociais que acreditam ter algo a proteger; assim, o teste final da casta não é a endogamia, mas os valores sociais que a endogamia assegura.²⁶⁴ (COX, 1948. p. 494)

Diferentes dinâmicas sociais operam no sistema de castas e no ajustamento racial, e pensar uma através da outra é estéril uma vez que se deixa de lado a essência de cada sistema. Para Cox, ainda que pudesse haver proibições de casamento ou impedimentos de ascensão, esses fatores não cobrem a essência dos processos, apenas os “engarrafam”. Tanto isso é verdade que Cox destaca a tendência à heterogeneidade por parte dos proponentes da Escola de Castas, pois nem todos apreenderam o que julgavam ser a essência do sistema – e também das formas de ajustamento racial no Sul – sob os mesmos critérios.

Por exemplo, de acordo com John Dollard, a essência da casta é “uma barreira para descendência legítima”; para Lloyd Warner, é a endogamia; para Guy B. Johnson, é a conquista da “acomodação”; para Robert E. Park, “etiqueta é a verdadeira essência da casta”; e para alguns, como Buell G. Gallagher, o critério da analogia nem sequer é mencionado, o pressuposto sendo evidentemente que a identidade do fenômeno deveria ser dada como certa.²⁶⁵ (COX, 1948. p. 497)

²⁶⁴ “We have shown elsewhere that upper-caste men in India have always been able to marry women of lower castes without disturbing the caste system, a procedure which could not be sanctioned in the South. Then, too, endogamy may be an isolator of social classes, castes, tribes, sects, millets, or any other social groups which think they have something to protect ; hence, the final test of caste is not endogamy but the social values which endogamy secures.”

²⁶⁵ “For example, according to John Dollard, the essence of caste is “a barrier to legitimate descent”; to W. Lloyd Warner, it is endogamy; to Guy B. Johnson, it is the achievement of “accommodation”; to Robert E. Park, “etiquette is the very essence of caste”; and to some, like Buell G. Gallagher, the criterion of analogy is not mentioned at all, the assumption evidently being that the identity of the phenomena should be taken for granted.”

A exposição de Cox sobre o sistema de castas e sua diferença para às relações raciais parece ser convincente o suficiente para nos perguntarmos o porquê da Sociologia americana ter lançado tanto esforço sobre tais analogias a despeito de uma atenção teórica mais aprofundada sobre a natureza de seu objeto. Em outras palavras, por que tantos sociólogos falavam de casta mas nenhum indagou a viabilidade de sua utilização? Nesse ponto parece haver uma dimensão política importante a ser considerada. McKee, na obra que discutimos, argumenta que a Sociologia americana incorporou um projeto de manutenção da ordem racial, e que seus paradigmas interpretativos foram gerados com referência a esse horizonte. Cox parece ter, nos anos 40, capturado o caráter desse processo de modo análogo. *“Ao usar uma hipótese de castas, então, a Escola [de castas] busca explicar uma ‘sociedade normal’ no Sul. Em resumo, deu paz a uma sociedade híbrida que não assegurou harmonia para si própria; e enquanto isso for verdade, o trabalho é ficcional.”*²⁶⁶ (COX, 1948. p. 504)

A utilização de casta implica em levar a discussão para longe da política e em direção à cultura. As relações raciais passam a ser algo não-reformável por estarem distante do tipo de problemas que estão sujeitos à intervenção, e quando a hipótese de castas foi extrapolada para diferentes tipos de sociedade, a tensão política da teoria se intensifica e se escancara: *“se temos castas entre negros e negros no Haiti, entre pessoas de cor na Índia e entre brancos e brancos na Inglaterra, então há mais do que razão e justificação para se ter casta entre brancos e negros no Sul. A implicação da ‘naturalidade’ da casta fornece uma confortável suposição geral.”*²⁶⁷ (COX, 1948. p. 544)

²⁶⁶ *“By using the caste hypothesis, then, the school seeks to explain a “normal society” in the South. In short, it has made peace for the hybrid society that has not secured harmony for itself; and in so far as this is true, its work is fictitious.”*

²⁶⁷ *“If we have caste among blacks and blacks in Haiti, among peoples of color in India, and among whites and whites in England, then there may be all the more reason and justification for having caste between whites and blacks in the South. The implication of the ‘naturalness’ of caste provides a comforting blanket assumption.”*

Outra vertente no estudo de raça nos Estados Unidos a que Cox dirige uma crítica de natureza política está no livro do sueco Gunnar Myrdal, *An American Dilemma*. O monumental estudo publicado em 1944 e que envolveu a atividade de diversos acadêmicos se tornou um marco na produção sobre relações raciais na América. As fundações acreditavam que a neutralidade analítica sobre a questão seria garantida pela direção da pesquisa por um estrangeiro. Não obstante, para Cox a posição de Myrdal adequou-se aos projetos das elites brancas não só na utilização da categoria casta, mas também em sua abordagem que lhe colocou frente a dois problemas principais: “(a) o problema de evitar uma interpretação de classe política e (b) o problema de encontrar uma interpretação moral ou ética.” (COX, 1948. p. 509) Segundo Cox, Myrdal buscava detectar harmonia na vida americana, harmonia essa que encontrava na aceitação de símbolos nacionais generalizados pela população. “Provavelmente se Myrdal tivesse abordado o problema do ponto de vista dos interesses de grupo, ele poderia ter reconhecido a inconsistência irreconciliável mesmo ‘nesses ideais ... da igualdade fundamental de todos os homens, e de certos direitos inalienáveis de liberdade.’” (COX, 1948. p. 512) Essa harmonia configura o que Myrdal chama de *credo americano*.

O *credo americano*, para Myrdal, era confrontado pela realidade da opressão dos negros em um círculo vicioso no qual o preconceito dos brancos colocava os negros em determinada posição que, como consequência, era assumida por eles e justificava mais preconceito. O dilema americano assume então uma configuração moral, uma disputa ética que deve negociada nas almas dos brancos. Para Cox, essa abordagem apela para a boa consciência dos brancos esclarecidos. “Se o ‘problema racial’ nos Estados Unidos é preeminentemente uma questão moral, deve naturalmente ser resolvido por meios morais, e essa conclusão é precisamente a ilusão

social que a classe política dominante constantemente tenta produzir.”²⁶⁸
(COX, 1948. p. 538)

Caste, class and race parece ter selado o destino social de Cox. Não só as críticas à Sociologia americana como o tom muitas vezes pessoal com o qual as fazia tornaram o livro intragável para o establishment acadêmico. No capítulo seguinte discutiremos este ponto com mais atenção em um contraste com a trajetória inicial e resultado de C. L. R. James, em vistas a mostrar as diferentes dinâmicas de invisibilização ou promulgação de vozes negras oposicionais que operavam em dois contextos nacionais e intelectuais, e as estratégias de sobrevivência levadas adiante pelos autores em suas tentativas de afirmação ontológica do ser negro e negação da zona de não-ser.

²⁶⁸ “If the ‘race problem’ in the United States is pre-eminently a moral question, it must naturally be resolved by moral means, and this conclusion is precisely the social illusion which the ruling political class has constantly sought to produce.”

4. Sociologia e dupla consciência: a produção social da fuga da zona de não-ser

Neste capítulo realizamos um contraste entre as trajetórias iniciais de Oliver C. Cox e C. L. R. James. Com base na concepção desenvolvida no primeiro capítulo de prisma de formação caribenha enquanto uma consciência oposicional, em debate com tendências sociológicas voltadas ao estudo de trajetórias intelectuais, buscamos os nexos entre as experiências sociais dos autores, os tipos de intervenções propostas e os impactos sobre o futuro de suas trajetórias. Na primeira parte lançaremos uma nota breve sobre nossa abordagem, para em seguida dar atenção às diferenças e similaridades entre ambos.

4.1 Trajetórias através de um prisma

As exposições biográficas feitas nos dois capítulos anteriores expuseram o material que será utilizado para o contraste entre as trajetórias iniciais de James e Cox. É nossa preocupação aqui, porém, que a maneira de se realizar essa tarefa esteja atenta à questão racial como variável estruturante de um trabalho teórico descolonizado. Nesse sentido, menos que uma utilização formal de alguma vertente analítica, aplicada aos autores, é nosso objetivo aliar a ela a ideia de prisma, mais em termos de perguntas levantadas do que em termos de respostas oferecidas.

Pierre Bourdieu em um curso lecionado no Collège de France questiona a possibilidade de existência de um ato desinteressado (BOURDIEU, 1996b). O edifício teórico construído pelo autor, que por motivos de espaço não nos deteremos nesta dissertação, orbita uma constelação de problemáticas que envolvem as lógicas sociais que orientam as circulações individuais por espaços de poder. Entre esses espaços, é claro, os mundos intelectual, artístico e político ocupam um lugar privilegiado. A busca pela revelação dessas lógicas leva Bourdieu a responder negativamente a pergunta colocada em seu curso, ao menos no

que diz respeito à possibilidade de um desinteresse pleno: “*se o desinteresse é sociologicamente possível, isso só ocorre por meio do encontro entre **habitus** predispostos ao desinteresse e universos nos quais o desinteresse é recompensado.*” (BOURDIEU, 1996b. p. 153) Discutindo um objeto distinto, a saber, os movimentos sociais, Jane Mansbridge (2001) coloca-se outra pergunta: como podem ser capazes os seres humanos de sacrificar suas vidas pelo grupo? Ambos os autores têm respostas para si próprios e teriam para a pergunta do outro, mas nosso interesse neste capítulo não está nas respostas, mas nas perguntas que levaram as duas discussões a lugares diferentes.

É comum em trabalhos sobre relações raciais destacar o que Du Bois chama de dupla consciência, que marca a experiência afrodiáspórica.

É uma sensação estranha, essa dupla consciência, essa sensação de estar sempre a se olhar com os olhos de outros, de medir sua própria alma pela medida de um mundo que continua a mirá-lo com divertido desprezo e piedade. E sempre sentir sua duplicidade – americano, e Negro; duas almas, dois pensamentos, dois esforços irreconciliados; dois ideais que se combatem em um corpo escuro cuja força obstinada unicamente impede que se destroe. (DU BOIS, 1999. p. 54)

A percepção da duplicidade não escapou a muitos outros pensadores do Atlântico negro. Fanon também destaca que quem faz o homem negro é o homem branco, que “*o conhecimento do corpo é unicamente uma atividade de negação. É um conhecimento em terceira pessoa.*” (FANON, 2008. p. 104) A possibilidade de ser humano, ser um francês ou mesmo um americano, ser um sociólogo, é sempre solapada pela olhar fixador exterior.

– Chegue mais, quero lhe apresentar a meu colega negro... Aimé Césaire, homem negro, professor da Universidade... Marian Anderson, a maior cantora negra... Dr. Cobb, o descobridor dos glóbulos brancos, é um negro [...] A náusea. Quando me amam dizem que o fazem apesar de minha cor. Quando me detestam, acrescentam que não é pela minha cor... Aqui ou ali, sou prisioneiro do círculo infernal. (FANON, 2008. p. 109)

O destaque dado à dupla consciência carrega uma verdade profunda que não queremos negligenciar, até porque C. L. R. James é, para o *London Times*, o “Platão Negro”.

Quando falamos, então, em intelectuais afro-caribenhos – mas que vale para o espaço da diáspora como um todo – devemos ter em mente que as construções intelectuais desses autores foram feitas desde posições ambíguas, que ora estão dentro e ora estão fora dos processos tidos como “normais”²⁶⁹. As perguntas de Bourdieu e de Mansbridge apontam, cada uma em sua medida, para um dos polos da dupla consciência. A de Bourdieu aponta ao que faz um intelectual, em termos de estratégias adotadas pelos agentes em suas circulações pelo espaço social, a de Mansbridge ao que faz um sujeito subalterno que tem a psicologia construída pela opressão. Um engajamento que dê conta da multivocalidade e multilocalidade da experiência afro-diaspórica deve levar a sério raça não apenas como conceito analítico, mas como uma perspectiva epistemológica: é assim que pretendemos ler o prisma.

Gurminder Bhambra (2007) destaca que gênero, sexualidade e raça têm ganhado espaço na explicação sociológica, mas têm sido organizados dentro de ordens e categorias pré-existentes. “*Em outras palavras, enquanto pode ter havido reconhecimento das reivindicações de gênero, sexualidade ou raça no interior das abordagens sociológicas padrões, há também a tentativa de proteger as categorias centrais de análise de qualquer*

²⁶⁹ Gilroy (2012), como foi dito no primeiro capítulo, realiza essa discussão pensando o sujeito negro como alguém que se encontra dentro e fora da modernidade ao mesmo tempo.

*reconstrução que tal reconhecimento implicaria.*²⁷⁰ (BHAMBRA, 2007. p. 873)

A autora lê a história da Sociologia operando a partir duas categorias essenciais que ela distingue: sistema e a noção de (moderno) social. As críticas feministas à Sociologia puderam ser incorporadas na medida em que, do ponto de vista das pesquisas empíricas, poderia atentar-se à categoria gênero como uma clivagem do social (e portanto, “não-sistêmica”), e algo similar aconteceu com sexualidade.

Compreender o modo pelo qual a Sociologia foca o social, como distinto do sistema, e ao mesmo tempo cria uma estrutura na qual a relação com o ‘sistema’ se localiza, é de primordial importância. [...] é essa compreensão da Sociologia em termos de uma divisão sistema/social e sua relação consequente com a ideia de Teoria Geral que coloca os limites fundamentais dos projetos sociológicos. Assim, o fracasso do feminismo e da teoria queer – as ‘revoluções ausentes’ de gênero e sexualidade – em afetar a transformação das categorias disciplinares da Sociologia repousa em sua reprodução dos mesmos aspectos da Sociologia que constituem o problema em primeiro lugar.²⁷¹ (BHAMBRA, 2007. p. 876)

Nesses casos, o que se viu foi a incorporação de elementos não na dimensão sistêmica, o que não afetou as estruturas da explicação Sociológica.

Já o tema do pós-colonialismo, para Bhambra, aparece distante da incorporação de ambos o sistema e do social. A Sociologia, desse modo,

²⁷⁰ *“In other words, while there may be recognition of the claims of gender or sexuality or race within standard sociological approaches, there is also an attempt to protect core categories of analysis from any reconstruction that such recognition would entail.”*

²⁷¹ *“Understanding the way in which sociology focuses on the social, as distinct from the system, and at the same time creates the general framework within which its relation to the ‘system’ is located, is of primary importance. It is the argument of this article, that it is this understanding of sociology in terms of a system/social division and its consequent relation to the idea of general theory that poses fundamental limitations for sociological projects. Thus, the failure of feminism and queer theory – the ‘missing revolutions’ of gender and sexuality – to effect a transformation of the disciplinary categories of sociology rests on their reproduction of the very aspects of sociology that constitute the problem in the first place.”*

sempre esteve mais aberta a trabalhar com raça enquanto uma clivagem do social, mas não com um engajamento crítico com a história do colonialismo, que implicaria em última instância a demolição de seu edifício teórico e conceitual. Há uma acomodação das clivagens de gênero, sexualidade e raça à questão de *identidades*. “Ao localizar gênero, sexualidade e raça no domínio do ‘social’, eles se tornaram questão para se falar sobre, mas não foram permitidos em si a desafiar as estruturas de diálogo que facilitam o reconhecimento e geral compreensão conceituais no mundo.”²⁷² (BHAMBRA, 2007. p. 879) O que se precisa é encontrar um modo de aliar as implicações profundas que gênero, sexualidade e raça encerram, para a autora, de modo a reconstruir nossas teorias, uma tarefa que tema do pós-colonialismo é capaz de executar. Nossa abordagem aqui não se volta a essa tarefa, mas reconhece sua urgência, e é nesse sentido que o prisma aparece no estudo das trajetórias de Cox e James.

Esse aspecto sinaliza, nesta dissertação, que uma leitura formal das trajetórias, embora dotada de relevância sociológica, corre o risco de ser parcial, de *não capturar a estrutura de sentimento* mais geral – em termos de Gilroy – que as sustenta. No limite, construir o conhecimento a partir do lado de cima da linha do humano permite apenas ver aquela estrutura de sentimento como uma série de afinidades eletivas, ou seja, como convergências analógicas entre experiências pretensamente distintas em termos de contextos sócio-históricos, ou então enquadrar a questão racial através das lentes do ‘estigma’ (GOFFMAN, 2012), feridas interacionais.

Por um lado, tanto Cox como James estiveram sujeitos às lógicas de funcionamento dos campos nos quais ingressaram ou tentaram ingressar. James muda-se para a Inglaterra com o objetivo de ser escritor, e assim que chega vai morar em Bloomsbury. Cox, ciente do significado da carreira de Direito em Trinidad, ingressa na Northwestern University. Escrevem obras em diálogo com a tradição, a criticam, assumem posições específicas nos

²⁷² “By locating gender, sexuality, and race within the domain of the ‘social’, these have become issues to be talked about, but they have not themselves been allowed to challenge the structures of dialogue that facilitate recognition and generate conceptual understandings of the world.”

debates. Por outro lado, suas produções contêm uma afirmação estética e/ou política radical da existência do ser negro em um mundo que tenta constantemente negá-la, e os objetivos dos autores aqui não podem ser rastreados apenas às dinâmicas de funcionamento dos campos ou das redes intelectuais (COLLINS, 2000).

Isso explica a necessidade que Aldon Morris sentiu de deslocar a discussão sobre Escolas de pensamento estabelecidas por intelectuais negros para dar conta desses elementos negligenciados. Em seu livro que mencionamos em outro momento deste trabalho, *The Scholar Denied*, acerca da escola de Sociologia que W. E. B. Du Bois coordenou na Universidade de Atlanta, Morris se pergunta: “*pode uma escola existir ainda que suprimida por um século?*”²⁷³ (MORRIS, 2015. p. 168) Ou seja, como pode ser influente a produção de uma escola de autores negros se hoje ela aparenta ser desconhecida a muitos? Morris responde às questões através de um debate com tradições da Sociologia do conhecimento, e leva insights dessas tradições a regiões inexploradas, na tentativa de conciliar os recursos analíticos oferecidos com a particularidade da experiência negra e a trajetória ou redes de intelectuais subalternos. Centrais para Morris foram Bourdieu, com o conceito de capital, e Randal Collins e Robert Merton. Em diálogo com o primeiro, Morris argumenta que em se tratando de acadêmicos oprimidos e sem recursos, um outro tipo de capital entra em jogo, tão ou mais importante que os outros; o capital de libertação (*liberation capital*). “*Consiste em trabalhos de pesquisa e outras atividades acadêmicas voluntários ou simbolicamente pagos, providas por um grupo autoconsciente de profissionais e trabalhadores intelectuais amadores para uma escola subalterna de pensamento que visa a desafiar os fundamentos intelectuais da opressão.*”²⁷⁴ (MORRIS, 2015. p. 188) Com os últimos, Morris concorda que redes intelectuais são necessárias para a produção de uma obra original,

²⁷³ “*Can a school exist if suppressed for a century?*”

²⁷⁴ “*It consists of volunteer or nominally paid labors in research and other scholarly activities that are provided by a self-conscious group of professionals and amateur intellectual workers for a subaltern school of thought that seeks to challenge the intellectual foundations of oppression.*”

mas discorda da necessidade implícita aí de que são necessárias redes de elite. O projeto de Du Bois e da Escola de Atlanta, para o autor, é melhor caracterizado como uma rede intelectual insurgente (*insurgent intellectual network*). Elas são “construídas por intelectuais subalternos a que – por causa do império, raça, classe e/ou discriminação de gênero – foi negado o acesso a redes intelectuais de elite.”²⁷⁵ (MORRIS, 2015. p. 193)

O contraste entre as trajetórias que nos propusemos a realizar nesta pesquisa, então, pressupõe a construção ontológica do ser negro preconizada por Fanon e que discutimos no primeiro capítulo, assim como a produção intelectual desses autores como fugas epistemológicas, ao mesmo tempo em que não se mantém alheia às variáveis sociológicas mais gerais que ordenam os horizontes de possibilidade de produção, circulação e recepção de tais fugas. É nesse sentido que falamos de uma “produção social” da consciência oposicional descrita como prisma de formação caribenha, ou seja, nos interstícios entre o funcionamento da linha de cor global e as experiências sociais particulares de cada autor.

O desafio aos fundamentos intelectuais da opressão de que fala Morris implica no deslocamento de narrativas que discutimos em outras partes deste trabalho. De J. J. Thomas, passando por James e Cox, os intelectuais afro-caribenhos tiveram que trabalhar nas fendas dos discursos que tentavam construí-los como não-humanos e levar os argumentos a regiões que César nunca conheceu. James o fez com um tipo de marxismo e o humanismo britânico, Cox com a Sociologia. Cedric Robinson, que chama tais práticas de “literatura oposicional”, destaca o caráter subterrâneo que muitas vezes elas tiveram que assumir:

Como as representações diretas de oposição eram facilmente colocadas em quarentena pelas agências do conhecimento autorizado, uma estratégia subterrânea mais sutil evoluiu. C. L. R. James, por exemplo, em *Mariners, Renegades and Castaways* e em *Beyond a Boundary*, infiltrou-se nos códigos

²⁷⁵ “IINs are constructed by subaltern intellectuals who – because of empire, race, class and/or gender discrimination – are denied access to elite intellectual networks.”

narrativos dos discursos hegemônicos americanos e britânicos através de críticas ao *Moby-Dick* de Melville e ao jogo de críquete respectivamente. Um segundo intelecto negro radical que empregou essa abordagem (e com maior sucesso) foi Oliver Cox.²⁷⁶ (ROBINSON, 1990. pp. 8-9)

O movimento, então, de produção das obras envolve dois processos disputados e negociados na subjetividade dos autores, que devem afirmar-se como intelectuais e lidar com as exigências de seus estatutos ontológicos precários. “*Sociólogos negros foram caracterizados por um dualismo enraizado em suas identidades como ‘sociólogos-acadêmicos’ e ‘membros de uma categoria racial ou étnica’ que ‘engendra ambiguidades de status, conflitos de papéis, isolamento e contenção.’*”²⁷⁷ (MEIER, 1977. p. 259) É nessa direção que daremos atenção agora às trajetórias de Cox e James.

4.2 Dois modelos

Ao se contrastar as trajetórias iniciais de Oliver Cox e C. L. R. James, a primeira coisa que salta à vista são os pontos de chegada de cada um. James foi consagrado como um dos principais intelectuais do Atlântico Negro, e a quantidade de estudos sobre sua obra continua a crescer (HØGSBJERG, 2014). Oliver Cox pode ser considerado um sociólogo esquecido (HUNTER, 1983), viu seu livro *Caste, class and race* enterrado pela editora *Doubleday* menos de um ano após o lançamento, que deixou de imprimi-lo após esgotada a primeira impressão (SWEEZY, 1987), e produziu escritos tão impopulares nos “anos 1950 e 1960 que foi obrigado a pagar \$2000 e \$2500, respectivamente, para ter ***The Foundations of Capitalism*** e

²⁷⁶ “Because the direct representations of opposition were easily quarantined through the agencies of authorized knowledge, a more subtle subterranean strategy evolved. C. L. R. James, for example, in ***Mariners, Renegades and Castaways*** and ***Beyond the Boundary***, infiltrated the narrative codes of American and British hegemonic discourse through critiques of Melville’s *Moby-Dick* and the game of cricket, respectively. A second black radical intellect who employed this approach (and with greater success) was Oliver Cox.”

²⁷⁷ “As coeditor James Blackwell observes, black sociologists have been characterized by a dualism rooted in their identity as both ‘sociologist-scholars’ and ‘members of a racial or ethnic category’ that ‘engenders status ambiguities, role conflicts, isolation, and contention.’”

Capitalism and American Leadership publicados.”²⁷⁸ (HIER, 2001. p. 72)

Pode-se objetar que os escritos de Cox não merecessem tal crédito, que menos as condições sociais de recepção e validação do que o conteúdo de sua obra foi determinante para seu esquecimento. Sobre esse aspecto, convém fazer duas observações. A primeira é que quando foi publicado *Caste, class and race*, em 1948, as avaliações não foram todas negativas. É evidente que autores como Allison Davis ou Everett Hughes, mais envolvidos nas disputas em relações étnico-raciais, responderam negativamente²⁷⁹. Outros autores, embora incomodados com a linha marxista, apostavam que o livro “seria bem recebido por acadêmicos e cientistas sociais, especialmente depois que absorverem o choque do livro que tenta transcender o óbvio e penetrar radicalmente na natureza das dinâmicas sociais.”²⁸⁰ (HILL, 1948. p. 169) Ou que estavam diante de uma obra que traria “soluções” ao tema das relações raciais: “Quando o leitor virar a última página deste livro provocador, ele estará certo que o autor não apenas examinou criticamente algumas dessas pedras-de-toque, mas contribuiu para possíveis soluções no campo das relações raciais.”²⁸¹ (1948, BLIZZARD JR. p. 357)

A segunda observação corresponde à recepção da obra em outros

²⁷⁸ “But so unpopular were Cox’s writings in the 1950s and 1960s that he was forced to pay \$2,000 and \$2,500, respectively, to have **The Foundations of Capitalism** and **Capitalism and American Leadership** published.”

²⁷⁹ Everett Hughes chama o livro de Cox de “desapontador” por seus ataques pessoais: “For it is disappointing to find that an author of these qualities has obscured, where he claims to clarify, by the use of the utmost sophistry; that he turns his whole work, by a colossal verbal twist, into an argumentum **ad homines**; that he aggravates all of this by freely using without credit such of his opponents’ ideas as he approves of, while he names them only for purposes of attack.” (HUGHES, 1948. p. 66) Allison Davis é muito mais agressivo na escolha de palavras e chama o livro de “Alice no País das Maravilhas da Sociologia”, “We are all familiar with the cynical Frenchman’s remark that the usual function of words is to conceal thought. Dr. Oliver Cromwell Cox’s recent book, **Caste, Class, and Race** must be regarded by all honest students of human behavior as an extraordinary exercise in the false art of treating words not as the symbols of behavioral realities, but as a means of denying reality; that is, of creating an obscurantist world in which the test of truth is no longer observation and scientific inference, but dexterity in juggling the counters, the symbols themselves.” (DAVIS, 1948. p. 161)

²⁸⁰ “It will be well received by scholars and social scientists, especially after they will have absorbed the shock of the book which attempts to transcend the obvious and penetrate radically into the nature of social dynamics.”

²⁸¹ “When the reader has turned the last page of this provocative book he is sure that the author has not only critically examined some of these racial shibboleths but also contributed to possible solutions in the field of race relations.”

tempos e espaços. Não obstante o livro ter sido silenciado por décadas na América, encontrou um importante simpatizante do outro lado do Atlântico. Hoje tido como uma das principais referências sobre o sistema de castas, Louis Dumont avaliou positivamente *Caste, class and race* em *Homo Hierarchicus*, publicado quase vinte anos depois. Cox é referenciado poucos momentos em Dumont, mas quando no *Apêndice A* o autor volta-se a crítica ao uso de casta em relações raciais, apoia-se primordialmente sobre os textos de Cox:

A crítica à “Escola de castas de relações raciais” foi notavelmente levada adiante por Oliver C. Cox. Das mesmas fontes que Warner, Cox, com um insight admirável, pintou um quadro do sistema de castas infinitamente mais verdadeiro do que aquele com o que Warner se satisfazia. É verdade que não podemos sempre concordar com Cox, mas devemos lembrar que ele estava trabalhando com fontes de segunda ou mesmo terceira mão (por exemplo, de Bouglé).²⁸² (DUMONT, 1980. pp. 254-255)

Em uma nota, Dumont completa que Cox era o único opositor sistemático à vertente, e que sua perspectiva parece ter “*ganhado o dia*” (DUMONT, 1980. p. 421) É difícil saber o que Dumont quis dizer exatamente aqui, mas mencionamos em outra parte de nosso trabalho que os anos 60 foram o limite para os propósitos teóricos do uso de casta por uma impossibilidade de contexto (MCKEE, 1993), e se a perspectiva de Cox “ganhou o dia” nesse sentido, não parece, portanto, decorrência da força dos argumentos.

Em tempos mais recentes, outros autores começaram a expressar sua dívida e influência por Cox. A explanação do autor para a origem do racismo com a invasão e conquista da América em 1492 está em sintonia com algumas das principais teses hoje promulgadas pela crítica, em geral latino-

²⁸² “The criticism of the ‘Caste School of Race Relations’ has been remarkably carried out by Oliver C. Cox. From the same sources as Warner, Cox, with admirable insight, has evolved a picture of the caste system which is infinitely truer than that with which Warner was satisfied. It is true that one cannot everywhere agree with Cox, but we must remember that he was working at second and even third hand (for instance from Bouglé)”

americana, chamada de decolonial, que tangenciamos brevemente no início do primeiro capítulo. Entre as teses está o reconhecimento, por parte de Cox, da reconfiguração do eixo no olhar ocidental do Mediterrâneo para o Atlântico, um dos argumentos desenvolvidos por Mignolo (2007; 2011). Outro autor decolonial, Ramón Grosfoguel, destaca a herança:

Contrário a algumas teorizações que pretendem colocar Wallerstein como a origem da teoria do sistema-mundo, ou Quijano como a origem da ideia de que o racismo é um fenômeno produzido pelo mundo moderno a partir da expansão colonial europeia de 1492, essas teorizações já se encontram no intelectual afro-trinitino Oliver C. Cox desde os anos 40 e 50 do século passado.²⁸³ (GROSFOGUEL, 2016. p. 156)

Sobre Immanuel Wallerstein, que Grosfoguel menciona na fala acima, esse autor escreveu um texto em uma coletânea de 2000 na qual reconhece sua dívida, que *“Oliver C. Cox expôs nos anos 50 e 60 virtualmente todas as ideias básicas da análise do sistema-mundo. Ele é um pai fundador, ainda que um dificilmente reconhecido como tal, e é amplamente negligenciado, mesmo hoje.”*²⁸⁴ (WALLERSTEIN, 2000, p. 174)

Por fim, a Associação Americana de Sociologia modificou o título do prêmio que dá a trabalhos em relações raciais em 2006 para Cox-Johnson-Frazier Award, em homenagem a Cox, o primeiro a recebê-lo²⁸⁵. É difícil, portanto, afirmar que o silenciamento lançado sobre Cox corresponda a irrelevância profissional. Existem fatores específicos que concernem um

²⁸³ *“Contrario a algunas teorizaciones que pretenden poner a Wallerstein como el origen de la teoría del sistema-mundo, o a Quijano como el origen de la idea de que el racismo es un fenómeno producido por el mundo moderno a partir de la expansión colonial europea de 1492, estas teorizaciones ya se encuentran en el intelectual afro-trinitario Oliver C. Cox desde los años 40 y 50 del siglo pasado.”*

²⁸⁴ *“Oliver C. Cox expounded in the 1950s and 1960s virtually all of the basic ideas of world-system analysis. He is a founding father, albeit one who is hardly recognized as such and is widely neglected, even today.”*

²⁸⁵ O título antes era DuBois-Johnson-Frazier Award. Para informações sobre o prêmio consultar o site da instituição: <http://www.asanet.org/news-events/member-awards/cox-johnson-frazier-asa-award>.

sistema de legitimações e o lugar reservado para as vozes dissidentes negras na academia americana.

Stuart Hall, sobre sua irmã que teve um colapso mental quando seu relacionamento com um estudante de medicina de Barbados, mais escuro que ela, foi proibido por seus pais, comenta em uma entrevista que desde então, nunca mais pôde “*entender por que as pessoas achavam que essas questões estruturais não estavam ligadas ao psíquico – com emoções, identificações e sentimentos, pois para [ele], essas estruturas são coisas que a gente vive.*” (HALL, 2009b. p. 390) A formação caribenha e os graus diferentes de sucesso adquiridos por Cox e James sob a égide do colonialismo moldaram desde o princípio a percepção dos horizontes de possibilidades de cada autor. James deixa Trinidad com 31 anos, tendo estudado e lecionado no melhor colégio da ilha, jogado críquete e fundado revistas literárias posteriormente importantes para a história cultural do Caribe. Randal Collins chama atenção que o acesso a redes intelectuais de elite, e principalmente as interações face-a-face que elas possibilitam, carregam os sujeitos de “energia emocional”, que funcionam como uma “bateria” para processos de criatividade intelectual.

Os encontros têm um rescaldo emocional; é por essa rota que pessoas podem perseguir suas vidas interiores e suas trajetórias individuais, e ainda serem moldadas pelos nodos da interação social. A energia emocional se esgota após um período de tempo, para renová-la, os indivíduos são levados de volta à participação ritual para se recarregarem.²⁸⁶ (COLLINS, 2000. p. 23)

É por isso que James conseguia, na Inglaterra, não ressentir-se de maneira profunda com experiências de discriminação, ou mesmo afirmar que

²⁸⁶ “*Encounters have an emotional aftermath; it is by this route that persons can pursue their interior lives and their individual trajectories, and yet be shaped by the nodes of social interaction. EE ebbs away after a period of time; to renew it, individuals are drawn back into ritual participation to recharge themselves.*”

pertencia a Bloomsbury, e em menos de cinco anos no país escrever uma história compreensiva da internacional comunista.

Cox frustra-se sobremaneira com sua formação e se ressentido do lugar que ela a reservou após conseguir aprimorá-la em Chicago. Mas há fatores determinantes aqui. Em uma conferência de 1971, C. L. R. James discute *Caste, class and race* e destaca o que considera a principal diferença entre si e Cox:

O livro [*World Revolution 1917-1936: The Rise and Fall of the Communist International*] foi escrito em 1937. Este [*Caste, Class & Race*] foi escrito em 1947, mas em 1937 eu já tinha ido muito além de onde Cox estava. E isso não porque eu sou inteligente, mas porque eu estava trabalhando na Europa. Eu não poderia ter escrito esse livro sem a acumulação imensa de material e ideias que os trotskistas coletaram. Cox estava trabalhando praticamente sozinho nos Estados Unidos. Eu não sei se ele foi alguma vez membro do Partido Comunista, mas ele decidiu que o método deles não era o dele, e estava trabalhando independentemente sobre isso. Estou tentando fazer vocês entenderem que o livro é resultado de uma força socialista. Eu não poderia ter escrito este livro sozinho.²⁸⁷ (JAMES, 2016. Online)

Ao que tudo indica, Cox não foi membro do Partido. Seja como for, James está correto em enfatizar as redes a que teve acesso na Inglaterra. Do ponto de vista político, Cox saiu cedo demais de Trinidad para acompanhar a greve dos trabalhadores das docas de 1919 – que afetou James principalmente em sua veia anticolonial – e, uma vez nos Estados Unidos, cortou qualquer janela ao que Kent Worcester (1996) chamou de hábitos plebeus (MCAULEY, 2004), como o críquete ou o calypso. James, ao contrário, na Inglaterra

²⁸⁷ “Now here is C.L.R. James’ *World Revolution 1917-1936: The Rise and Fall of the Communist International*. This is a Kraus reprint, 1970.11 The book was written in 1937. This [*Caste, Class & Race*] was written in 1947, but in 1937 I had already gone way beyond where Cox is. And that is not because I was smart; it was because I was working in Europe. I could not have written this book without the immense accumulation of material and ideas which Trotskyists [had gathered]. [Cox] was working practically alone in the United States. I don’t know if he ever was a member of the Communist Party, but he had decided that their method was not his, and he was independently working at it. I’m trying to get you to understand that the book is the product of a socialist strain. I could not have written this book alone.”

aguçou uma consciência política em contato com as movimentações proletárias de Nelson, que ao mesmo tempo, como ressalta, deu-lhe acesso a uma ampla literatura radical.

Allison Davis, em sua resenha crítica ao livro de Cox, não deixa de mencionar o fato curioso de Cox não citar *O Capital* de Marx em *Caste, class and race*, mas apenas *Contribuição à crítica da Economia Política* e *O Manifesto Comunista*. “(De fato, Dr. Cox demonstra apenas um conhecimento superficial de Marx, deixa a entender que descobriu as ideias de Marx independentemente, não inclui **Das Kapital** em sua bibliografia e lista apenas traduções inglesas de Marx.)”²⁸⁸ (DAVIS, 1948. p. 161) Ainda que James se dedique a uma leitura sistemática de *O Capital* apenas quando se muda aos Estados Unidos²⁸⁹, na Inglaterra participava de grupos de estudos – como aquele na casa do pesquisador de câncer em Hampstead Garden – de autores radicais e tinha contatos pessoais diretos com membros do Comintern, como seu amigo George Padmore. Desse modo, as atividades no ILP e em grupos como o IAFA permitiram que, no caso de James, a formação política acompanhasse a formação intelectual. No caso Cox, elas foram separadas.

A solidão de Cox é um fator que também deve ser considerado porque penetra sua vida profissional e pessoal²⁹⁰. Os relatos sobre esta são escassos, mas ao que tudo indica não só trabalhou em isolamento como viveu em isolamento, nunca se casou e viveu 21 anos em um apartamento de dois cômodos no dormitório estudantil da Universidade de Lincoln – onde lecionou após deixar Tuskegee em 1949 (MCAULEY, 2004. p. 61). Barbara

²⁸⁸ “Dr. Cox believes that “parts of this study seem Marxian,” but his masters are far less empirical than was Marx in **Das Kapital**. (Indeed, Dr. Cox shows only a superficial knowledge of Marx, implies that he discovered Marx’s ideas independently, does not include **Das Kapital** in his bibliography, and lists there only English translations of Marx.)”

²⁸⁹ James sumariza esse ponto em uma carta de 1939 a sua futura segunda esposa, a atriz Constance Webb: “And now for **Das Kapital**. My dear Young woman, I have some News for you. One C. L. R. James, reported Marxist having thought over his past life and future prospects, decided that what he needed was a severe and laborious study of? Guess! The Bible? Wrong. Ferdinand the Bull? Wrong again. Not **Das Kapital**? Right. I shall do these three volumes and nothing will stop me but a revolution.” (JAMES apud BOGUES, 1997. p. 53)

²⁹⁰ A deficiência de Cox pode ter tido um papel em seu isolamento de fato e emocional, mas é difícil precisar até que ponto.

Celarent coloca como hipótese que esse aspecto motiva, de alguma forma, a crítica que Cox fez à Escola de Castas. “É possível se perguntar, de fato, se Cox se sentiu tão isolado ao ponto de pensar que não teria nada a perder. Talvez ele já estivesse no caminho do ressentimento que produziu sua denúncia vitriólica nos anos 60 do mais famoso sociólogo negro de sua era [Frazier].”²⁹¹ (CELARENT, 2011. p. 1667) Já James não poderia ser mais o oposto. Informações sobre sua vida pessoal são abundantes e polêmicas. Casou-se três vezes e exercia uma sexualidade que contrastava com sua educação puritana. Na Inglaterra, podia ser descrito como um *bon vivant*²⁹², nos Estados Unidos teve relações sexuais com “inúmeras” mulheres da tendência política dissidente que estabeleceu com Grace Lee Boggs e Raya Dunayevskaya, esta com quem também se relacionou²⁹³ (JOHNSON, 2011. p. 195).

Em termos de ingresso dessas duas vozes intelectuais afro-caribenhas na vida intelectual do século XX, então, parece ter sido determinante o acesso a movimentos políticos uma vez que eles implicavam uma formação radical mais orgânica. Cox nunca foi um dissidente, e como dissemos alhures, seu radicalismo intelectual ia de encontro ao seu conservadorismo político. Soma-se a isso o horizonte de possibilidade que as diferentes gramáticas de racialização propiciaram nos dois contextos, Inglaterra e Estados Unidos. O racismo não impedia que a população de Nelson, Lancashire, pudesse ser curiosa com a presença de negros como James e Learie Constantine, e estava disposta a ouvi-los palestrar e participar politicamente, o que não era tão diferente em Londres. Nos Estados Unidos, a linha de cor, como dissemos, relegava um lugar muito particular para o sujeito rebelde negro.

²⁹¹ “One wonders, indeed, if Cox felt so isolated that he thought he had nothing to lose. Perhaps he was already en route to the resentment that produced his vitriolic denunciation in the 1960s of the most famous black sociologist of his era.”

²⁹² “Immensely amiable, he [James] loved the flesh-pots of capitalism, fine cooking, fine clothes, fine furniture and beautiful women, without a trace of the guilty remorse to be expected from a seasoned warrior of the class war.” (WARBURG apud HØGSBJERG, 2014. p. 8)

²⁹³ Sobre a relação entre sexualidade, gênero e seu impacto sobre James ver: *Sex and the subversive alien: The moral life of C. L. R. James* (JOHNSON, 2011).

Em todo caso, ambos James e Cox sentiram a necessidade de levar adiante a questão racial como uma variável crítica para o deslocamento e renovação dos discursos políticos e intelectuais. Veja que o engajamento sobre o tema de raça e sua interface com o surgimento da modernidade é comum aos dois. Esse ponto merece uma consideração mais detida uma vez que nos parece que é na articulação entre a experiência do racismo e o marxismo que se pode compreender alguns dos rumos que as vidas dos autores tomam. James era declaradamente marxista, Cox negava a atribuição (MCAULEY, 2004). Há uma tendência, cujo principal expoente parece ser Cedric Robinson – a quem em diversos momentos recorreremos nesta dissertação –, que afirma a existência de um marxismo negro (2000), ou seja, que autores como James e Cox, sendo este um marxista, trouxeram algo ao marxismo que ele não poderia saber sozinho; a experiência do racismo e a herança dos horrores de séculos de opressão. Há outra, por exemplo em Anton Allahar, que prefere, na equação “marxismo + negro” enfatizar mais aquele que este, na medida em que o reconhecimento de “raça” como uma variável explanatória geral não desqualificaria o rótulo de marxista (ALLAHAR, 2014 p. 426). A questão aqui oscila, então, na consideração de se o deslocamento trazido por intelectuais negros mantém ou não intacto o bloco de conhecimento a que se refere. Nossa posição deve estar clara até agora, que os aportes de autores como James e Cox levaram os discursos a lugares muito diferentes de onde surgiram. Ademais, parece que a primazia analítica da origem, como o marxismo, sobre o deslocamento, raça, está mais preocupada em preservar os preceitos daquela do que considerar as críticas e contribuições deste. Esse aspecto fica claro ao final da exposição de Allahar: “*Graças à Oliver Cox e C. L .R. James, dois neomarxistas de boa-fé, que, trabalhando na tradição marxista, mantiveram as questões de classe e análise de classe o foco de atenção de nossos pensamentos e nossa práxis.*”²⁹⁴ (ALLAHAR, 2014. p. 441. grifo nosso)

A ênfase sobre a articulação entre marxismo e questão racial permite uma compreensão melhor sobre as dinâmicas que promoveram a

²⁹⁴ “Thanks to Oliver Cox and C.L.R. James, two bona fide neo-Marxists, who, working in the Marxist tradition, have kept the questions of class and class analysis on the front burner of our thoughts and our praxis.”

consagração de James e a marginalização de Cox nas fases iniciais de suas trajetórias. É necessário ressaltar que em nenhum momento apreendemos a vida dos autores como uma totalidade coerente e autossustentada, mas nos aproximamos da ideia de “trajetória”, como um destaque analítico que reside na “*série de **posições** sucessivamente ocupadas por um mesmo agente (ou mesmo um grupo), em um espaço ele próprio em devir e submetido a transformações incessantes.*” (BOURDIEU, 1996c. p. 81) Os autores, assim, circulavam por esses *espaços dinâmicos*. Em primeiro lugar, o debate de James estava no interior do marxismo, com as propostas políticas e as formas de compreensão. Mais ainda, no interior de um grupo particular, os trotskistas, que na Inglaterra eram minoritários e desorganizados, o que possibilitou a James tomar frente nos debates sem grandes oposições a si e à circulação de pautas heterodoxas. Quando parte aos Estados Unidos em 1938, o fez na condição de um dos principais nomes do movimento e responsável por desenvolver um programa revolucionário na temática racial a convite do próprio Trostsky (BOGUES, 1997. p. 51), com quem se sentiu confortável para romper politicamente alguns anos depois e traçar um caminho independente.

Cox, por sua vez, não estava engajado em movimentações políticas, e sua preocupação era o exercício acadêmico da Sociologia na América. Pela série de eventos que assinalamos no capítulo anterior, foi levado a uma literatura que estava distante dos projetos teóricos de Chicago, e a preocupações investigativas que eram muito mais propícias na Europa do que nos Estados Unidos. O marxismo aparece para o autor como uma ferramenta explicativa²⁹⁵, não como um comprometimento político no sentido de James. Essa fórmula pareceu perigosa para seus pares, e quando o autor a utiliza para atacar os preceitos que sustentavam as reflexões em relações raciais, acabou por pagar o preço. Nos primeiros anos da Guerra Fria, ser “comunista” afetava de maneira significativa os rumos das

²⁹⁵ “If, therefore, parts of this study seem Marxian, it is not because we have taken the ideas of this justly famous writer as gospel, but because we have not discovered any other that could explain the facts so consistently.” (COX, 1948. p. xi)

carreiras. As resenhas imediatas²⁹⁶ à publicação de *Caste, class and race* criticaram esse aspecto. Howard Becker se recusou a escrever a introdução do livro por suas “tendências comunistas”²⁹⁷, e os editores se recusavam a publicar os trabalhos de Cox pelos mesmos motivos²⁹⁸. Um deles, William Selgby, respondeu em uma carta: “*Caro professor Cox. É inútil, não consigo digerir a linha comunista.*”²⁹⁹ (SELGBY apud MARTIN, 1971. p. 22)

Entretanto, parece-nos que o comunismo de Cox está articulado a algo mais fundamental. A perspectiva de que o autor foi enterrado pelo seu alinhamento deve ser vista com algumas ressalvas. Outros autores contemporâneos a Cox, negros e brancos, também tinham tendências marxistas e não tiveram o mesmo destino. Para fins de comparação, E. Franklin Frazier, negro que passou por Chicago, também partilhava a influência da análise dialética marxista, de acordo com Anthony Cheeseboro. No entanto, Frazier optou por dissimular sua influência, mesmo quando fazia críticas que eram claramente marxistas – como em *Black Bourgeoisie*. “*A principal diferença na estatura acadêmica dessas duas importantes figuras pode ser atribuída a suas abordagens diferentes dos paradigmas aceitos por acadêmicos estabelecidos em seus campos. Cox desafiou diretamente esses paradigmas, enquanto a abordagem de Frazier era mais oblíqua.*”³⁰⁰ (CHEESEBORO, 1999. p. 150) A questão, então, parecia estar no lugar que se reservava a crítica por parte dos intelectuais negros.

²⁹⁶ Ver: (HILL, 1948; BLIZZARD JR, 1948; DAVIS, 1948; HUGHES, 1948)

²⁹⁷ Becker respondeu a Cox em uma carta: “*After much soul-searching and a very painstaking second perusal of your transcript, I am compelled to say that it will be absolutely impossible for me to write an introduction to your book which would not do more harm than good. Your Marxism is so undiluted, especially in the part on class and in the conclusion, that I should have to dissociate myself completely from these proportions.*” E completa: “*I don’t know who your Publisher is, but I should be greatly surprised – assuming that his office reader is prudent – if he accepted the book without modification.*” (BECKER apud HUNTER, 1987. p. xxxiii)

²⁹⁸ Para mais informações sobre a acusação de comunismo contra Cox, consultar a segunda parte da dissertação de Elmer Martin (1971).

²⁹⁹ “*Dear Professor Cox, It's no use, I can't stomach the communist line.*”

³⁰⁰ “*The major difference in the scholarly stature of these two important figures can be attributed to their divergent approaches to the paradigms accepted by established scholars in their field. Cox directly challenged these paradigms, while Frazier's approach was more oblique.*”

Assim, não é uma questão exclusivamente racial, tampouco exclusivamente de filiação política, que explica a marginalização de Cox, mas sim uma articulação desses elementos, que dispôs Cox a tomar posição contra o lugar que lhe era designado. Sean Hier contrasta em um trabalho os resultados dos desenvolvimentos sobre o sistema-mundo de Wallerstein e Cox. Depois de um escrutínio crítico sobre as contribuições de ambos os autores, indica que o marxismo não foi sozinho a principal variável. Wallerstein bebeu da mesma água, e embora se possa objetar que o ambiente dos anos 60 e 70 dos Estados Unidos fosse mais aberto a ideias radicais, ainda sim recebeu um reconhecimento muito maior. Cox foi lido como um comunista, era negro e rebelou-se. “*A rigidez das barreiras raciais era equiparada à rigidez das barreiras intelectuais. Cox tentou quebrar ambas.*”³⁰¹ (HIER, 2001. p. 83)

Se Cox tivesse escrito suas críticas em outro momento, teria o mesmo destino? É difícil saber. As atividades socialistas entre negros americanos durante as décadas de 60 e 70 tampouco foram mil maravilhas, vide as experiências de movimentos como Os Panteras Negras ou de intelectuais como Angela Davis e a controvérsia sobre sua expulsão da Universidade da Califórnia em 1969-1970. Além disso, ativistas e intelectuais negros posteriores não perdoaram a solução assimilacionista promulgada por Cox desde os anos 40, o que complicou sua situação. Como diz Barbara Celarent, Cox foi então “*pego pela letargia reputacional: muito fora de moda para ser ativamente debatido, muito ultrapassado para ser retrospectivamente imortalizado.*”³⁰² (CELARENT, 2011. p. 1664)

C. L. R. James residiu nos Estados Unidos até 1953, quando foi deportado. Sua vida permaneceu diaspórica: residiu no Caribe, Inglaterra, Estados Unidos novamente, Gana. Falece em 1989 em Londres como uma

³⁰¹ “*The rigidity of race barriers was matched by the rigidity of intellectual barriers. Cox attempted to breach both.*”

³⁰² “*Like so many great writers before him, he was now caught in the reputational doldrums: too old-fashioned to be actively debated, too up-to-date to be retrospectively immortalized.*”

figura multifacetada³⁰³, a qual cada dia surgem novas publicações e celebrações. Cox leciona na Lincoln University até se aposentar em 1970. Cogita voltar a Trinidad, mas o que define como “problemas” – provavelmente sua deficiência – o fazem mudar de ideia. Acaba convidado a lecionar na Wayne University pelo chefe do departamento de Sociologia da instituição, que achava que Cox estivesse “muito solitário”³⁰⁴. Morre em 1974, provavelmente sem nenhuma pista dos caminhos que as leituras futuras de sua obra seguiriam.

Observar as trajetórias de Oliver C. Cox e C. L. R. James nos permitiu dar solidez empírica à interpretação de Hall sobre sua trajetória, da ideia de prisma. A proposta de que ele representa uma reação distintivamente caribenha aos processos de racialização é corroborada pelas semelhanças e diferenças nas trajetórias dos autores. Em ambos os casos, eles conseguiram levar adiante as críticas por estarem dentro e fora da modernidade, tanto em um sentido de inserção quanto – principalmente – de construção. C. L. R. James comenta esse fato em relação ao martiniquenho Aimé Césaire.

Eu conversei com Césaire em Cuba outro dia. Gostei do trabalho dele. Ele sabia que eu tinha escrito sobre, e disse que gostava do meu. E eu perguntei a ele: “Onde, quando você começou?” Ele me disse que na Escola Victor Schoelcher, na Martinica. Uma escola muito boa no Caribe. Eu fui educado no Queen’s Royal College, uma escola muito boa. Oito ou nove professores, todos homens de Oxford e Cambridge. Eles trouxeram alguma coisa, e eles nos ensinaram. Victor Schoelcher, Harrison College em Barbados, uma das famosas escolas clássicas no mundo, latim e grego. Mas havia muito poucos entre nós que pegamos. Educação que fomos pegando através das pessoas do continente que vinham de fora... Eu

³⁰³ “Given the pluri-consciousness of the Jamesian identity – a Negro yet British, a colonial native yet culturally a part of the public school code, attached to the cause of the proletariat yet a member of the middle class, a Marxian yet a Puritan, an intellectual who plays cricket, of African descent yet Western, a Trotskyist and Pan-Africanist, a Marxist yet a supporter of black studies, a West-Indian majority black yet an American minority black – it was evident that the Negro question, and the figure of Matthew Bondsman that lurked behind it, could not be solved by an either/or – that is, by either race or class, proletariat or bondsman labor, **damnes de la terre**, Pan-African nationalism or labor internationalism. The quest for a frame to contain them all came to constitute the Jamesian poiesis.” (WYNTER, 1992. p. 69)

³⁰⁴ “I think he was lonely and very glad that I had invited him...” (ROSE apud HUNTER, 1987. p. xxix)

perguntei para ele onde ele começou, ele disse: “Eu comecei na Escola Victor Schoelcher.” Eu disse: “o que você fazia lá?” Ele disse: “Latim e grego, e literatura francesa.” A essência da civilização ocidental é latim e grego, e francês. Você pega a transferência disso no mundo moderno. Eu disse: “E então onde você se aventurou a ir?” Ele disse: “Eu fui para a École Normale Supérieure”. Essa era uma escola famosa, a escola mais famosa da França. Notória principalmente por produzir grandes acadêmicos e comunistas. E eles produziram um em Césaire; ele se tornou membro do Partido Comunista. Eu disse: “o que você fazia na École Normale?” Ele disse: “Latim e grego, e literatura francesa.” Eu disse: “E então?” Ele disse: “Eu fui para a Sorbonne.” E eu disse: “O que você fazia na Sorbonne? Eu suponho que você fez a mesma coisa.” “Sim. Latim e grego, e literatura francesa.”

E ele [Césaire] disse: “Mas eu tenho outra coisa para te contar.” Ele disse: “Eu voltei para lecionar na escola Victor Schoelcher,” Mas, antes de ele voltar, ele escreveu a crítica mais devastadora da Civilização Ocidental feita no século XX. Isso é o “*Cahier*”. Em outras palavras, ele atacou. Ele poderia atacá-la como fez porque a conhecia de dentro pra fora. Ele a passou estudando do tempo que tinha seis ou sete anos até ser um homem de vinte e cinco. Eles a ensinaram para ele, e isso era característico de todo indiano ocidental, e em certo sentido, essa é a influência dos europeus sobre o indiano ocidental. Cox não tinha isso.³⁰⁵ (JAMES, 2016. Online)

O comentário de James deixa de lado que apesar dos eventos que

³⁰⁵ “I talked to Césaire in Cuba the other day. I liked his work. He knew that I had written about it, and he said he liked mine. And I asked him, ‘Where, when did you begin?’ He told me at the Victor Schoelcher School, in Martinique. Very fine school, in the Caribbean. I was educated at Queen’s Royal College, very fine school. Eight or nine masters, all men from Oxford and Cambridge. They brought something, and they taught us. Victor Schoelcher School. Harrison College in Barbados, one of the famous classical schools in the world, Latin and Greek. But there were very few of us who got it. Education that we were getting through the mainland people who came [from] abroad. ... I asked him where he began, he said ‘I began [at the] Victor Schoelcher School.’ I said, ‘What did you do there?’ He said, ‘Latin, and Greek, and French Literature’. The essence of Western civilization is Latin and Greek, and French. You get the transference of it into the modern world. I said, ‘And then where did you venture to go?’ He said, ‘I went to the École Normale Supérieure.’ This is a famous school, the most famous school in France. Chiefly notorious for producing great scholars and Communists. And they produced one in Césaire; he became a member of the Communist Party. I said, ‘What did you do at the École Normale?’ He said, ‘Latin, and Greek, and French literature.’ I said, ‘And then?’ He said, ‘I went to the Sorbonne.’ And I said, ‘What did you do at the Sorbonne? I suppose you did the same.’ ‘Yes. Latin, and Greek, and French literature.’

And he [Césaire] said, “But I have another thing to tell you.’ He said, ‘I went back to teach at the Victor Schoelcher School.’ But, before he went back, he wrote the most devastating critique of Western Civilization that has been done in the twentieth century. This is the ‘*Cahier*.’ In other words, he attacked it. He could attack it as he did because he understood it from the inside out. He had spent, from the time he was six or seven until he was a man of about twenty-five, studying it. They had taught it to him, and that was characteristic of every West Indian, and in a sense, that is European’s influence upon the West Indian. Cox didn’t have that.”

expulsaram Cox do universo de elite do Caribe e suas promessas, os esforços do autor na Universidade da Chicago o colocaram por dentro de um elemento principal da autoconsciência reflexiva da Civilização Ocidental, a Sociologia. Cox a conheceu também “dentro para fora”, e fez uma crítica devastadora que, é possível, só possa ter sido feita por ter vindo do Caribe. À diferença de James ou Césaire, ela passou despercebida, até mesmo para aquele.

Desse modo, não se tratou de afirmar neste trabalho que é propriamente o Caribe que gerou as consciências oposicionais de James e Cox, mas as condições de vida e certo sistema de disposições que o Caribe, negro e colonial, impôs. Em diferentes contextos os autores responderam de diferentes modos a sua influência, com resultados diferentes em ambos os casos, mas que se aventuraram em regiões que César nunca conheceu, e em consonância com as reflexões finais de Fanon em *Os Condenados da Terra*, tentaram pôr de pé um homem novo: *Para a Europa, para nós mesmos e pela humanidade, camaradas, é preciso renovar-nos, desenvolver um pensamento novo, tentar pôr de pé um homem novo.*” (FANON, 2005. p. 366)

Bibliografia

- ADI, H et SHERWOOD, M. *Pan-African History: Political figures from Africa and the diaspora since 1787*. London and New York: Routledge, 2003.
- AGOZINO, O. The revolutionary sociology of C. L. R. James. In: *Transition*, No 106, Side A. 2011.
- AMBRÓSIO, G et DIÉMÉ, K. Cheikh Anta Diop e a produção do conhecimento científico. In: *O pensamento africano no século XX*. São Paulo: Outras expressões, 2016.
- ARENDT, H. *Da revolução*. Brasília: Editora da UNB, 1988.
- ARON, R. *Main Currents in Sociological Thought*. New York: Doubleday, 1968.
- ASANTE & CHANAIWA. O pan-africanismo e a integração regional. In: *História Geral da África, v VIII: A África desde 1935*. Brasília: UNESCO, 2010.
- BALLESTRIN, L. América Latina e o giro decolonial. In: *Revista Brasileira de Ciência Política*, nº11. Brasília: maio - agosto de 2013, pp. 89-117.
- BARBOSA, M S. Pan-africanismo e relações internacionais: uma herança esquecida. In: *5º. Encontro Nacional da ABRI*, 2015.
- BARBOSA, M S et ROCHA, M C. África desde 1935. In: Síntese da coleção História geral da África: século XVI ao século XX. Brasília: Unesco, MEC, UFSCar, 2013.
- BECKER, H. The Chicago School, so-called. In: *Qualitative Sociology*, 22 (1), 1999.
- BENÍTEZ ROJO, A. La isla que se repite: para una reinterpretación de la cultura caribeña. In: *Cuadernos Hispanoamericanos*, 429, 1986.
- BHABHA, H. Da mímica e do homem. In: *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2013a.
- BHABHA, H. Como o novo entra no mundo. In: *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2013b.
- BHAMBRA, G. Sociology and Postcolonialism: Another 'Missing' Revolution?. In: *Sociology*. Volume 41 (5), 2007.
- BLIZZARD JR, S W. Caste, Class, and Race: A Study in Social Dynamics. In: *American Sociological Review*, Vol. 13, No. 3. 1948.
- BOGUES, A. *Caliban's freedom: the early political thought of C. L. R. James*. London - Chicago: Pluto Press, 1997.

BORDA, E W B. *Stuart Hall: uma visão através do prisma de formação caribenha*. Curitiba: Prismas, 2017.

BOURDIEU, P. *La distinction: critique sociale du jugement*. Paris: Les éditions de Minuit, 1979.

_____. The Corporatism of the Universal: The Role of Intellectuals in the Modern World. In: *Telos*, September, 1989.

_____. Il faut que l'intellectuel donne la parole à ceux qui ne l'ont pas !. In: *L'événement du jeudi*, 10–16 septembre, 1992. Disponível em: <http://homme-moderne.org/societe/socio/bourdieu/entrevue/edj9209.html>

_____. Sartre: l'invention de l'intellectuel total. In: *Agone*, No 26/27, 2002.

_____. Por uma ciência das obras. In: *Razões práticas*. Campinas: Papirus, 1996a.

_____. É possível um ato desinteressado? In: *Razões práticas*. Campinas: Papirus, 1996b.

_____. A ilusão biográfica. In: *Razões práticas*. Campinas: Papirus, 1996c.

BOWSER, B P. The Contribution of Blacks to Sociological Knowledge: A Problem of Theory and Role to 1950. In: *Phylon*, Vol. 42 , No. 2, 1981.

BROTZ, H. *Negro social and political thought*. New York: Basic Books, 1966.

BUCK-MORSS, S. *Hegel, Haiti, and Universal History*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2009.

BUHLE, P. *The artist as revolutionary*. New York: Verso, 1988.

BURGESS, E et PARK, R. *Introduction to the science of Sociology*. Chicago: The University of Chicago Press, 1921.

BUTTS JR, M. Oliver C. Cox on Caste, class and race: Theoretical and Policy Implications for a Color Blind Society. In: *1st Annual Conference-Workshop of the Social Theory Forum*. Boston, 2004.

CANCLINI, N G. *Culturas híbridas*. São Paulo: Edusp, 2013.

CELARENT, B. Caste, class, and race by Oliver Cromwell Cox. In: *American Journal of Sociology*. 115(5): 1664–1669. 2010.

CHEESEBORO, A. Conflict and continuity: E. Franklin Frazier, Oliver C. Cox and the Chicago School of Sociology. In: *Journal of the Illinois State Historical Society* 1998-, Vol. 92, No. 2, African Americans in Illinois. Summer, 1999.

COLLINS, R. *The sociology of philosophies: a global theory of intellectual change*. Cambridge and London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2000.

COULON, A. *A Escola de Chicago*. Campinas: Papirus, 1995.

COUNCIL, Nelson Town. *History*. 2017. Disponível em: <http://www.nelsontowncouncil.gov.uk/about-the-council/history-of-nelson/>

COX, O C. *Caste, class and race: a study in social dynamics*. New York: Doubleday and company, 1948.

CUDJOE, S. The audacity of it all: C. L. R. James's Trinidadian background. In: *C. L. R. James's Caribbean*. Durhan: Duke University Press, 1992.

_____. C. L. R. James y la tradición intelectual de Trinidad y Tobago, o no se estudia Shakespeare debajo de un árbol de mango. In: *New Left Review*, 25, 2004.

DAVIS, Allison et al. *Deep South : a social anthropological study of Caste and Class*. Chicago: University of Chicago Press, 1941.

DAVIS, A. Mystical Sociology. In: *The Journal of Negro Education*, Vol. 17, No. 2, Spring, 1948.

DAVIS K et MOORE W. Alguns princípios de estratificação. In: *Estrutura de classes e estratificação social*. Rio de Janeiro: Zahar, 1969.

DOUGLASS, F. *My bondage and my freedom*. New York and Auburn: Miller, Orton and Mulligan, 1855.

DU BOIS, W E B. *As almas da gente negra*. São Paulo: Lacerda, 1999.

DUDLEY, W. *O idealismo alemão*. Petrópolis: Vozes, 2013.

DUMONT, L. *Homo Hierarchicus: The Caste System and Its Implications*. Chicago: The University of Chicago Press, 1980.

DURÃO, G. *Negritude, construção e contestação do pensamento político-intelectual de Léopold Sédar Senghor (1928-1961)*. In: *O pensamento africano no século XX*. São Paulo: Outras expressões, 2016.

EMMETT, R B. Frank H. Knight, Max Weber, Chicago Economics, and Institutionalism. In: *Max Weber Studies: Weber and Economics*: Beiheft 1, 2006.

- FANON, F. *Os condenados da Terra*. Juiz da Fora: Editora da UFJF, 2005.
- _____. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: Edufba, 2008.
- FAUSTINO, D. *Por que Fanon, por que agora?": Frantz Fanon e os fanonismos no Brasil*. Tese – UFSCar, São Carlos, 2015.
- FISCHER, S. *Modernity disavowed: Haiti and the cultures of slavery in the age of revolution*. Durham: Duke University Press, 2004.
- GAZTAMBIDE, A. La invención del Caribe a partir de 1898: las definiciones del Caribe revisitadas. In: *Revista Mexicana del Caribe*, No 1, 1996.
- GIDDENS, A. *As consequências da modernidade*. São Paulo: Editora Unesp, 1991.
- GILROY, P. *O Atlântico Negro*. São Paulo: Editora 34, 2012.
- GOFFMAN, E. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: LTC, 2012.
- GORDON, J A. *Creolizing political theory: reading Rousseau through Fanon*. New York: Fordham University Press, 2014.
- GORDON, L. *An Introduction to Africana Philosophy*. Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, São Paulo: Cambridge University Press, 2008.
- _____. Black intellectual tradition. In: *Encyclopedia of American Studies*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2009.
- GROSGOUEL, R. Dilemas dos estudos étnicos norte-americanos: multiculturalismo identitário, colonização disciplinar e epistemologias descoloniais. In: *Ciência e Cultura*. vol. 59 no.2 São Paulo, Apr./June, 2007
- _____. Caos sistêmico, crise civilizatória y proyectos descoloniales: pensar más allá del proceso civilizatorio de la modernidad/colonialidade. In: *Tabula Rasa*. Bogotá - Colombia, No.25: 153-174, julio-diciembre, 2016.
- GROSSMAN, J R. *Land of Hope: Chicago, Black Southerners, and the Great Migration*. Chicago: University of Chicago Press, 1989.
- HABERMAS, J. *Direito e democracia: entre a facticidade e validade*, volume II. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.
- HALL, 1980. Race, articulation and societies structured in dominance. In: *Sociological theories: race and colonialism*. Paris: UNESCO. 1980.

_____. C. L. R. James: a portrait. In: *C. L. R. James's Caribbean*. Durham: Duke University Press, 1992.

_____. *The after-life of Frantz Fanon: Why Fanon? Why now? Why Black skin, white masks?* In: *The fact of blackness: Frantz Fanon and visual representation*. Seattle: Bay Press, 1996.

_____. Epilogue: through the prism of an intellectual life. In: *Culture, politics, race and diaspora*. Kingston: Ian Randle Publishers, 2007.

_____. Antiguas y nuevas identidades y etnicidades. In: *Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Popayán: Enviñón editores, 2010.

_____. Pensando a diáspora: reflexões sobre a terra no exterior. In: *Da Diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009b.

_____. A formação de um intelectual diaspórico: uma entrevista com Stuart Hall, de Kuan Hsing Chen. In: *Da Diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009b.

HARRIS, J E. Introduction. In: *Global Dimensions of African Diaspora*. Washington DC: Howard University Press, 1993.

HEGEL, G W F. *Fenomenología del espíritu*. México D. F.: Fondo de cultura económica, 1966.

HENRY, P. *Caliban's Reason: Introducing Afro-Caribbean Philosophy*. London and New York: Routledge, 2000.

_____. Caribbean Sociology, Africa, and the African Diaspora. In: *The African Diaspora and the Disciplines*. Bloomington: Indiana University Press, 2010.

HIER, S. The forgotten architect: Cox, Wallerstein and world-system theory. In: *Race class*, 42, 2001.

HILL, M. Caste, Class, and Race: A Study in Social Dynamics. In: *Social Forces*, Vol. 27, No. 2, dez. 1948.

HOBSBAWN, E. *Era das revoluções*. São Paulo: Paz e Terra, 2009.

HOETNIK, H. Race and color in the Caribbean. In: *Caribbean contours*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1985.

HØGSBJERG, C. *C. L. R. James in Imperial Britain*. Durham: Duke University Press, 2014.

HUGHES, E. P The Literature of Race and Culture. In: *Phylon*, Vol. 9, No. 1. Primeiro sem. 1948

HUNTER, H M. Oliver C. Cox: a biographical sketch of his life and work. In: *Phylon*, vol. 44, no. 4. pp. 249-261. 1983.

_____. The life and career of Oliver C. Cox. In: *Race, class and the world system*. New York: Monthly Review Press, 1987.

JAMES, C. L. R. Lecture on federation, (West Indies and British Guiana), 1958. Disponível em: <https://www.marxists.org/archive/james-clr/works/1958/06/federation.htm>

_____. Discovering Literature in Trinidad: the Nineteen-Thirties. In: *Spheres of existence*. Westport: Lawrence Hill & Co., 1980a.

_____. The making of the Caribbean people. In: *Spheres of existence*. Westport: Lawrence Hill & Co., 1980a.

JAMES, C. L. R. *Beyond a boundary*. New York: Pantheon, 1983.

_____. The making of a literary life. Interview with Paul Buhle. In: *C. L. R. James's Caribbean*. Durhan: Duke University Press, 1992.

_____. The men. In: *Letters from London*. Port of Spain: Prospect press, 2003a.

_____. The nucleus of a great civilization. In: *Letters from London*. Port of Spain: Prospect press, 2003b.

_____. The Bloomsbury atmosphere. In: *Letters from London*. Port of Spain: Prospect press, 2003c.

_____. Bloombury again. In: *Letters from London*. Port of Spain: Prospect press, 2003d.

_____. *Os jacobinos negros*. Campinas: Boitempo, 2010.

_____. *A history of Pan-African revolt*. Chicago: The Charles H Kerr Library, 2012.

_____. The class basis of the race question in the United States. In: *New Politics*. No 60, Vol XV-4, Winter 2016. Disponível em: <http://newpol.org/content/class-basis-race-question-united-states>

JOHNSON, Y. Oliver C. Cox and the Chicago School of Sociology: Its Influence on His Education, Marginalization, and Contemporary Effect. In: *Journal of Black Studies*, Vol. 35, No. 1, pp. 99-112. 2004.

JOHNSON, W C. Sex and the subversive alien: the moral life of C. L. R. James. In: *International Journal of Francophone Studies*. Vol 14, Nos 1&2, 2011.

KELLEY, R D G. "But a Local Phase of a World Problem": Black History's Global Vision, 1883-1950. In: *The Journal of American History*, Vol. 86, No. 3, *The Nation and Beyond: Transnational Perspectives on United States History: A Special Issue*. Dec., 1999.

KELLEY, R. Introduction. In: JAMES, C. L. R. *A history of pan-african revolt*. Chicago: The Charles H Kerr Library, 2012.

KEY, R C. Society and Sociology: The Dynamics of Black Sociological Negation. In: *Phylon*. Vol. 39, No. 1, primeiro sem. 1978.

KING, N. *C. L. R. James and creolization: circles of influence*. Jackson: University Press of Mississippi, 2001.

KLARKUND, S. The origins of racism: the critical theory of Oliver C. Cox. In: *Mid-American Review of Sociology*, v. XVIII, No 1 & 2, 1994.

KODJO, E. & CHANAIWA, D. Pan-africanismo e libertação. In: *História Geral da África, v VIII: A África desde 1935*. Brasília: UNESCO, 2010.

LAMMING, G. C. L. R. James: West Indian. George Lamming interviewed by Paul Buhle. In: *C. L. R. James's Caribbean*. Durhan: Duke University Press, 1992.

LANDER, E (org). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales: perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CICCUS, 2011.

LASLETT, B. Biography as Historical Sociology: The Case of William Fielding Ogburn. In: *Theory and Society*. Vol. 20, No. 4, ago. 1991.

LEMELLE, A. Oliver Cromwell Cox: toward a pan-africanist epistemology for community action. In: *Journal of Black Studies*, Vol 31, No 3, Special Issue: Africa: New Realities and Hopes, pp. 325-347. 2001.

MAERK, J. Cuatro pensadores anticoloniales del Caribe anglófono en el siglo XX: Garvey, James, Williams y Rodney. In: *Cuadernos americanos nueva época*. No 105, V 3, mayo-junio, 2004.

MALDONADO-TORRES, N. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: *El giro decolonial - Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores, 2007.

MANSBRIDGE, J. The making of oppositional consciousness. In: *Oppositional consciousness: the subjective roots of social protest*. Chicago: The University of Chicago Press, 2001.

MARTIN, E P. *The sociology of Oliver C. Cox: a systematic inquiry*. Dissertação – Atlanta University, 1971.

MARTIN, T. C. L. R. James and the race/class question. In: *Race*, XIV, 2, 1972.

_____. *The pan-african connection: from slavery to Garvey and beyond*. Dover: The Majority Press, 1983.

MATERA, M. *Black internationalism and African and Caribbean intellectuals in London, 1919-1950*. Tese – State University of New Jersey, 2008.

MCAULEY, C. *The mind of Oliver Cox*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2004.

MCKEE, J. *Sociology and the race problem: the failure of a perspective*. Urbana and Chicago: The University of Illinois Press, 1993.

MEIER, Black Sociologists in White America. In: *Social Forces*. Vol. 56, No. 1, sep. 1977.

MIGNOLO, W. *La idea de América Latina*. Barcelona: Gedisa editorial, 2007.

_____. La colonialidade a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad. In: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales: perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CICCUS, 2011.

MINTZ, S. *From plantations to peasantries in the Caribbean*. In: *Caribbean contours*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1985.

MINTZ, S et PRICE, S. Introduction. In: *Caribbean contours*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1985.

MORRIS, A. *The scholar denied: W. E. B. Du Bois and the Birth of Modern Sociology*. Los Angeles: University of California Press, 2015.

MUNANGA, K. *Negritude: Usos e Sentidos*. São Paulo: Ática, 1986.

OGBURN, W F. The Historical Method in the Analysis of Social Phenomena. In: *Publications of the American Sociological Society*, 16, 1922.

OLORUNTOBA-OJU, O. Pan Africanism, Myth and History in African. In: *The Journal of Pan African Studies*, vol.5, no.8, December, 2012.

- PARSONS, T. *O sistema das sociedades modernas*. São Paulo: Pioneira, 1974
- PALMEIRA, M S. *Moses Finley e a "economia antiga": a produção social de uma inovação historiográfica*. TESE – USP, São Paulo, 2008.
- PIERRE-CHARLES, G. *El pensamiento sociopolítico moderno en el Caribe*. México DF: Fondo de cultura económica, 1985.
- PONTES, H. *Círculo de Intelectuais e Experiência Social*. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol.12, nº 34, 1997.
- QUIJANO, A. *Colonialidade do poder e classificação social*. In: *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez editora, 2010.
- RABBITT, K. C. L. R. *James's figuring of Toussaint-Louverture: The Black [Jacobins and the literary hero*. In: *C. L. R. James: His Intellectual Legacies*. Amherst; The University of Massachusetts Press, 1995.
- RAGIN, C. *Constructing social research: the unity and diversity of method*. Thousand Oaks: Pine Forge Press, 1994.
- REED JR, A. *Race and Class in the Work of Oliver Cromwell Cox*. In: *Monthly Review*. Volume 52. Issue 09. Fevereiro 2001.
- RENAULT, M. *Frantz Fanon: De l'anticolonialisme à la critique postcoloniale*. Paris : Éditions Amsterdam, 2011.
- RHEDOCK, R. *Radical Caribbean social thought: race, class identity and the postcolonial nation*. In: *Current Sociology*. vol. 62 no. 4 493-511. Julho 2014.
- ROBERTS, N. *Freedom as marronage*. Chicago: University of Chicago Press, 2015
- ROBINSON, C. *Oliver Cromwell Cox and the Historiography of the West*. In: *Cultural Critique*. No. 17, 1990.
- _____. *Black Marxism: the making of a black radical tradition*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2000.
- ROLLINS, J. *And the Last Shall Be First': The Master-Slave Dialectic in Hegel, Nietzsche and Fanon*. In: *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge*: Vol. 5: Iss. 3, Article 16. 2007.
- ROSE, A. *Negro: o dilema americano*. São Paulo: IBRASA, 1968.
- SARLO, B. *Modernidade periférica: Buenos Aires 1920 e 1930*. São Paulo: Cosac Naif, 2010.
- SCHWARZ, B. *Introduction: Crossing the seas*. In: *West Indian Intellectuals in Britain*. Manchester: Manchester University Press, 2003.

SCOTT, D. *Conscripts of modernity: the tragedy of colonial enlightenment*. Durham: Duke University Press, 2004.

SEGAL, D. 'Race and 'colour' in pre-independence Trinidad and Tobago. In: *Trinidad Ethnicity*. London: The Macmillan Press, 1993.

SHERWOOD, M. George Padmore. In: *Pan-African History: Political figures from Africa and the diaspora since 1787*. London and New York: Routledge, 2003.

_____. Pan-African Conferences, 1900-1953: What Did 'Pan-Africanism' Mean? In: *The Journal of Pan African Studies*, vol.4, no.10, January 2012

SILVA, M A M. *A descoberta do insólito: literatura negra e literatura periférica no Brasil (1960 – 2000)*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2013.

SOUZA, N S. *Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Rio de Janeiro: Graal, 2013.

STANFIELD, J. The Cracked Back Door: Foundations and Black Social Scientists between the World Wars. In: *The American Sociologist*. Vol. 17, No. 4, 1982.

STEPHENS, M A. Black Transnationalism and the Politics of National Identity: West Indian Intellectuals in Harlem in the Age of War and Revolution. In: *American Quarterly*, Vol. 50, No. 3, 1998.

ST LOUIS, B. *Rethinking race, politics, and poetics: C.L.R. James's critique of modernity*. New York and London: Routledge, 2007.

SWEEZY, P. Foreword. In: *Race, class and the world system*. New York: Monthly Review Press, 1987.

THE, Great Debaters. United States: Harpo Productions, 2007. 126 mins., Cor.

THOMAS, W I. The psychology of race prejudice. In: *Race prejudice and discrimination*. New York: Alfred A. Knopf, 1951.

TOLSON JR, M. The Poetry of Melvin B. Tolson (1898-1966). In: *World Literature Today*, Vol. 64, No. 3, 1990.

TORRES-SAILLANT, S. *An intellectual history of the Caribbean*. London – New York: Palgrave-Macmillan, 2006

TROUILLOT, M R. *Silencing the past: power and the production of history*. Boston: Beacon Press, 1995.

TSING, A. *Friction: an ethnography of global connection*. Princeton: Princeton University Press, 2005.

VAN DEN BERGHE, P L. Casta. In: *Dicionário de relações étnicas e raciais*. São Paulo: Selo Negro, 2000.

VERGÉS, F. Chains of madness, chains of colonialism: Fanon and Freedom. In: *The fact of blackness: Frantz Fanon and visual representation*. Seattle: Bay Press, 1996.

WAKER, R F. The Sociology of Race and Ethnicity in the Second Chicago School. In: *A Second Chicago School?: The Development of a Postwar American Sociology*. Chicago: The University of Chicago Press, 1995.

WALLERSTEIN, I. Oliver C. Cox as world system analyst. In: *The Sociology of Oliver C. Cox: New Perspectives*. Bingley: Emerald Publishing Ltd, 2000.

WARNER, L. American caste and class. In: *American Journal of Sociology* Vol. 42, No. 2, 1936.

_____. Introduction. In: *Deep South*. Chicago: The University of Chicago Press, 1941.

WEBER, M. O conceito de casta. In: *Teorias de estratificação social*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1972.

WEST, M et MARTIN, W. Contours of the black international. In: *From Toussaint to Tupac: The black international since the age of revolution*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2009.

WILLIAMS, E. *Capitalismo e escravidão*. São Paulo: Companhias da Letras, 2012.

WORCESTER, K. C. L. R. *James: a political biography*. New York: Suny Press, 1996.

WYNTER, S. Beyond the categories of the master conception: the counterdoctrine of Jamesian poesis. In: *C. L. R. James's Caribbean*. Durhan: Duke University Press, 1992

YOUNG JR, A et DESKIN JR, R. Early traditions of African-american sociological thought. In: *Annual Review of Sociology*. Vol., 27, 2001.

ZELEZA, P. African diaspora. In: *New dictionary of history of ideas*, v.2. Farmington Hills: Thomson Gale, 2005.