

Clóvis Moura: delineamentos gerais para a superação do racismo à brasileira

Weber Lopes Góes* e Renato Pereira Correia**

Resumo:

O artigo apresenta alguns pontos da trajetória política e da produção teórica do intelectual Clóvis Moura a fim de fomentar pesquisas sobre sua produção bibliográfica. Neste percurso, a desconstrução do ideário da "democracia racial"; a manifestação religiosa do africano no Brasil enquanto forma de organização/resistência do(a) negro(a) brasileiro(a); a crítica ao conceito de aculturação e o culturalismo são aspectos privilegiados para a exposição e análise da obra do autor.

Palavras-chave: Clóvis Moura; Democracia Racial; Ideologia do Racismo; Aculturação.

Clóvis Moura: General Outline for Overcoming Brazilian Racism

Abstract:

This article presents some aspects of the political trajectory and theoretical production of the intellectual Clóvis Moura in order to foment research on his bibliographic production. The deconstruction of the idea of "racial democracy," the use of African religion as a form of organization and resistance of black Brazilians, and the criticism of the concepts of acculturation and culturalism are some aspects of the author's work that are highlighted.

Keywords: Clóvis Moura; racial democracy; racist ideology; acculturation.

Introdução

Intelectual orgânico da classe trabalhadora, Clóvis Moura (1925-2003), de maneira insistente, mergulhou nos estudos sobre a realidade brasileira, produziu teoricamente com o objetivo de alicerçar os movimentos sociais. Nascido em 1925 no Estado de Piauí, oriundo de família de classe média-baixa, se colocou ao lado do oprimido e empreendeu seus esforços teórico-práticos na crença da superação da ordem vigente. Filho de pai branco e mãe negra, adotou um posicionamento político no âmbito identitário e afirmava ser negro.

* Mestre em Ciências Sociais pela UNESP/Marília; professor do colegiado de Serviço Social da Faculdade de Mauá-SP, Brasil. End. eletrônico: wafrican@hotmail.com

** Mestre em Antropologia pelo Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais da PUC/SP, São Paulo-SP, Brasil. End. eletrônico: quilombolaurbano@gmail.com

Após a mudança de sua família para Natal, Rio Grande do Norte, onde residiu de 1935 a 1941, iniciou sua militância política no movimento estudantil, escrevendo artigos no jornal *O Potiguar*, veículo de comunicação do então Grêmio Estudantil, fundado no Colégio Santo Antônio, denominado Grêmio Cívico-Literário “12 de Outubro” (Mesquita, 2003). Em 1942, ao residir em Salvador, começou a atuar no Partido Comunista, exercendo a função de jornalista no diário do Partido intitulado *O movimento*. Foi eleito deputado estadual em 1947, porém, com a cassação do Partido Comunista sua candidatura foi impugnada. Segundo Mesquita (2003), este acontecimento contribuiu para que, em 1949, Moura fosse para São Paulo e atuasse na Frente Cultural do PCB, iniciando seus contatos com personagens expressivos do Partido, como Caio Prado Júnior.

Datam deste período o início de seus estudos sobre as lutas do africano no Brasil, a contribuição do negro à formação social brasileira e as contradições de classes a partir da colonização. Procurou compreender as determinações sociais que dão sustentação ao racismo no modo de produção capitalista. Seu livro *Rebeliões da Senzala*, publicado em 1959, foi um trabalho que nasceu “clássico”. Com densa pesquisa sobre os quilombos e outras resistências, demonstrou a rebeldia do negro brasileiro no interior das lutas sociais do Brasil, desconstruindo a visão oficial do africano como “passivo” no período do escravismo.

Contra a democracia racial

Ao contrário do que se propagou, Gilberto Freyre não cunhou o termo “democracia racial”¹, como explica Antonio Sérgio Guimarães (2002). Trata-se de um pacto criado na ditadura varguista visando incluir o Brasil na constelação dos países que expressam a perspectiva da democracia e, nos anos de 1960, após a instituição da ditadura civil militar, com vistas a combater o discurso de negritude, oriundo do movimento encabeçado por Aimé Césaire², com a finalidade de reivindicar a cultura e a identidade negra, procurando eliminar a visão pejorativa do termo “negro” e atribuir a este uma qualidade. Razão pela qual o movimento preconizava a ideia do orgulho de ser negro, de demonstrar a participação e a contribuição do africano ao processo civilizatório. Em suma,

¹ A este respeito, ver Guimarães (2002), especialmente o capítulo “Democracia racial: o ideal, o pacto e o mito”.

² Para os interessados em conhecer Césaire, sugerimos uma das suas principais obras: *Discurso sobre o colonialismo*, disponível no sítio: <http://antropologiadeoutraforma.files.wordpress.com/2013/04/aime-cesaire-discurso-sobre-o-colonialismo.pdf>. No Brasil um dos pioneiros do movimento “negritude” foi Abdias do Nascimento (1914-2011), criador do Teatro Experimental do Negro no ano de 1944 e autor de uma série de obras, dentre as quais destacamos: *O genocídio do negro brasileiro* (1978); *O Quilombismo* (1980) e *O negro revoltado* (1982).

o discurso da negritude visava apresentar o(a)s negro(a)s como seres históricos e protagonistas da sua própria história. A “democracia racial”, portanto, viria na contramão de qualquer projeto de construção de negritude. É nesta perspectiva que Freyre utiliza o referido conceito para afirmar um país “lusso-tropical”. Mais tarde, Florestan Fernandes (2008: 309) denunciara que a democracia racial no Brasil não passa de mito.

Partindo desta constatação, Clóvis Moura, na obra *O negro: do bom escravo a mau cidadão?* (1977), afirma que a mitologia da *democracia racial* é um mecanismo de barragem ideológica do negro brasileiro, que impede o enfrentamento ao preconceito e escamoteia a concreta situação racial e racista no Brasil. No raciocínio de Moura, trata-se de um adicional ao ideário do branqueamento progressivo pela miscigenação, efetivado pelas classes dominantes que não deseja que os pobres (leia-se os descendentes de africanos escravizados) alcancem os mesmos direitos na sociedade de classes.

A raiz do “mito da democracia racial”, para Moura, é outra versão da dominação de classe no pós-abolição. Ainda no período escravagista já havia pesquisas, tanto de estrangeiros como de brasileiros, que passaram a ventilar a crença na existência de um Brasil modelo de “paraíso racial”. Clóvis Moura é contrário à tese freyriana de que inexistem contradições de classes, como explicitado no trecho a seguir:

De escrava ou sinhama que nos embalou. Que nos deu de mamar. Que nos deu de comer, ela própria amolengando na mão o bolão de comida. Da negra velha que nos contou as primeiras histórias de bicho e de mal-assombrado. Da mulata que nos tirou o primeiro bicho-de-pé de uma coceira tão boa. Da que nos iniciou no amor físico e nos transmitiu, ao ranger da cama-de-vento, a primeira sensação completa de homem. Do muleque que foi o nosso primeiro companheiro de brinquedo. (Freyre, 1988: 307).

Não é preciso reproduzir outras partes do texto de Freyre para demonstrar que na sua perspectiva havia no Brasil uma relação harmoniosa entre escravizado e escravizador. Em Freyre, o africano não é protagonista de sua história e é reduzido a serviçal do senhor; a mulher negra em *Casa-Grande e Senzala* serve para a realização dos prazeres do branco no âmbito sexual; as crianças são concebidas como objetos de contemplação das brancas. É nesta medida que Clóvis Moura afirma que toda a obra freyriana é uma glorificação do escravo passivo, dócil, masoquista. Gilberto Freyre “transformou a escravidão doméstica, da mucama, da Mãe Preta e dos pardos, filhos de senhores-de-engenho e escravas brincando a sombra da casa-grande, como sendo o quadro representativo da escravidão no Brasil”. (Moura, 1977: 74).

Essa forma de conceber as relações entre senhores e escravizados é repudiada por Moura. Os africanos no Brasil durante o período escravagista, observa Moura, combateram rebelaram-se contra o escravismo. Ao contrário da argumentação do autor de *Sobrados e Mucambos*, as mulheres negras eram estupradas pelos senhores de engenho. O ideário de “democracia racial” é, portanto, uma nova versão de relações de poder e opressão no contexto do trabalho assalariado. As duas racionalizações, a do *bom senhor* e a da *democracia racial*, foram, segundo Clóvis Moura, “habilmente arquitetadas para apresentar o senhor como bom, motivo pelo qual a escravidão no Brasil teria características suaves.” (Moura, 1977: 74).

O autor, em seu livro *sociologia do negro brasileiro* (1988), aprofunda sua crítica à “democracia racial”. Ao analisar os processos de esvaziamento das organizações de resistências do negro no Brasil, especialmente as religiões de matrizes africanas, afirma que as classes dominantes adotaram o termo em questão para perdurar seus privilégios e a discriminação racial, assegurando o domínio da religião dominante sobre a dominada, diluindo “as religiões afro-brasileiras, incorporadas subalternamente ao nível de um catolicismo popular, sem maior expressão teológica” (Moura, 1988: 55).

No Brasil, o “mito da democracia racial” é um mecanismo ideológico para preservar a divisão em classes, encobrendo a existência de desigualdades étnico-raciais expressas através de uma unidade orgânica da sociedade brasileira “civilizada, branca, cristã e capitalista”. Nas palavras de Moura (1988: 55): “Na sociedade de capitalismo dependente que se estabeleceu no Brasil, após a Abolição, necessitou-se de uma filosofia que desse cobertura ideológica a uma situação de antagonismo permanente, mascarando-a como uma situação não competitiva”. Este quadro efetivou uma estrutura de Estado para garantir a dominação dos oprimidos, e criou uma democracia estreita, parte constitutiva da particularidade e objetivação do capitalismo brasileiro eficiente para manter os oprimidos em espaços delineados pela classe dominante, neutralizando suas organizações nos níveis político, cultural e ideológico. Num país em que a classe trabalhadora constitui-se na sua maioria de descendentes de africanos escravizados, a criação do “mito da democracia racial” desarticula suas crenças, suas religiões e desorganiza também os próprios africanos no Brasil, transformando-os em simples manifestações de laboratório (Moura, 1988).

O “mito da democracia racial” se consolidou e funciona para combater a classe trabalhadora, majoritariamente negra. O fantasma do protesto negro faz temer a classe burguesa que, para não correr riscos, lança mão da mitologia do bom senhor e de todos os simbolismos atrelados a ela. Já não há mais a necessidade de uma classe senhorial, pois a dominação burguesa se empenhou em transferir este mito para a democracia dos dias atuais (Moura, 1988: 56). É esta mesma

dominação de classe que considera inconcebível atender às demandas históricas do(a)s negro(a)s brasileiro(a)s de reparações políticas e sociais, especialmente no que tange à distribuição da riqueza social. A democracia racial, portanto, não passa de ideologia. Neste sentido, ela jamais será efetivada por meio de campanhas humanitárias, educacionais ou de fundo filantrópicas. Necessita-se, segundo o autor, de ser criado “um universo social não competitivo, fruto da economia de uma sociedade que saia do plano da competição e do conflito e entre na faixa da planificação e da cooperação” (Moura: 1977: 87).

Religião e resistência do negro brasileiro

A religião, para Clóvis Moura, ocupa uma função privilegiada no que diz respeito à luta dos africanos no Brasil, do período colonial ao pós-abolição da escravidão. Mesmo com a consolidação do trabalho assalariado, a religiosidade para os negros tem sido uma forma de organização, articulação e permanência das tradições existentes no continente africano. Em virtude da dominação do opressor, os africanos passaram a fazer da religião um meio de combate à opressão e discriminação étnico-racial. Longe de ser o “ópio do povo”, as religiões de matriz africana foram o sustentáculo dos descendentes de africanos escravizados, em razão de seu espírito de sociabilidade e coletivização.

Ao contrário da historiografia oficial, Moura demonstra que a região Sudeste, especialmente São Paulo foi erguida pelo trabalho escravizado. A Lei Eusébio de Queiroz, de 1850, que proibiu o tráfico internacional de escravos, não impediu que este estado recorresse à mão-de-obra negra, especialmente porque o aumento da demanda de café no âmbito internacional implicava na necessidade de braços para a produção e escoamento da referida mercadoria. Sem a possibilidade de traficar escravos, os negros foram então transportados de diversos estados da região Nordeste e do estado de Minas Gerais como força de trabalho primordial. São Paulo se tornou majoritariamente negro, levando em consideração não somente o espaço de produção de mercadorias, mas de organização dos trabalhadores escravizados. Para além de exercerem funções mercantis, os africanos consolidaram organizações que lhes permitiu enfrentar o escravismo. É o caso das Irmandades Negras, da Nossa Senhora do Rosário, dos Remédios, da Santa Efigênia e outras, que passaram a ser utilizadas como locais de lutas e resistências, viabilizando a formação de expoentes do movimento abolicionista oriundos dessas agremiações como, por exemplo, Luís Gama e Antônio Bento.

Os negros organizavam festejos, eventos de natureza coletiva, como os famosos “cordões”, as coroações de reis e rainhas do Congo e o samba rural. No bairro da Bela Vista, configurou-se o Quilombo de Saracura; na região conhecida atualmente como Sítio da Ressaca, formou-se o Quilombo de Jabaquara,

responsável pelo contato entre os quilombolas da região de Santos. Em suma, o Estado de São Paulo foi palco de inúmeras organizações negras que, a partir da urbanização do centro da capital paulista, no final do século XIX, passaram por um processo de segregação espacial, sendo a Irmandade do Rosário transferida para o atual Largo do Paissandu. As manifestações da cultura negra, como a capoeira, a feitiçaria, o curandeirismo etc., com a introdução do Código Penal de 1893 foram consideradas práticas criminais, isto é, se tornaram **caso de polícia**. Da mesma maneira, a Macumba, que era responsável por congregar a dança, a religiosidade, a coletividade etc., como uma forma de o africano manter seu caráter identitário, foi desagregada. Esta desagregação, segundo Clóvis Moura, transformou a Umbanda no espaço de organização religiosa dos negros.

A esse potencial de organização religiosa do negro urbano paulista liga-se a ansiedade de uma população marginalizada, vinda em grande parte do campo para a metrópole, sem polos de apoio capazes de ajustá-la aos padrões dessa sociedade. (Moura, 1980: 163).

A capital de São Paulo passou a ser um local privilegiado da proliferação dos terreiros de Umbanda. Foi ali que o negro pode não apenas “se reencontrar étnica e culturalmente, mas, ao mesmo tempo, por estar engastado em uma sociedade de classes opressora, usou suas unidades religiosas para se preservar e se recompor socialmente”. (Moura, 1980: 163). A realidade social das populações pobres contribuiu para que as religiões de matriz africana extrapolassem para outras dimensões, como a da cura. Por meio da prática curadora, os pais e mães de santo exerciam um desempenho expressivo num país em que a classe trabalhadora carecia de médicos. Os centros de umbanda e de candomblé tornaram-se, portanto, grandes hospitais públicos.

Essas religiões vão transformando-se paulatinamente e, de simples sentimento de adoração contemplativa ao sobrenatural, passam a modificar empiricamente a realidade. A medicina popular, impregnada de elementos mágicos, tem o seu centro mais poderoso nos terreiros de umbanda, que substituem os médicos que faltam e, ao mesmo tempo, exercem um papel de autoafirmação psicológica e cultural muito grande entre seus adeptos. Isso explica a proliferação surpreendente dos centros de umbanda no Brasil, sendo, hoje, a religião popular mais difundida em todo território nacional. Fazem o papel de consultório médico e psiquiátrico e ocupam o vácuo social que existe neste particular. Por isto mesmo, quando os caboclos [grifo do autor] baixam, chamam os médicos de burros da terra [grifo do autor], como a exprimir o desencanto pela sua ineficiência diante dos problemas que afligem as populações carentes que os procuram. (Moura, 1988: 127).

A citação acima para além de explicitar o potencial dos negro(a)s no Brasil, nos possibilita identificar as agressividades do Estado brasileiro em relação aos

descendentes de africanos escravizados. Tais agressividades explicam o porquê da “demonização” destas religiões e a razão da criminalização que sofrem ainda hoje. No modo de produção capitalista, a sociedade dividida em classes tem como premissa destruir laços comunitários. Ora não causa espanto que justamente as organizações negras tenham sido alvo de desmobilização e decapitação, desmoralizando e/ou empurrando o(a)s adepto(a)s das manifestações religiosas de matriz africana para as religiões de dominação, consolidando o projeto de branqueamento do país.

Sem supervalorizar a religiosidade africana, o autor ao demonstrar o protagonismo do negro no combate às opressões da sociedade de classes, afirma que a liberdade religiosa só pode ser efetivada em uma sociedade não competitiva. Em uma sociedade sem classes, as religiões se manifestarão de maneira libertária e igualitária, seja qual for a sua natureza, cada um ocupando o seu próprio espaço na explicação sobrenatural do mundo, “sem reproduzirem, na competição religiosa entre eles, a competição e os níveis de sujeição e dominação que a sociedade capitalista cria na terra. Com isto, irão desaparecendo lentamente das sociedades por falta de função e necessidade para os homens” (Moura, 1988: 57).

Crítica à aculturação e ao culturalismo

Na contramão dos programas de entretenimento, principalmente os televisivos, as festas populares e as inúmeras manifestações das denominadas “culturas marginais” eclodem nas grandes periferias metropolitanas, o que tem motivado vários(a)s pesquisadore(a)s a acreditarem em um *novo* contexto de protagonismo. A “cultura” marginalizada, para este(a)s estudioso(a)s, é um caminho de resistência e organização daqueles que estão “excluídos” da sociedade e o(a) protagonista da “transformação social” estaria assegurado(a) uma vez que os “novos” sujeitos tomassem em seus ombros o destino dos “despossuídos”. A cultura, portanto, passa a ser concebida como um meio de superação das questões candentes vivenciadas pelo(a) oprimido(a). Neste sentido, recuperar as críticas mourianas ao termo aculturação e culturalismo abre caminhos para captar os “fenômenos culturais” no contexto atual, sobretudo a partir das décadas de 1990 do século XX aos nossos dias.

Para Clóvis Moura, o **conceito de aculturação** foi criado para explicar o contato entre as culturas em expansão e transmissoras da “civilização” aos povos denominados “primitivos”, uma vez que os grupos portadores de “cultura” primitiva ao assimilar os valores da “superior” passariam para uma posição mais “avançada” e vice-versa.

Toda a manipulação conceitual objetivava a demonstrar como nesse contato cultural os povos dominados sofriam a influência dos dominadores e disto resultaria

uma síntese na qual os dominados também transmitiriam parte de seus padrões à dominadora que os incorporaria à sua estrutura cultural básica. (Moura, 1988: 45).

No processo de “renúncia cultural” todos são contemplados. Todavia, em relação ao Brasil, mesmo que aparentemente haja “trocas” entre as culturas, para Moura “o catolicismo continua sendo a religião dominante, a indumentária continua sendo a ocidental-europeia, a culinária afro-brasileira continua sendo apenas uma *cozinha típica* de uma minoria étnica e assim por diante” (1988: 45). As contradições de classes perduram, cabendo à dominante determinar quem é superior e inferior na vida material, pois a aculturação não transforma substancialmente a realidade do oprimido. Os negros podem se aculturar e assimilar a religião da classe dominante, influir na culinária, contribuir para a criação de músicas, participar de manifestações populares, mas suas condições econômicas e sua inserção social permanecerão as mesmas.

À esteira do autor piauiense, podemos dizer que mesmo que os jovens elaborem atividades de natureza cultural, promovendo eventos, saraus culturais, agregando e possibilitando o intercâmbio de produção artística em diversas localidades, a situação daqueles que vivem nas periferias não sofre alteração substancial. Curiosamente, são muitos os jovens produtores culturais contratados por instituições que, inclusive, financiaram a ditadura civil militar de 1964. É importante notar que o Estado tem sido um grande elaborador de editais para promover cada vez mais eventos “culturais” incentivando a entrada de “artistas” ou, como querem alguns estudiosos do tema, “sujeitos periféricos”. Porém, nas mesmas periferias o acesso às universidades públicas continua limitado aos jovens que lá habitam; a perseguição policial e as chacinas são cada vez mais naturalizadas; estes jovens permanecem distantes dos espaços culturais de qualidade e dos equipamentos de saúde etc. Os “protagonistas da cultura marginal”, como os estudiosos das Ciências Sociais insistem em nomeá-los, ocupam os trabalhos mais precarizados e, se considerarmos a divisão racial e sexual do trabalho, veremos que a precarização se acentua. A contribuição de Moura, portanto, está em demonstrar que caso a conexão entre as lutas sociais e o horizonte da perspectiva da transformação social ocorra apenas pelo viés da “produção cultural”, os oprimidos não mudarão a sua real situação.

No seio da controvérsia da aculturação, Moura afirma que o reivindicado conceito é um dos elementos que estão contidos na ideologia da democracia racial. Mesmo que “todos”, brancos e negros, das diferentes classes sociais se “confraternizem”, não significa que as diferenças étnico-raciais estejam equalizadas. Nas suas palavras:

Uma branca dançando em uma escola de samba com um negro não seria símbolo dessa democracia tão apregoada, via canais da aculturação? Nada mais lógico dentro desta ótica de análise da realidade. No entanto, socialmente, esses dois membros da escola de samba estão inseridos em uma escala de valores e de realidade social bem diferentes e em espaços sociais imensamente distantes. Simbolicamente, contudo, eles são projetados como elementos que comprovam como, através da aculturação, chegamos a diluir os níveis de conflitos sociais existentes. (Moura, 1988: 48).

A aparente harmonia é desmontada na realidade concreta, pois estamos nos referindo ao modo de produção capitalista, cuja estrutura política e econômica da sociedade determina a posição dos indivíduos de acordo com a sua classe, mesmo que haja interação entre os membros de classes distintas. No tocante ao carnaval, o negro continua concebido como um sub-ser e, ao encerrar o evento, a mulher negra e o homem negro retornarão para as favelas, permanecerão estigmatizados, serão parados e exterminados pela polícia. Em suma, permanecem destituídos de humanidade. Quanto àqueles pertencentes à classe dominante, continuarão tratados como “superiores”, acessarão os espaços de privilégio na sociedade brasileira e a sua cultura manifestará o padrão almejado: branco, ocidental e cristão.

A aculturação é aceita porque cria espaços culturais *neutros* para impedir a união dos descendentes de africanos escravizados. Para o autor, “ante a desgraça comum”, a aculturação é um meio de dominação das classes dominantes e os seus seguidores ideológicos para “neutralizar a radicalização da população negra, de um lado, e, de outro, mostrar-nos internacionalmente como democracia do mundo”. (Moura, 1988: 48).

A partir da crítica à aculturação, Clóvis Moura expõe os limites do culturalismo, como forma de autonomizar e descolar as relações concretas do *todo histórico*. Não é a cultura que determina as condições materiais. Ao contrário, é o estatuto material que determina a cultura e esta, é construída historicamente. O fato de haver intercâmbio cultural entre as classes sociais não significa afirmar a extensão do ponto de vista econômico. A propriedade privada continua aos membros da “cultura superior”, das classes dominantes que, por sua vez, possuem os meios de produção da vida material e espiritual. A tentativa intransigente em explicar as contradições de classes por meio da cultura não possibilita captar a realidade concreta. Apesar das manifestações expressivas da cultura dos descendentes de africanos escravizados, o nível de dominação e subordinação não foi alterado. O culturalismo não possibilita identificar a realidade social. Ele impede a consolidação da crítica radical da sociedade.

Ao tematizar conceitos de aculturação e culturalismo, Moura enfrenta a sugestão de Arthur Ramos, que almejava explicar a dominação colonial por meio da psicanálise; e a perspectiva do antropólogo Gerard Kubik, que sugeriu a substituição dos conceitos de aculturação e cultura por *transculturação*. Para o autor de Sociologia do negro brasileiro, tais divagações não explicam a empresa do capital como uma forma política, ideológica e violenta de dominação e subordinação da classe trabalhadora. Não é através de terapia junto às elites que será sanada a dominação de classe. A ausência de historicidade, o repúdio à “dialética do concreto” por parte dos culturalistas e o subjetivismo do método psicanalítico aplicado “para explicar processos sociais globais, levam certos cientistas sociais a se perderem em critérios analógicos de explicação e interpretação que não se sustentam cientificamente” (Moura, 1988: 52).

Por fim, é preciso mencionar que combater a ideologia do culturalismo e da aculturação, não significa propor a “supervalorização” da produção cultural do negro. Em seu trabalho *Brasil: as raízes do protesto negro* (1983), nosso autor foi um crítico da exaltação da cultura e a identidade negra, encabeçada por Léopold Sédar Senghor, um dos principais expoentes do movimento negritude no continente africano, e, no Brasil, por Abdias do Nascimento. Para Clóvis Moura, o racismo e todas as formas de dominação e de preconceitos estão ligados à propriedade privada, fruto da divisão social do trabalho. O modo de produção capitalista não pode ser superado através da aculturação ou por meio do culturalismo, visto que esses conceitos não substituem a luta de classes.

Conclusão: a atualidade de Clóvis Moura

Em contraposição à historiografia oficial, nosso autor foi um dos responsáveis em identificar o negro do Brasil como protagonista e sujeito da sua própria história. Desde o período do trabalho escravizado até à efetivação do trabalho assalariado, o(a)s negro(a)s construíram meios para combater a situação de violência e subsunção a que foram submetidos. A superação do racismo só poderia ser efetivada a partir da compreensão da realidade histórica e social do Brasil. O racismo não pode ser extinto em uma sociedade de classes sem considerar a ideologia da “superioridade do branco” como um mecanismo de dominação e justificação de subordinação das classes subalternas. Para pulverizar o racismo é necessário organizar um movimento que coloque no horizonte a transformação social.

Moura, em seus estudos, demonstrou a natureza conservadora da burguesia brasileira, em cujos projetos estavam contidos a hostilização popular culminando em uma democracia restrita. Esta burguesia não pode abrir mão de qualquer privilégio, em razão de seu caráter de espoliar o trabalhador para produzir e

reproduzir seu *valor*. Assim, o racismo passa a ser ele próprio o mecanismo e a expressão do conservadorismo, sob o manto da ideologia da “democracia racial”, combatida por Clóvis Moura.

Sobre a religião, o autor a concebia como resistência e organização de negro(a)s brasileiro(a)s. Moura compreendia seu significado expressivo no que se refere à demonstração da possibilidade de produção da vida humana em comunidade, isto é, as formas de organizações consolidadas pelos africanos no Brasil só não foram minguidadas por que havia nelas laços societários, demonstração da possibilidade de uma sociedade coletivizada, que o capital em sua capacidade de extrair tempo de trabalho não pago do trabalhador, teima em destruir. Não é de se estranhar que no período da acumulação primitiva do capital, denunciado por Marx (1975) e referenciado por Moura, o modo de produção capitalista só pôde ser objetivado através do uso da violência, do tráfico de seres humanos, da exploração do trabalho proletário e, por fim, aniquilando comunidades, seja no continente africano, no interior da Europa, no continente americano e, posteriormente no asiático. Esta é a “grandeza” do capital, e coube a Clóvis Moura demonstrar que esses processos históricos estão concatenados com a ideologia do racismo.

Por fim, ressaltamos que voltar aos estudos do pensamento mouriano pode nos munir em duas frentes. A primeira diz respeito à necessidade de desconstruir a ideia de que a esquerda não lidou com a chamada “questão racial”, acusação que na realidade é a expressão do conservadorismo e prática exercida pelo academicismo conservador, combatido por Moura. A referida falácia só vem a corroborar para o enriquecimento da ideologia da impossibilidade da superação da ordem vigente. A outra frente aborda a perspectiva da esquerda no Brasil no que tange ao combate do racismo e da superação da sociedade de classes. Para Moura não basta aos movimentos negros questionar a suposta “esquerda” em não reconhecer a existência do racismo como arma de dominação do modo de produção capitalista, é preciso que os movimentos negros não reproduzam a visão da “casa-grande”, ou seja, não podem esperar que o outro – o branco – faça pelo negro. Ao contrário, os movimentos que acreditam na superação do racismo e da sociedade de classes têm de ser a *esquerda*. Somente por meio desta práxis a eliminação da sociedade de classes pode vir a se concretizar. Para a efetivação desta, é necessária a organização do movimento de maneira autônoma aludindo o enfrentamento e o fim da divisão social do trabalho.

Neste sentido, retomar a produção teórica de Moura é de suma importância para que possamos de fato reavivar um movimento de esquerda que tenha como escopo o trabalho como finalidade e o horizonte da revolução social. Reconhecer a envergadura de Clóvis Moura significa convidar para a reflexão e a prática

não somente os estudantes comprometidos com os oprimidos, mas também os seguimentos que se colocam na esquerda e que acreditam no fim do racismo e na superação do capital.

Bibliografia

FERNANDES, Florestan (2008). *A integração do negro na sociedade de classes, Vol I*. São Paulo: Editora Globo.

FREYRE, Gilberto (1988). *Casa-grande e senzala*. São Paulo: Editora Círculo do Livro.

GUIMARÃES, Antônio Alfredo (2002). *Classes, raças e democracia*. São Paulo: Editora 34.

MESQUITA, Érika (2014). Clóvis Moura e a Sociologia da Práxis. *Estudos Afro-Asiáticos*, ano 25, n.3. <http://www.scielo.br/pdf/ea/v25n3/a07v25n3.pdf>. Acesso em 22/12/2014.

MARX, Karl (1975). *O capital – crítica da economia política*. vol. II. São Paulo: Editora Civilização Brasileira.

MOURA, Clovis (2014). *Rebeliões da senzala: quilombos, insurreições, guerrilhas*. São Paulo: Editora Anita Garibaldi.

_____ (1994). *Dialética radical do Brasil negro*. São Paulo: Editora Anita Garibaldi.

_____ (1988). *Sociologia do negro brasileiro*. São Paulo: Editora Ática.

_____ (1983). *Brasil: as raízes do protesto negro*. São Paulo: Global Editora.

_____ (1978). *A sociologia posta em questão*. São Paulo: Editora Ciências Humanas.

_____ (1977). *O negro: de bom escravo a mal cidadão*. São Paulo: Editora Conquista.

NASCIMENTO, Abdias do (1982). *O negro revoltado*. São Paulo: Editora Nova Fronteira.

_____ (1980). *O quilombismo*. Petropolis: Editora Vozes.

_____ (1978). *O genocídio do negro brasileiro: o processo de racismo mascarado*. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra.

OLVEIRA, Fábio Nogueira de (2009). *Clóvis Moura e a Sociologia da práxis negra*. Dissertação de Mestrado (Sociologia e Direito). Universidade Federal Fluminense. Niterói.