

2

CAMINHAR EM DUAS PERNAS: O MARXISMO NEGRO E O CÂNON SOCIOLÓGICO

Michael Burawoy*

Depois de anos de “ciência normal” e profissionalismo crescente, a sociologia está começando a se retorcer em suas raízes. E a árvore está tremendo. Uma fonte de entusiasmo é a entrada, há muito esperada, de W. E. B. Du Bois, agora no centro do debate sociológico. Aldon Morris tornou-se uma figura fundamental na promoção de Du Bois, tanto em seu livro de 2015, *Scholar Denied* [Acadêmico negado], quanto como presidente da American Sociological Association [Associação Americana de Sociologia], entre 2020 e 2021. Mas depois dele há muitos outros, inclusive uma nova geração de sociólogos, engajados no projeto de “descolonizar” a sociologia. Um centro de insurgência é a Brown University, onde José Itzigsohn, juntamente com colegas e alunos, tem sido um importante catalisador. No recente simpósio da Brown organizado por ele, minha própria incursão no mundo de Du Bois foi recebida com críticas de Jordanna Matlon e Freeden Blume Oeur, cujos artigos aparecem nesta edição da *Critical Sociology*.¹

Esta não é a primeira vez que a sociologia é perturbada por uma insurgência. No final da década de 1960 e na década de 1970, a entrada do marxismo

* Professor na Universidade de Berkeley, Califórnia, nos Estados Unidos. O presente capítulo foi previamente publicado em língua inglesa na revista *Critical Sociology*, v.48, n.4-5, 2022, p.571-86.

1 *Decolonizing Sociological Theory and Knowledge*, Brown University, 22 out. 2021.

e do feminismo levou a sociologia da crise à renovação. Da mesma forma como aconteceu com o marxismo e o feminismo, hoje os movimentos sociais em busca de justiça social, especialmente justiça racial, produziram ondas de choque em todo o meio acadêmico dos Estados Unidos. Assim como a revista *The Insurgent Sociologist* abrigou uma sociologia crítica na década de 1970, agora sua descendente, a *Critical Sociology*, abriga debates sobre novos rumos da sociologia, sob a direção empreendedora de seu editor, David Fasenfest.

Embora a teoria crítica da raça tenha se infiltrado em outras disciplinas, e embora a década de 1970 tenha visto movimentos sociais militantes exigindo justiça racial, seja ela integracionista ou separatista, ainda assim a sociologia da raça – com notáveis exceções – não passou por uma radicalização substancial ou duradoura. Pessoas como Frantz Fanon, C. L. R. James, Walter Rodney, Oliver Cromwell Cox – todos de origem sociológica – e, acima de tudo, W. E. B. Du Bois raramente entravam nos cursos básicos. Isso agora está mudando. A questão não é mais se devemos levar Du Bois a sério, mas como levá-lo a sério.

Indiscutivelmente, Du Bois foi um dos maiores intelectuais públicos do século XX – o primeiro afro-americano a receber um doutorado em Harvard, estudante de doutorado na Universidade de Berlim e duas vezes professor na Universidade de Atlanta. Ele foi poeta, romancista e editor, além de acadêmico.

Ele era pan-africanista, socialista, líder dos direitos civis, ativista da paz e simpatizante do comunismo. Como sabemos pela bibliografia sempre em expansão de biografias e comentários de Du Bois, nenhum esboço isolado – curto ou longo – pode fazer justiça a seus talentos, sua originalidade e sua independência como sociólogo e historiador. Como acadêmico, ele transformou nossa compreensão da Guerra Civil e da Reconstrução, desenvolveu uma abordagem global e anticolonial para a articulação de raça e classe, bem como de gênero. Como sociólogos, deparamo-nos com a questão: O que fazer com Du Bois?

Todos nós três – eu, Jordanna Matlon e Freeden Blume Oeur – concordamos que a sociologia há muito tempo precisa de uma sacudida de Du Bois, um movimento em direção à descolonização da disciplina. Mas cada um de nós propõe fazer isso de maneiras diferentes. Blume Oeur me apresenta, com razão, como um reformista. Delineei as versões entre Du Bois e as três figuras canônicas, Marx, Weber e Durkheim, obrigando, no processo, a uma

releitura do cânone existente e a um endurecimento de Du Bois (Burawoy, 2021). No artigo original, “Decolonizing Sociology”, concluí que o cânone ficaria radicalmente diferente após a inclusão de Du Bois, assim como ficou radicalmente diferente após a introdução de Marx na década de 1970. Sim, reforma, mas reforma com consequências revolucionárias ou, como André Gorz (1968) costumava dizer, reforma não reformista.

Jordanna Matlon (no prelo) se desespera com minhas conversas imaginárias de Du Bois com Marx, Weber e Durkheim. Ela escreve que o cânone não é apenas “fundamentalmente incompleto”, mas “fatalmente falho”. Sendo eurocêntrico, muitas vezes cego para raça e gênero, bem como para a ordem imperial na qual nasceu, o cânone é irremediável. Ele precisa ser abandonado. Essa é, de fato, uma posição revolucionária, mas a questão é como organizar essa revolução.

Blume Oeur (no prelo) é mais cauteloso. Em vez de dispensar o cânone, ele se baseia generosamente no que considera positivo em meu reformismo, ou seja, a centralidade do diálogo ou da conversa. Fazendo eco a Ali Meghji e Toni Morrison, ele considera que há muito a ganhar com a conversação. Ele ilustra esse ponto apresentando três conversas: Du Bois encontra Du Bois, Burawoy encontra Burawoy e Burawoy encontra Du Bois. Esses são diálogos íntimos, preocupados tanto com a reconstrução do teórico quanto com a reconstrução da teoria ou, como ele felizmente chama, “pós-sombra”. Seu amplo envolvimento além das fronteiras disciplinares sugere que ele não tem interesse em colocar figuras canônicas em um pedestal. Ele perturba a sociologia – e aqui acho que ele está na mesma página que Matlon – ao romper as fronteiras disciplinares.

Minha resposta encontra Matlon e Blume Oeur no meio do caminho. Apesar de eu defender a ideia da sociologia como uma “disciplina” contestada de programas de pesquisa concorrentes e interdependentes, fundada em um diálogo entre figuras canônicas, admito prontamente que há sempre o perigo de colonizar novos membros como condição para sua entrada (Collins, 2016). Por muito tempo, de fato, a sociologia domesticou Du Bois ao reduzir seus escritos a *The Philadelphia Negro* [O negro da Filadélfia] (Du Bois, 1996a [1899]) e *The Souls of Black Folk* [As almas do povo negro] (Du Bois, 1989 [1903]), suprimindo o radicalismo dos últimos sessenta anos de sua vida prolífica. Com efeito, ao se concentrar nos primeiros Du Bois, no sociólogo profissional que construiu a Escola de Atlanta, e depois

ao comparar Du Bois a Robert Park, *The Scholar Denied* (2015), de Aldon Morris, subestima o desafio de Du Bois para a sociologia.

Uma característica elementar, mas crucial, da “análise de conversação” é que a pessoa com quem se fala molda o resultado. Se Morris coloca Du Bois em uma conversa com Park, o resultado é um Du Bois empirista. Colocar Du Bois em uma conversa com Marx, Weber ou Durkheim não apenas empurra o último para uma análise do colonialismo e do imperialismo, mas também limita o Du Bois que emerge do diálogo. Portanto, é importante colocar os escritos de Du Bois não apenas em um diálogo transversal dentro da “disciplina” da sociologia, mas também localizá-lo em um segundo diálogo histórico dentro de uma “tradição” intelectual radical, seja ela uma tradição radical negra ou, como argumentarei, uma tradição marxista negra.

Chamo isso de andar sobre duas pernas. Colocar Du Bois em uma conversa com Marx, Weber e Durkheim traz o cânone para o século XXI e nos dá um Du Bois distintamente sociológico. Sua eficácia, no entanto, também depende de trazer à tona uma conversa separada de Du Bois com C. L. R. James, Frantz Fanon e Stuart Hall, entre outros. Essa tradição marxista negra é importante por si só, mas também reforça o diálogo canônico. Os dois diálogos estão eles mesmos em diálogo, assim como quando andamos dependemos de duas pernas que se movem em sincronia uma com a outra. Esse andar sobre duas pernas também foi uma característica da canonização de Marx na década de 1970. Por um lado, houve conversas marxianas que levaram à releitura de Durkheim – com foco em seu radicalismo embutido na perfeição da divisão do trabalho representada como uma espécie de socialismo de guilda, deslocando assim a teoria do consenso de valor – e à releitura de Weber, levando a um foco nas relações de dominação, descentralizando assim sua teoria da ação social. Por outro lado, os sociólogos marxistas também promoveram um marxismo sociológico que levou os escritos de Marx a novas direções, novas teorias do Estado, do processo de trabalho e da classe. Por exemplo, Erik Wright (1979) empreendeu uma crítica marxiana às visões weberianas de classe, mas, ao mesmo tempo, Wright (1978) estava conversando com marxistas sobre sua teoria de “localizações contraditórias de classe”. Cada conversa fertilizou a outra. Meu próprio envolvimento com a sociologia industrial – ela própria influenciada por Weber e Durkheim – em *Manufacturing Consent: Changing in the Labor Process under Monopoly Capitalism* [Mudança no processo trabalhista sob o capitalismo

monopolista] (Burawoy, 1979) fortaleceu e foi fortalecido por minhas conversas com o marxismo em *The Politics of Production: Factory Regimes under Capitalism and Socialism* [Regimes de fábrica sob o capitalismo e o socialismo] (Burawoy, 1985). O florescimento de ambos os diálogos dependia do florescimento de cada um. Eu poderia ter apresentado um argumento semelhante para a maneira como o feminismo entrou na sociologia – um debate dentro do feminismo sustentou um debate contra a sociologia.

Dessa forma, minha resposta a Matlon e Blume Oeur caminha sobre duas pernas. A primeira parte do artigo reafirma e expande a discussão dos diálogos canônicos por meio da inclusão de Du Bois, enquanto a segunda parte amplia os diálogos marxistas ao esboçar uma conversa entre Du Bois e Frantz Fanon.

Diálogos canônicos

Para que a sociologia seja uma disciplina que se desenvolva, é necessário que ela tenha fundamentos ou raízes a partir dos quais possa crescer. Isso é verdade para qualquer disciplina científica. A sociologia, contudo, é incomum, pois é fundada em figuras canônicas. Isso faz dela uma ciência turbulenta, até mesmo indisciplinada, precisamente porque dá voz a diferentes perspectivas que surgem na sociedade civil. A sociologia cresceu com o surgimento da sociedade civil na Europa do século XIX e nos Estados Unidos, adotando o ponto de vista da sociedade civil, uma esfera analiticamente distinta da economia e do Estado. Dentro desse ponto de vista, há uma multiplicidade de perspectivas, refletida nas relações antagônicas entre nossas figuras canônicas.²

Mas por que “figuras”? Por que teóricos em vez de teorias? Aqui, eu me baseio em C. Wright Mills, que definiu a sociologia como estando na intersecção da biografia e da história – a maneira como as pessoas fazem história, mas não sob condições de sua própria escolha. Ao examinar o trabalho de vida de intelectuais individuais, entendemos como suas ideias são forjadas, como são moldadas por circunstâncias históricas em transformação e como,

² A teoria pós-colonial busca fundamentar a sociologia no contexto colonial que ela oculta, enquanto eu enraízo a sociologia na sociedade civil que ela afirma.

ao mesmo tempo, podem contribuir para essa mudança. Com relação a isso, W. E. B. Du Bois é o sociólogo arquetípico, pois tinha plena consciência de como suas ideias mudavam ao longo do tempo à medida que ele se envolvia com o mundo ao seu redor.³ Marx, Weber e Durkheim não são tão autoconscientes para entender como suas ideias mudaram com o tempo, mas, como sociólogos, podemos realizar essa tarefa por eles.⁴ É isso que queremos dizer quando afirmamos que a sociologia é uma ciência reflexiva, ou seja, uma ciência que reflete sobre as condições de sua própria produção.

Isso já é demais para os metafundamentos, mas por que Marx, Weber e Durkheim em particular? Matlon sugere que eles foram arbitrariamente retirados do início do século XX por Talcott Parsons e depois sustentados pelo poder, apesar de suas óbvias inadequações empíricas. Eles podem compartilhar uma visão comum de ação social, como argumentou Parsons, mas isso, afirma Matlon, é uma preocupação paroquial perto de sua incapacidade de abordar adequadamente as características definidoras da modernidade, em especial a opressão racial. Logo, está mais do que na hora de abandoná-las. Embora haja muita verdade no que ela diz, não acredito que seja toda a verdade. Se fosse o caso de o funcionalismo estrutural ser um corpo teórico totalmente arbitrário, então aqueles que o seguiram seriam discípulos irracionais sem sensibilidade crítica. Entretanto, é claro que ele atraiu algumas grandes mentes da época – Robert Bellah, Neil Smelser, Alex Inkeles, Seymour Martin Lipset, Edward Shils, e a lista continua, chegando até a geração seguinte, que inclui Jeffrey Alexander, Mark Gould, Victor Lidz e outros. Havia um núcleo de verdade na arquitetura da teoria parsonsiana – abordando a questão fundamental do que mantém a sociedade unida.

3 Outro arquetipo, sensível à intersecção da biografia e da história, é Simone de Beauvoir, curiosamente abandonada pelas feministas. Eles compartilham uma “sombra posterior” semelhante, ou seja, uma reconstrução contínua e a colocação da experiência vivida em seu contexto histórico mais amplo. Aqui estou pensando tanto em sua autobiografia em vários volumes, quanto em *O segundo sexo* (Beauvoir, 1989 [1949]). Este último tem suas partes biográficas e históricas, mas elas estão separadas uma da outra.

4 Seguindo um método “em contraponto” [“*contrapuntal*”] (Said, 1994), Bhambra e Holmwood (2021) fazem um excelente trabalho ao introduzir o contexto colonial, em grande parte ausente, nos escritos de figuras canônicas, e ao traçar as lições para uma sociologia contemporânea. Eles também adotam uma abordagem de conversação com vistas à reconstrução. No entanto, eles não consideram as tradições que esses teóricos canônicos geraram.

Teorização do cânone

Nossas figuras canônicas, em consequência, não são arbitrárias. No artigo original, propus que elas compartilham os quatro atributos a seguir:

- elas possuem uma teoria da história e, portanto, do futuro;
- elas possuem fundamentos morais que orientam o desenvolvimento de suas visões do passado e do futuro, muitas vezes utópicas;
- elas possuem metodologias originais que permitem que o cientista social compreenda o mundo, juntamente com estudos exemplares que dão origem a perspectivas originais;
- elas têm uma disposição crítica em relação à sociedade – sua reprodução e sua dinâmica – que é analiticamente separada do Estado e da economia.

Por trás desses atributos está uma teoria do cânone

Primeiro, *os teóricos canônicos estabelecem as bases para os programas de pesquisa que definem a sociologia como a conhecemos*. A ligação entre Marx, Weber e Durkheim, por um lado, e a pesquisa empírica, por outro, não é simples nem direta, mas existe. Como Arthur Stinchcombe (1982) argumentou, eles continuam sendo um ponto de referência contínuo por razões muito boas. Invertendo o famoso aforismo de Alfred North Whitehead (1916, p.413) – “uma ciência que hesita em esquecer seus fundadores está perdida” –, podemos dizer: uma sociologia que esquece seus fundadores está perdida. À medida que o cânone muda, os programas de pesquisa mudam de acordo. Assim, com a entrada de Marx no cânone, os focos de pesquisa também mudaram, e assim mudarão, é claro, com a entrada de Du Bois. As figuras fundadoras permanecem inspiradoras para a condução da pesquisa, de modo independente do conteúdo substantivo. Ao relermos Marx, Weber e Durkheim, descobrimos continuamente novos elementos em seu pensamento e novas conexões entre os elementos.

Segundo, *o cânone não é fixo, mas muda com o tempo*. O cânone tem sua própria história. A genialidade de Parsons (1937) foi romper com a pré-história incoerente da sociologia para criar uma disciplina inicialmente forjada a partir de uma convergência construída de Weber, Durkheim,

Marshall e Pareto, uma teoria antiutilitarista apresentada em *The Structure of Social Action*. Tanto a teoria voluntarista da ação quanto o funcionalismo estrutural que se seguiu não eram tão paroquiais quanto simplesmente muito gerais, ignorando as particularidades e a historicidade da sociedade. Mesmo nas mãos de Parsons, o cânone mudou: Marshall e Pareto foram abandonados, deixando-nos com Weber e Durkheim, com Freud à espreita nas sombras.

Como Alvin Gouldner (1970) demonstrou em *The Coming Crisis of Western Sociology*, os pressupostos e as questões da teoria parsonsiana estavam fora de sincronia com a turbulência da época – as lutas pelos direitos civis, o movimento das mulheres, o movimento antiguerra das décadas de 1960 e 1970. Isso acabaria por levar ao desaparecimento de Parsons e à canonização de Marx, porém isso não aconteceu de forma espontânea. Foi o resultado de uma luta dentro da disciplina, entendida como um campo de poder – uma luta em parte julgada por, mas não redutível à correspondência ou falta de correspondência com os movimentos sociais da época. Hoje, entramos em outro período de luta sobre a inclusão de Du Bois, que deveria causar tremores em nossa disciplina.⁵

Terceiro, o cânone é um conjunto de relações entre teorias que se desenvolvem por meio do diálogo. O cânone não é um conglomerado de teóricos ou teorias discretas e desconectadas. Não se pode adicionar aleatoriamente um novo teórico, supondo que o restante permanecerá o mesmo. Eles estão dinamicamente interconectados. A genialidade da teoria voluntarista da ação social está na capacidade de Parsons de mostrar uma convergência fortuita nas teorias de ação de quatro grandes cientistas sociais. Essa teoria da ação poderia com facilidade corresponder ao mundo, dado seu nível de abstração, mesmo que não tratasse explicitamente de “raça”.⁶ Igualmente problemática foi a maneira como ela procurou unificar a sociologia e, de fato, a ciência social em torno de

5 O feminismo tem tido uma relação ambígua com o cânone, talvez porque tenha recusado um único representante de sua tradição, forçando sua entrada na sociologia como um movimento social com múltiplos representantes. Deixado de lado, o feminismo desenvolveu uma antipatia pela canonização. Não é de surpreender que Raewyn Connell, por exemplo, seja ao mesmo tempo uma importante feminista e iconoclasta do cânone. Apesar da ausência de uma “revolução feminista” na sociologia (Stacey e Thorne, 1985), pode-se dizer que o feminismo teve um impacto permanente no campo como uma teoria crítica (Ray, 2006). Ainda não se sabe se Du Bois será de fato canonizado e, nesse caso, se ele poderá abrir as portas para o feminismo.

6 Quando Parsons (1965) finalmente abordou a questão da raça, ele tendeu a enfatizar o progresso e a inclusão.

uma única estrutura. Como argumentei anteriormente, a sociologia como um todo tem como ponto de vista as perspectivas conflitantes encontradas na sociedade civil. Ela é composta por programas de pesquisa concorrentes e, muitas vezes, antagônicos, que disputam poder e apelo. O domínio de um deles com a exclusão de todos os outros indica uma ordem totalitária e, portanto, esse domínio não pode perdurar em uma sociedade pluralista.

A entrada de Marx pôs fim à ideia de convergência e estabeleceu a importância do diálogo entre concorrentes ou antagonistas – diálogos que levaram a uma releitura de cada um, como indiquei antes. Nessa visão, a tarefa não é simplesmente “acrescentar” Du Bois, mas colocar Du Bois em diálogo com Marx, Weber e Durkheim. Essa reabertura da disciplina equivale a um rejuvenescimento, e veremos quem sobreviverá.

O que devemos fazer com o cânone?

Ao apresentar uma teoria do cânone – fundacional, dinâmica e relacional –, eu implicitamente apresentei um argumento para sua retenção. Esta não é a única perspectiva. De fato, há uma série de respostas. Profundamente investidos no cânone original de Marx, Weber e Durkheim, alguns não fazem concessões; outros acrescentam uma variedade de figuras ao núcleo, transformando os cursos de teoria em uma mistura eclética. Essa é uma ação de retaguarda.⁷ Uma segunda abordagem para o cânone é se retirar dele. Os positivistas consideram que a teoria social do século XIX já foi superada há muito tempo pela pesquisa contemporânea, tanto no tópico quanto no método. Aqui, também encontramos teóricos pós-coloniais que consideram a troica profundamente falha em virtude de sua episteme colonial, seu eurocentrismo. Isso não envolve necessariamente a rejeição de figuras canônicas; elas podem se tornar parte de um espectro inclusivo junto com outros teóricos, o que Julian Go (2016) chama de *realismo perspectival*. Raewyn Connell (2007) faz algo semelhante ao promover a teoria sul-ocidental. Nessa visão, não há tentativa de julgar entre teoria boa e ruim. Uma terceira abordagem é

7 Em seu estudo sobre cursos de pós-graduação em teoria, Markovsky (2008) mostra que Marx, Weber e Durkheim continuam sendo fundamentais, mas há pouco consenso sobre quem mais deveria ser incluído.

revolucionária, em outras palavras, a substituição do cânone antigo por um novo cânone. Aqui, podemos encontrar a sociologia du boisiana de Itzigsohn e Brown (2020). Certamente, havia marxistas e feministas na década de 1970 que queriam substituir o cânone antigo por um totalmente novo.

A quarta posição, que é a que eu prefiro, é reconstruir o cânone. Ela envolve considerar um novo candidato ao colocá-lo em diálogo com o cânone existente.⁸ Ou seja, o que propus em meu artigo original (Burawoy, 2021): um primeiro diálogo que mostrava ideias paralelas de Durkheim e do início de Du Bois; um segundo diálogo que mostrava a divergência das ideias de Weber e Du Bois; e um terceiro diálogo no qual Du Bois apresenta uma nova estrutura marxista. Não posso repetir essas conversas aqui.

Blume Oeur e Meghji (2021) concordam – as conversas são essenciais para uma sociologia decolonial. Em um mundo conflituoso, os monólogos são sempre imperiais. Mas e quanto aos resultados do diálogo? Como concluí, Du Bois levanta cinco desafios ao cânone sociológico convencional: uma ciência explicativa que adote uma perspectiva global e histórica sobre o capitalismo, centrada na raça e na classe, começando com o tráfico de escravizados e continuando com o colonialismo e o imperialismo; uma ciência moral que ofereça uma dimensão utópica e que exija uma análise antiutópica dos limites mutáveis do possível; uma ciência reflexiva que coloque os cientistas sociais dentro do mundo que estudam, bem como dentro de campos de investigação contestados; uma ciência interdisciplinar que reconheça as fronteiras disciplinares para ultrapassá-las, em particular, uma fertilização cruzada entre as ciências sociais, a história e as humanidades; e uma ciência pública que force a sociologia a sair de seu casulo acadêmico, entrando na arena pública com teoria social e análise empírica, estruturando debates públicos e questões públicas.⁹

8 Não consigo esquecer o choque, o desânimo e a frustração dos alunos de pós-graduação quando ensinei marxismo em sintonia com o trabalho de Talcott Parsons. Esse projeto começou em Chicago, quando eu era aluno de pós-graduação no seminário de Adam Przeworski sobre teorias do Estado encontradas em Gramsci, Althusser, Balibar, Godelier e Poulantzas. Fiz uma pergunta insistente a Adam: Como esse estruturalismo francês difere do funcionalismo estrutural? Para acalmar esse aluno perturbador, ele propôs que déssemos um curso sobre marxismo e funcionalismo, o que fizemos em várias ocasiões. Levei esse curso comigo para Berkeley, mas dei continuidade a ele com cursos sobre a história do marxismo.

9 Blume Oeur está correto ao apontar que há uma convergência na maneira como concebi a sociologia reflexiva e na maneira como Du Bois pratica a sociologia: o ponto de partida expe-

Isso não significa que abandonamos o cânone – em vez disso, significa reformular as bases definidoras do cânone dos, digamos, quatro atributos originais para os mais novos que acabamos de descrever. Significa reler as figuras canônicas em relação aos novos atributos. No que diz respeito à ciência explicativa, por exemplo, ela convida os sociólogos a reler a consciência coletiva de Durkheim por meio da ideia de dupla consciência (Fields, 2002), a casta pelas lentes da raça, as formas anormais da divisão do trabalho pelas lentes da injustiça e da estratificação racial. Significa reler e centralizar o relato de Weber sobre o capitalismo agrário, a etnia e o conceito silencioso de imperialismo (McAuley, 2019), assim como temos de voltar a nos concentrar nos escritos posteriores de Marx sobre a Guerra Civil dos Estados Unidos, o colonialismo e as lutas nacionalistas (Anderson, 2010). Talvez uma ou outra das figuras canônicas desapareça no interrogatório, contudo a prova do pudim estará no diálogo. Não haverá demissão peremptória.

Mas o diálogo também promove a teoria social de Du Bois. Em primeiro lugar, dada a forma como o pensamento de Du Bois se desenvolve ao longo de sua vida, as sucessivas conversas (imaginárias) com Durkheim, Weber e Marx destacam as mudanças em sua sociologia – o empirista, o socialista utópico e o marxista – e seu engajamento político em transformação. Em segundo lugar, o diálogo com Durkheim, Weber e Marx obriga o desenvolvimento de uma estrutura mais sustentada, destacando as contradições e anomalias em seu pensamento – contradições e anomalias que, quando abordadas, nos ajudam a levar o pensamento de Du Bois adiante. Um teórico é tão bom quanto as contradições que gera, deixando que os seguidores as elevem, tematizem e lutem com elas. Terceiro, o diálogo gera uma teoria mais sistemática e generalizável, facilitando a extração de implicações do passado para o presente e o futuro. Como teóricos sociais, é isso que fazemos: dar sentido à teoria social por meio da sistematização dos clássicos. Fizemos isso com Marx, fizemos isso com Weber, fizemos isso com Durkheim de várias maneiras e começamos a fazer isso com Du Bois, colocando-o em diálogo com essas e outras figuras ilustres, bem como consigo mesmo, analisando as mudanças em seu próprio pensamento.

riencial, a atenção ao processo social, situando os microprocessos em seu macrocontexto e, finalmente, a importância da reconstrução da teoria (Burawoy, 1998). Eu não havia pensado nisso até que ele apontou.

Como exemplo, considere um diálogo entre Weber e Du Bois sobre as origens do capitalismo. Em seu famoso ensaio *The Souls of White Folk* [As almas do povo branco],¹⁰ Du Bois (1999 [1920], p.17-29) faz a mesma pergunta que Max Weber (2001 [1905]) em *A ética protestante e o espírito do capitalismo*: Quais são as origens da civilização ocidental? Sendo produtos da civilização ocidental, ambos acreditam em sua importância, mas enquanto Du Bois a vê como emergindo da apropriação violenta de artefatos materiais e culturais por meio do colonialismo e depois do imperialismo, Weber enfatiza a singularidade cultural do Ocidente como um processo de sistematização ou racionalização, sem negar a importação de ideias e invenções de outros lugares. Se o diálogo força um weberiano a considerar o imperialismo e suas justificativas religiosas, ele desafia Du Bois a contemplar como os elementos não ocidentais são transformados pelas instituições ocidentais, como o marfim, por exemplo, do Congo é transformado em teclas de piano que possibilitam os concertos para piano de Chopin. O que acontece na produção do teclado e da música que ele reproduz? Afinal de contas, Weber escreve longamente sobre a racionalização da produção industrial e da música clássica.

Todas as teorias, se é que são teorias, são teorias parciais, adotam posturas em relação ao mundo e, portanto, necessariamente têm uma certa cegueira embutida em suas suposições. Isso não é verdade apenas para Marx, Weber e Durkheim, mas também para Du Bois – a cegueira se revela por meio do diálogo. Na segunda parte dessas reflexões, aponto para as limitações de Du Bois, reveladas por intermédio do diálogo dentro da tradição marxista negra, especificamente aqui com os escritos de Frantz Fanon.

Diálogos marxistas

Dos diálogos de Blume Oeur, gostaria de extrair dois tipos. Por um lado, há o diálogo que ele constrói entre Du Bois e Burawoy, levando à crítica mútua e ao autoesclarecimento. Isso corresponde ao diálogo transversal

10 Não confundir aqui com “The Souls of Black Folk” (1989 [1903]), certamente a obra de maior projeção de Du Bois. O ensaio “The Souls of White Folk” foi publicado originalmente em *The Independent*, em 10/08/1910, e posteriormente revisado para publicação como segundo capítulo da obra *Darkwater: voices from within the veil*, de 1920. (N. T.)

entre os membros concorrentes e antagônicos do cânone, que ocorre dentro de um campo disciplinar de poder. Por outro lado, há o diálogo de Du Bois com seu passado, reconsiderando afirmações que ele fez anteriormente, o que Blume Oeur chama de “pós-sombra”. Estendo a ideia a um diálogo histórico no qual uma tradição de pensamento se desenvolve mediante a reconstrução contínua de si mesma em bases móveis. Se for bem-sucedido ou “progressivo”, esse diálogo interno cresce como uma árvore – com raízes, um tronco e galhos (e até mesmo ramos). Alguns galhos morrem e caem da árvore, enquanto novos galhos surgem e florescem.¹¹

Marxismo vivo

Marx, Weber e Durkheim geraram suas próprias tradições, fundamentando programas de pesquisa em expansão. A tradição marxista é a mais claramente elaborada das três e é a que me interessa aqui. Ela tem raízes nos postulados de Marx e Engels: os seres humanos são produtores e reprodutores ativos de suas vidas; a história é uma sucessão de modos de produção, cada um com sua própria dinâmica; a luta de classes impulsiona a transição de um modo de produção para o outro, culminando em um comunismo projetado, mas não especificado, que leva à autorrealização do potencial humano; as ideias que formamos sobre a sociedade são um produto de nosso envolvimento prático com o mundo, e isso se aplica ao próprio marxismo. Como acontece com as raízes, essas raízes afundam e se deslocam à medida que a árvore marxista cresce. O tronco da árvore é a teoria de Marx sobre a ascensão e a queda do capitalismo, exposta nos três volumes de *O capital* – a obra-prima sem a qual o restante teria um significado incidental. Do tronco da árvore nascem seus galhos – teorias auxiliares que surgem em diferentes lugares e épocas, com o objetivo de lidar com as contradições e anomalias da teoria original de Marx.

11 Minha compreensão da ciência como o desenvolvimento de programas de pesquisa deriva da filosofia pós-positivista da ciência de Lakatos (1978). Afasto-me da suposição de Lakatos de que a ciência avança por meio da substituição de programas de pesquisa “degenerados” por “progressivos”. Acredito que uma disciplina, como a sociologia, necessariamente contém programas de pesquisa concorrentes, sem qualquer tendência de convergência em um programa singular. Veja Burawoy (1989).

A tradição marxista avança com base em Marx, mas também contra Marx. Veja a teoria de Marx sobre a ascensão e queda do capitalismo. Ela de fato captou características importantes do capitalismo competitivo. Entretanto, o capitalismo competitivo não deu origem ao socialismo – embora tenha havido tentativas sérias –, mas ao capitalismo organizado, ou seja, o capitalismo organizado pelo Estado em um sistema de imperialismo. O marxismo alemão foi definido, por conseguinte, por debates sobre como lidar com essa anomalia, ou seja, a capacidade do capitalismo de se retificar diante das crises, por um lado, e o reformismo dos sindicatos e partidos políticos, por outro. Enquanto Rosa Luxemburgo manteve sua política revolucionária com uma teoria original do imperialismo, Eduard Bernstein adotou a teoria oposta do socialismo evolucionário, deixando Karl Kautsky para teorizar uma posição no meio-termo.

O marxismo russo incluía debates que surgiram de um solo muito diferente, uma economia atrasada, em grande parte agrária, com uma pequena classe trabalhadora concentrada em poucas cidades. Os bolcheviques – Lênin, Trotsky e Bukharin – esperavam que a Revolução Russa desencadeasse uma revolução no Ocidente que viria em auxílio do Estado incipiente. O marxismo ocidental, em suas várias vertentes – Gramsci, Lukács, Escola de Frankfurt etc. –, perguntava por que não havia ocorrido uma revolução bem-sucedida no Ocidente e respondia com teorias do capitalismo monopolista, do capitalismo tardio e do imperialismo.

O marxismo do Terceiro Mundo, influenciado pela experiência soviética, mas também pela revolução camponesa chinesa, teve que desenvolver outro ramo do marxismo – Mao, Rodney, Fanon e outros – que chamasse a atenção para o subdesenvolvimento sistemático do Sul pelo Norte. Em outras palavras, o marxismo se desenvolveu por meio do reconhecimento de condições específicas de luta, exigindo teorias “auxiliares” em novos ramos que também implicavam a rearticulação dos fundamentos da tradição. As raízes não podem permanecer fixas se a árvore quiser sobreviver.

Como W. E. B. Du Bois se encaixa nessa tradição? Aqui, há uma batalha sobre o apego: Du Bois, juntamente com C. L. R. James, Oliver Cromwell Cox, Frantz Fanon, Walter Rodney e Stuart Hall, para citar apenas cinco outras figuras, pertence à tradição marxista ou a uma tradição radical negra alternativa? Ao enfatizar diferentes características de suas volumosas obras, eles podem, é claro, pertencer a ambas. Certamente, essas seis figuras se

identificaram como pertencentes à tradição marxista. Assim, acho difícil seguir Cedric Robinson (1983) em sua afirmação de que eles – James e Du Bois, em particular – se afastaram do marxismo no final de suas vidas.¹² Em seu engajamento com esses intelectuais radicais, Reiland Rabaka (2009) e Anthony Bogues (2003) discernem uma tradição radical negra distinta, mas, ao fazer isso, reduzem o marxismo a um corpo estático de pensamento – o que eles chamam de marxismo convencional, organizado, ortodoxo, eurocêntrico ou branco –, um marxismo que eles descartam de imediato.

Inquestionavelmente, o marxismo teve seus ramos dogmáticos e doutrinários. De fato, quando ele se torna uma ideologia dominante, como aconteceu em vários países, é provável que se calcifique, como vimos, mais obviamente, no caso do marxismo soviético. O marxismo, contudo, não pode ser reduzido a seus ramos degenerados. Ele continua sendo uma tradição viva e deve permanecer assim enquanto o capitalismo governar a Terra. Um marxismo vivo se revitaliza ao assumir os novos desafios que a história lança, desafios que são deliberadamente escolhidos. Acredito que a sociologia se beneficiaria se seguisse outras disciplinas e tirasse das sombras um marxismo negro vital – um marxismo que lida com a questão da opressão racial como elemento central do desenvolvimento do capitalismo.¹³

Fenomenologia da subjugação racial

Aqui, faço apenas um gesto em direção a esse marxismo negro, esboçando uma conversa entre Fanon e Du Bois. Em vez de se afastar do marxismo, mostrarei como Fanon e Du Bois se voltam para o marxismo. Dessa forma, traçarei paralelos, primeiro entre *The Souls of Black Folk*, de Du Bois, e *Pele negra, máscaras brancas*, de Fanon, como estudos sobre a fenomenologia do racismo e, segundo, entre *Black Reconstruction in America* [Reconstrução

12 Em sua crítica marxista a Cedric Robinson, Tommy Shelby (no prelo) questiona vários elementos da análise de Robinson, a saber, sua essencialização do legado africano, sua rejeição do pensamento ocidental como irremediavelmente eurocêntrico e sua noção de que a tradição radical negra deve emergir da revolta negra, com os intelectuais como meras correias de transmissão. No que diz respeito a Du Bois, Shelby o caracteriza como um “marxista analítico”.

13 Há paralelos nos debates entre as feministas radicais e as feministas marxistas. Veja, por exemplo, MacKinnon (1982), que se baseia muito no marxismo, mesmo quando o demarca de forma contundente do feminismo radical.

negra na América], de Du Bois, e *Os condenados da terra*, de Fanon, como o desenvolvimento do marxismo negro.

No livro *The Souls of Black Folk*, Du Bois (1989 [1903], p.5) apresenta a famosa ideia de consciência dupla, “essa sensação de sempre olhar para si mesmo mediante os olhos dos outros, de medir a própria alma pela fita de um mundo que olha com desprezo e pena”. Esforçando-se para ser americano, mas rotulado de “negro” e “problema”, o afro-americano aspira a “fundir seu duplo eu em um eu melhor e mais verdadeiro” (Du Bois, 1989 [1903], p.5). Nesta sua obra, Du Bois procura demonstrar a humanidade dos afro-americanos e seu desejo de se integrarem à sociedade dos Estados Unidos, especialmente por meio da educação, mas sem abandonar sua característica africana, sua música e sua religião. Fica evidente, contudo, que a integração é uma façanha fútil: quanto mais eles tentam, mais são rejeitados.¹⁴

Paralelamente, em *Black Skin, White Masks*, Fanon (1967 [1952]) descreve como os imigrantes martinicanos na França descobrem que são desprezados como negros em vez de serem abraçados como franceses. Eles também se esforçam para se tornar franceses – demonstrando sua facilidade com a língua, buscando parceiros sexuais da raça oposta como tentativas desesperadas de superar a desumanização que enfrentam. Cada movimento em direção à sociedade branca, no entanto, apenas cimenta sua exclusão, pois a própria tentativa se torna objeto de zombaria e repulsa dos brancos. Enquanto Du Bois apela – embora sem sucesso – para que os brancos reconheçam uma elite afro-americana, a décima talentosa, reconhecendo uma estratificação interna na comunidade negra, Fanon dá pouca atenção às divisões dentro da comunidade de imigrantes. Du Bois, afinal, é um sociólogo e constrói um rico relato da vida dentro do véu, ao passo que Fanon, como psicanalista, reduz o relato do racismo a uma dominação unidimensional do branco sobre o negro. Apesar das diferenças, apesar do contexto muito diferente – o Sul de Jim Crow na virada do século XX, em oposição à França após

14 José Itzigsohn e Karida Brown (2015) mostram como a teoria da dupla consciência não se limita a *The Souls of Black Folk*, mas é desenvolvida em *Dusk of Dawn* [Crepúsculo do amanhecer] (Du Bois, 2002 [1940]), onde Du Bois reflete sobre a psicologia social da raça em ambos os lados do véu. Eles argumentam que a teoria da dupla consciência avança ideias paralelas de autoformação em William James, George Herbert Mead, Charles Horton Cooley e Alfred Schutz, lançando as bases da teoria de Du Bois sobre a modernidade racializada. Na opinião de Itzigsohn e Brown, não há ruptura entre a fenomenologia racial de Du Bois e seu marxismo.

a Segunda Guerra Mundial –, o resultado é o mesmo em ambos os casos: a luta pelo reconhecimento se mostra sem esperança, aprofundando sua dupla consciência e impulsionando-os ao ativismo político.

O caminho de Fanon para o marxismo¹⁵

Depois de praticar terapia institucional por dois anos, Fanon deixa a França em 1953 e vai para o hospital psiquiátrico de Blida-Joinville, na Argélia, onde confronta os efeitos psíquicos da violência colonial bruta, tanto nas vítimas quanto nos agressores. Torna-se evidente que a psiquiatria não tem resposta para a opressão colonial, pois, segundo ele, as patologias psicológicas decorrem da panela de pressão social, política, econômica e ideológica do colonialismo. Fanon se junta à Frente de Libertação Nacional (FLN), organizada para derrubar o colonialismo. Escrevendo em *Os condenados da terra* (1963 [1961]), ele argumenta que, mantido pela violência, o colonialismo só pode ser deposto pela violência. Esse é o lado destrutivo da violência, mas Fanon também vê a violência como uma força construtiva na criação de uma nova sociedade. A subjugação colonial como opressão internalizada só pode ser expurgada por meio da catarse da contraviolência, que traz unidade aos colonizados, responsabilizando os futuros líderes pelos liderados.

Se a primeira fase é um ataque às estruturas do colonialismo – o que Gramsci chamou de *guerra de movimento* –, a segunda é uma guerra de posição, uma luta pelo futuro pós-colonial. Fanon define dois caminhos para a descolonização. Por um lado, há a estrada nacional burguesa, liderada pela incipiente classe burguesa composta por funcionários públicos, professores, pequenos comerciantes, enfermeiros, jornalistas e advogados, apoiada pela classe trabalhadora negra, uma aristocracia trabalhista empenhada em pré-servir a (relativa) segurança que conquistaram com o colonialismo. A burguesia nacional está concentrada em substituir os colonizadores, os

15 Assim como alguns enfatizam a fenomenologia da dupla consciência de Du Bois e minimizam a mudança para o marxismo, outros fazem o mesmo com Fanon – *Os condenados da terra* é lido por meio de *Pele negra, máscaras brancas* e o marxismo é deixado de lado. Veja, por exemplo, Gordon (2015) e Hammer (2017). Em ambos os casos, estou sugerindo que há uma “ruptura epistemológica” com o marxismo, refletida em sua política, sua análise e sua autoidentificação.

negros substituindo os brancos, mas sem mudanças fundamentais na estrutura social. Lembrando *Pele negra, máscaras brancas*, Fanon desdenha dessa burguesia nacional imitativa, apêndice da burguesia metropolitana, que busca uma vida de ostentação. Eles não são uma verdadeira burguesia capaz de acumular capital. As consequências são catastróficas. Sem uma base material para o compromisso de classe, a inauguração da democracia liberal dá lugar a um estado de partido único que, por sua vez, se degenera em uma ditadura de um homem só.

Antecipando que a estrada nacional burguesa terminará em catástrofe, Fanon pede uma luta de libertação nacional que busque uma transformação radical da estrutura de classe, uma transição para um socialismo democrático e participativo, impulsionado por uma fusão orgânica de intelectuais dissidentes, fugindo da cidade, e um campesinato vulcânico que irrompe em violência contra a disposição da terra. A guerra de posições que se seguiu é uma luta pela hegemonia entre esses dois blocos, um bloco urbano por trás da estrada nacional burguesa e um bloco rural por trás da luta de libertação nacional, cada um disputando o apoio das classes intermediárias, em particular o lumpemproletariado que se estabeleceu nas periferias urbanas e os chefes tradicionais, que já foram um biombo para os colonizadores. Com o fim do colonialismo, os colonos apoiam a burguesia nacional. Escrito em 1961, *Os condenados da terra* é um documento profético, que antecipa a trajetória de muitos Estados africanos. Mas ele também oferece um caminho para uma nova sociedade radical, tornando-se a bíblia da revolução na África e em outros países. Uma clara ruptura com *Pele negra, máscaras brancas*, ele “amplia” o legado de Marx, Lênin, Gramsci e Mao para inspirar as lutas pela independência da África, centradas nas divisões de classe dentro dos colonizados, além da divisão racial primária entre colonizadores e colonizados.

O caminho de Du Bois para o marxismo

Em comparação com Fanon, o caminho de Du Bois para o marxismo é mais longo. Quando nem o conhecimento sistemático da vida dos afro-americanos nem suas qualificações educacionais e realizações intelectuais superiores tinham muito peso junto aos guardiões da academia, Du Bois voltou-se cada vez mais para a esfera política. Quando o Movimento Niagara,

iniciado em 1905, transformou-se na Associação Nacional para o Progresso das Pessoas de Cor (NAACP) em 1910, Du Bois tornou-se o renomado editor de sua revista, *The Crisis*. Marcando sua mudança para uma abordagem mais militante da política, Du Bois (1996b [1909]) escreveu uma celebração de John Brown e seu grupo militante de abolicionistas que foram derrotados em Harpers Ferry em 1859, um ensaio geral para a Guerra Civil. Desde cedo, Du Bois flertou com o movimento socialista, já que ele havia participado de reuniões dos social-democratas em Berlim (1892-1894). A partir de 1907, seu compromisso tornou-se mais aberto a ponto de se filiar ao partido socialista em 1911, mesmo que por apenas um ano.

Seus ensaios em *Darkwater*, publicados em 1920, estavam repletos de elogios a um socialismo democrático que exigia a democratização da propriedade dos meios de produção. No entanto ele advertiu que não pode haver socialismo até que o problema racial seja resolvido – não se pode construir o socialismo sobre as costas das “raças mais escuras”, a maioria da população mundial. Ainda um socialista utópico, mas não um marxista, ele permaneceu agnóstico com relação à Revolução Russa. Em 1926, visitou a União Soviética pela primeira vez e ficou impressionado com o combate à pobreza e à desigualdade e com a ausência de racismo, porém ainda não estava convencido de sua relevância para os Estados Unidos. À medida que se tornava mais impaciente em relação à mudança social, especialmente no que diz respeito ao racismo persistente, e à medida que se aprofundava em *O capital* e em outros escritos marxistas pela primeira vez, seu radicalismo cada vez mais profundo o colocou em conflito com a NAACP. O conflito chegou ao ápice em 1934, quando ele foi efetivamente demitido do cargo de editor do *The Crisis*, e então voltou à Universidade de Atlanta para presidir o Departamento de Sociologia e concluir sua obra-prima, *Black Reconstruction in America*. Essa foi sua obra-prima marxista.

Du Bois derrubaria a visão contemporânea da Reconstrução como um desastre absoluto causado pela emancipação de afro-americanos “ignorantes” e pelas “práticas corruptas” de seus líderes eleitos. Para ele, longe de ser uma catástrofe, a Reconstrução foi um “fracasso esplêndido” que abrigou a possibilidade de uma democracia inter-racial. Vinte e cinco anos antes, em um artigo publicado na *American Historical Review*, Du Bois (1910) havia defendido a Reconstrução como um experimento progressivo que trouxe ao Sul constituições estaduais democráticas, legislação social

igualitária e educação pública gratuita, tudo realizado, se não iniciado, pelos afro-americanos, mesmo enfrentando o reinado do terror branco. Em 1935, Du Bois deu a essa avaliação uma formulação marxista totalmente nova, curiosamente paralela à trajetória de Fanon analisada em *Os condenados da terra*: luta anticolonial, democracia pós-colonial, degeneração autocrática.

Du Bois começa com a dinâmica do capitalismo global. A crescente demanda por algodão, provocada pelo crescimento da indústria têxtil na Inglaterra, e a tendência inerente da escravidão de esgotar a mão de obra e a terra se combinaram para intensificar as ambições expansionistas da classe dos fazendeiros. O Norte entrou na Guerra Civil não contra a escravidão em si, mas para evitar que a Confederação invadisse os estados livres. Esse foi o contexto para uma guerra de movimento gramsciana – a mobilização de classes no Sul –: trabalhadores negros, trabalhadores brancos e fazendeiros. O ponto central do argumento de Du Bois é que os exaustos exércitos do Norte alistaram, embora com relutância, negros fugitivos das plantações, sem os quais a vitória estaria fora de seu alcance. Meio milhão de pessoas escravizadas desertaram para os exércitos do Norte – algumas se alistaram em combate, enquanto outras prestaram serviços e forneceram suprimentos. Du Bois, de forma provocativa, chamou-a de Greve Geral para enfatizar a ação coletiva dos afro-americanos, lembrando uma revolução proletária.

A dependência do Norte em relação aos povos escravizados motivou a Proclamação de Emancipação de 1863, bem como o esforço de Reconstrução após a guerra, garantido pela presença militar do Norte e pelo importantíssimo *Freedmen's Bureau*. A aprovação das 13ª, 14ª e 15ª emendas – a abolição da escravidão, a definição da cidadania como um direito de nascença e a proteção dos direitos de voto – tornou-se o contexto de uma guerra de posição visando ao avanço de uma democracia inter-racial. Enquanto Fanon via duas alternativas – socialismo democrático e capitalismo dependente – na luta pós-colonial pela hegemonia, Du Bois via uma série de possibilidades, moldadas pelo equilíbrio das forças raciais e de classe. As perspectivas para a democracia inter-racial eram mais promissoras na Carolina do Sul e menos promissoras na Geórgia, no Alabama e na Flórida, enquanto a Louisiana e o Mississippi ficavam no meio, mas em todos os estados a base material de uma democracia em andamento – redistribuição de terras – nunca seria realizada.

O experimento revolucionário chegou ao fim após onze anos, quando o equilíbrio de poder no Congresso mudou para os democratas. O capital do

Norte fez uma aliança com a classe de fazendeiros derrotada, que orquestrou um retorno à supremacia branca oferecendo benefícios materiais e psicológicos aos brancos pobres. Os fazendeiros fizeram vista grossa e, muitas vezes, colaboraram com o terror extrajudicial, enquanto os negros foram forçados a dividir a colheita com o apoio do aluguel de condenados.¹⁶ Isso preparou o terreno para a segregação de Jim Crow.

Compromisso mútuo: Du Bois versus Fanon

Du Bois avança da utopia socialista imaginária encontrada em *Darkwater* (Du Bois, 1999 [1920]) para a utopia real da *Black Reconstruction* (Du Bois, 1998 [1935]), ou seja, de uma utopia abstrata para uma análise marxista das condições de possibilidade de uma democracia inter-racial, avaliada em termos das forças materiais e políticas em ação – forças que operavam nos níveis local, regional, estadual e global. Ao considerar a Reconstrução, Du Bois teve a vantagem da retrospectiva, negada a Fanon, que tentou discernir um futuro caminho pós-colonial para o socialismo. Ao fazer isso, Fanon minimizou a importância do capital internacional, argumentando que a dependência dos recursos naturais da África e de seus mercados inexplorados obrigaria concessões – até mesmo reparações – para viabilizar um caminho socialista independente. Na realidade, o capital internacional e os Estados ocidentais têm estado prontos demais para subverter projetos socialistas que mal saíram do papel.

Se Fanon subestimou o poder do capital internacional, Du Bois tinha suas próprias limitações. Apesar de ser extremamente sensível às forças de classe que atuavam na dinâmica da Reconstrução, quando se tratava dos movimentos de independência da África, seu pan-africanismo de longa data levou a melhor sobre seu marxismo (Du Bois, 2007 [1945]). Embora reconhecesse o perigo que o capital internacional poderia representar para a África pós-colonial, ele ignorou a importância das divisões internas de classe que estavam no centro das preocupações de Fanon. Certamente, uma das razões para a visão cor-de-rosa de Du Bois sobre a independência africana

¹⁶ Foi com Chris Muller (2018) que aprendi muito sobre a intrincada relação entre o cultivo de cotas e o arrendamento de condenados.

estava em sua experiência limitada das divisões internas. Enquanto Fanon vivia essas divisões, Du Bois só podia observar a África a distância. Ele foi impedido de entrar no continente por causa de sua política anticolonial e, quando se tornou possível visitá-lo após a Segunda Guerra Mundial, seu passaporte foi negado pelo Departamento de Estado.

Ainda assim, acredito que há algo mais profundo em jogo aqui. Sua primeira visita à África foi reveladora. Ela ocorreu em 1923, quando Du Bois visitou a Libéria como representante do presidente Cooley na posse do presidente C. D. B. King. Ele passou um tempo com a liderança afro-americana sem saber que eles impunham um regime colonial tão brutal quanto o dos brancos europeus. Tão encantado com a liderança afro-americana da Libéria, Du Bois apoiou com entusiasmo o investimento da Firestone nas plantações de borracha da Libéria, mesmo que mais tarde viesse a se arrepender dessa decisão (Levering Lewis, 2000, p.123-6; Robinson, 1990).

A romantização da África por Du Bois, já manifestada em *The Negro* (Du Bois, 2016 [1915]), coloriu sua visão, mas a coloração se estendeu além da África para qualquer país em que ele simpatizasse com os objetivos da liderança. Juliana Góes (no prelo) analisa a adesão de Du Bois à reivindicação da elite brasileira de democracia racial baseada na miscigenação, ignorando a situação dos afro-brasileiros. A miscigenação pode ter sido um antídoto atraente para a segregação de Jim Crow, no entanto dificilmente sinalizava um paraíso racial. Anaheed Al-Hardan (2021) explora como a defesa de Du Bois em favor de Israel após a Segunda Guerra Mundial obscureceu a subjugação dos palestinos, ainda que isso também mudasse mais tarde quando ele observou a geopolítica em torno da Crise de Suez de 1956. Não podemos ignorar o fato de que, durante toda a sua vida, Du Bois se identificou com líderes, começando com seu discurso de despedida de Wendell Phillips na infância, seu discurso de formatura em Fisk sobre Bismark e, de forma ainda mais controversa, sua dissertação em Harvard sobre Jefferson Davis, sem mencionar sua defesa posterior de Stálin e Mao. Seu compromisso com o “décimo talentoso” e, mais tarde, com o “centésimo orientador” deu grande importância às reivindicações de liderança.

Em resumo, sugeri paralelos entre Fanon e Du Bois: como sua fenomenologia inicial da raça se tornou um beco sem saída, levando-os a se voltarem para o marxismo. Tanto *Black Reconstruction* quanto *Os condenados da terra* situam as lutas de classe e raça em uma economia política, analisando os

caminhos tomados e não tomados em direção às metas imaginadas de abolição, democracia e socialismo, respectivamente. Se a força de Fanon está em sua análise das lutas internas, sua fraqueza está na subestimação das forças internacionais. A genialidade de *Black Reconstruction* é a união do nacional e do global – lutas internas moldadas pelo capitalismo internacional e que o moldam simultaneamente. E, no entanto, quando se trata de estudar o resto do mundo – África, América Latina, Oriente Médio, Ásia – ele é culpado por minimizar as divisões internas e dar credibilidade às perspectivas das classes dominantes, refletindo uma fé na liderança que permeia seus escritos. Contudo, ainda assim, há o paradoxo da Reconstrução Negra, em que a liderança desempenha um papel, mas limitado pelas forças de classe. Por que seu marxismo não se estendeu à África? Será que Du Bois estava vivendo as contradições de um sujeito racializado dentro de uma nação imperial, primeiro como embaixador do imperialismo norte-americano e, mais tarde, identificando-se com os sentimentos anti-imperiais do pan-africanismo, porém, em ambos os casos, ignorando os interesses de classe dos líderes estrangeiros? Em contraste, Fanon fez dos interesses de classe de uma burguesia nacional o ponto central de seu relato sobre a África.

Apesar de seus projetos diferentes, tanto *Os condenados da terra* quanto *Black Reconstruction* têm um parentesco próximo com os clássicos marxistas – desde *O dezoito Brumário*, de Marx, até *Imperialismo: o último estágio do capitalismo*, de Lênin, *História da Revolução Russa*, de Trotsky, e *CADERNOS DO CÁRCERE*, de Gramsci. O que tanto Du Bois quanto Fanon acrescentam, é claro, é a centralidade da dominação racial. Dentro do marxismo, isso os diferencia, juntamente com C. L. R. James, Walter Rodney, Stuart Hall e outros, promovendo um *marxismo negro*, um ramo espesso e vibrante de uma árvore em constante expansão.

Conclusão

Inicialmente concebida como uma psicologia social da subjugação racial, a dupla consciência de Du Bois – “um americano, um negro, duas almas, dois pensamentos, dois esforços não reconciliados; dois negócios em guerra em um corpo escuro” – expande-se em uma tensão entre sua reivindicação da civilização africana e sua crítica ao capitalismo racial centrado nos Estados

Unidos. Se a primeira pode ser encontrada em *The Negro* (Du Bois, 2016 [1915]), *Black Folk, Then and Now* (Du Bois, 2014 [1939]) e *The World and Africa* (Du Bois, 2007 [1947]), a segunda se desenvolve em *Black Reconstruction* (Du Bois, 1998 [1935]), *Russia and America: An Interpretation* (Du Bois, 1950). Simplificando, sua dupla consciência começa em um nível individual, ascende ao nível da sociedade em *A Negro Nation within the Nation* (Du Bois, 1970 [1935]) e *Dusk of Dawn* (Du Bois, 2002 [1940]) e, em seguida, passa para um nível global, um diálogo entre o pan-africanismo e o marxismo, sendo uma versão inicial o romance *Dark Princess* (Du Bois, 2007 [1928]).

Da mesma forma, passei da dupla consciência para um *duplo diálogo*: o primeiro é um diálogo entre teóricos canônicos dentro da disciplina da sociologia, concebida como um campo de poder; o segundo é um diálogo dentro de um crescimento semelhante a uma árvore de uma tradição marxista negra. Um campo implica um envolvimento transversal, enquanto uma árvore implica desenvolvimento histórico. As árvores são plantadas em campos, logo, as disciplinas abrigam tradições concorrentes que, por meio do diálogo, fortalecem, aprofundam e revigoram umas às outras. Minhas reconstruções da sociologia e do marxismo se baseiam na vida e na obra de W. E. B. Du Bois.

Na busca de Blume Oeur (no prelo) por “diálogos íntimos”, ele me pede para “ofuscar” a importância da minha pesquisa inicial na Zâmbia para a descolonização da sociologia. Recém-saído da universidade, tomado pela euforia da independência africana, fiquei chocado com a ordem racial contínua que encontrei no *Copperbelt* da Zâmbia, como a barra de cores reverberou intocada no setor de mineração após a independência. Relacionei a continuidade da barra de cor aos interesses de classe operantes na pós-colônia, os da burguesia nacional, do Estado, do capital multinacional, dos estratos gerenciais divididos, dos sindicatos e da classe trabalhadora zambiana. Ser “decolonial” nesse contexto era, assim, relativamente simples. Significava, pelo menos para mim, provincializar *Os condenados da terra*, o que tentei fazer em *The Color of Class on the Copper Mines* (Burawoy, 1972). Segui Fanon ao focar a base de classe da pós-colônia, mas, ao fazê-lo, subestimei a importância do capital internacional e descaracterizei o Estado pós-colonial.¹⁷

17 Seguindo Du Bois, dediquei muito tempo a repensar (“revisitar”) pesquisas anteriores, inclusive meu estudo sobre mineração na Zâmbia (Burawoy, 2014).

Naquela época, eu não estava pensando nos legados coloniais na Grã-Bretanha, mesmo quando eles estavam se tornando um tema crescente no trabalho de Stuart Hall, Paul Gilroy e outros. Eles mostram como é muito mais complicado pensar no significado de “descolonização” no coração do capitalismo avançado com suas formações ideológicas complexas. A ruptura de Fanon com o colonialismo é muito diferente das ideias de rearticulação de Hall (Hammer, 2017). Seguindo Antonio Gramsci, Hall concluiu que o avanço de um anticolonialismo radical não poderia, por si só, desalojar a hegemonia. Em vez disso, o radicalismo apenas se marginaliza e é facilmente derrotado se não houver uma luta direta com a própria hegemonia. Entretanto, sem essa tradição radical, a hegemonia permanece impermeável à crítica. Em suma, precisamos rearticular a sociologia confrontando-a com tradições alternativas. É necessário andar sobre duas pernas.

Agradecimentos

Agradeço a José Itzigsohn e seus colegas da Brown por organizarem o empolgante simpósio sobre descolonização da sociologia. Agradecimentos especiais a Jordanna Matlon e Freeden Blume Oeur por escreverem artigos tão estimulantes, dando-me muito o que pensar, e a David Fasenfest por me dar a oportunidade de responder. Agradeço, como sempre, a Chris Muller, que leu cuidadosamente um rascunho, ajudando-me a entender o que eu estava tentando dizer. Por fim, sou grato por uma bolsa de estudos de um ano no Du Bois Research Institute da Universidade de Harvard, onde apresentei pela primeira vez uma versão abreviada deste artigo.

Referências bibliográficas

- AL-HARDAN, A. (2021). Sociology revised: W. E. B. Du Bois, Colonialism and Sociology. In: MORRIS A. et al. (orgs.) *International Handbook on W. E. B. Du Bois*. Nova York: Oxford University Press.
- ANDERSON, K (2010). *Marx at the Margins*. Chicago, IL University of Chicago Press.
- BEAUVOIR, S. (1989 [1949]). *The Second Sex* [O Segundo Sexo]. New York: Vintage Books.
- BHAMBRA, G.; HOLMWOOD, J. (2021). *Colonialism and Modern Social Theory*. Cambridge: Polity Press.

- BLUME OEUR, F. (no prelo) *Cannon fodder and the intimacy of dialogues*: Critical Sociology.
- BOGUES, A. (2003). *Black Heretics, Black Prophets* [Hereges negros, profetas negros]. New York: Routledge.
- BURAWOY, M. (1972). *The Colour of Class on the Copper Mines*: From African Advancement to Zambianization. [Do avanço africano à zambianização]. Manchester: Manchester University Press para o Institute of African Studies, University of Zambia.
- _____. (1979) *Manufacturing Consent*: Changing in the Labor Process under Monopoly Capitalism [Mudança no processo trabalhista sob o capitalismo monopolista]. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- _____. (1985) *The Politics of Production*: Factory Regimes under Capitalism and Socialism [Regimes de fábrica sob o capitalismo e o socialismo]. London: New Left Books.
- _____. (1989) Two Methods in Search of Science: Skocpol vs. Trotsky. *Theory and Society*, n.18, p.759-805.
- _____. (1998) The Extended Case Method. *Sociological Theory*, v.16, n.1, p.4-33.
- _____. (2014) The Colour of Class Revisited: four decades of postcolonialism in Zambia [A cor da classe revisitada: quatro décadas de pós-colonialismo na Zâmbia]. *Jornal de Estudos da África Austral*, v.40, n.5, p.961-79.
- _____. (2021) Decolonizing Sociology: the significance of W. E. B. Du Bois [Descolonizando a sociologia: o significado de W. E. B. Du Bois]. *Critical Sociology*, v.47, n.4-5, p.545-54.
- COLLINS, P. H. (2016). Du Bois's Contested Legacy [O legado contestado de Du Bois]. *Ethnic and Racial Studies*, v.39, n.8, p.1398-406.
- CONNELL, R. (2007). *Southern Theory*: The Global Dynamics of Knowledge in Social Science. Cambridge: Polity Press.
- DU BOIS, W. E. B. (1910). Reconstruction and its Benefits. *The American Historical Review*, v.15, n.4, p.781-99.
- _____. (1920). *Darkwater*: voices from within the veil. New York: Harcourt, Brace and Company.
- _____. (1950). *Russia and America*: An Interpretation. Nova York. Disponível em: <https://credo.library.umass.edu/view/full/mums312-b222-i001>.
- _____. (1970 [1935]). A Negro Nation within the Nation [Uma nação negra dentro da nação]. In: FONER, P (org.) *W. E. B. Du Bois Speaks*: Speeches and Addresses, 1920-1963. Nova York: Pathfinder Press, p.77-86.
- _____. (1989 [1903]). *The Souls of Black Folk* [As almas do povo negro]. Nova York: Penguin Books.
- _____. (1996a [1899]). *The Philadelphia Negro*: A Social Study. Philadelphia, PA: University of Philadelphia Press.
- _____. (1996b [1909]). *John Brown*. Nova York: International Publishers.
- _____. (1998 [1935]). *Black Reconstruction in America* [Reconstrução Negra na América]. Nova York: The Free Press.
- _____. (1999 [1920]). *Darkwater*: Voices from within the Veil [Vozes de dentro do véu]. Mineola, NY: Dover.

- _____. (2002 [1940]). *Dusk of Dawn: An Essay toward an Autobiography of a Race Concept* [Crepúsculo do amanhecer: ensaio para uma autobiografia de um conceito de raça]. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers.
- _____. (2007 [1928]). *Dark Princess: A Romance*. Nova York: Oxford University Press.
- _____. (2007 [1945]). *Color and Democracy* [Cor e Democracia]. Nova York: Oxford University Press.
- _____. (2007 [1947]). *The World and Africa* (O mundo e a África). Nova York: Oxford University Press.
- _____. (2014 [1939]). *Black Folk Then and Now* [O povo negro depois e agora]. Nova York: Oxford University Press.
- _____. (2016 [1915]). *The Negro* [O Negro]. Lanham, MD: Dancing Unicorn Press.
- FANON, F. (1963 [1961]). *The Wretched of the Earth* [Os miseráveis da Terra]. Nova York: Grove Press.
- _____. (1967 [1952]). *Black Skin, White Masks* [Pele negra, máscaras brancas]. Nova York: Grove Press.
- FIELDS, K. (2002). Individuality and Intellectuals: an Imaginary Conversation between W. E. B. Du Bois and Emile Durkheim (Individualidade e intelectuais: uma conversa imaginária entre W. E. B. Du Bois e Emile Durkheim). *Theory and Society*, v.31, n.4, p.435-62.
- GO, J. (2016). *Postcolonial Thought and Social Theory* [Pensamento pós-colonial e teoria social]. Nova York: Oxford University Press.
- GÓES, J. (no prelo). Du Bois and Brazil: reflections on Black transnationalism and African diaspora. *Revista Du Bois*.
- GORDON, L. (2015). *What Fanon Said: A Philosophical Introduction to His Life and Thought*. Nova York: Fordham University Press.
- GORZ, A. (1968). *A Strategy for Labor*. Boston, MA: Beacon Press.
- GOULDNER, A. (1970). *The Coming Crisis of Western Sociology*. Nova York: Basic Books.
- HAMMER, R. (2017). Epistemic Ruptures: history, practice, and the anticolonial imagination (Rupturas epistêmicas: história, prática e imaginação anticolonial). *Political Power and Social Theory*, n.32, p.153-80.
- ITZIGSOHN, J.; BROWN, K. (2015). Sociology and the Theory of Double Consciousness (Sociologia e a teoria da dupla consciência). *Du Bois Review*, v.12, n.2, p.231-48.
- _____. (2020). *The Sociology of W. E. B. Du Bois* [A sociologia de W. E. B. Du Bois]. Nova York: Editora da Universidade de Nova York.
- LAKATOS, I. (1978). *The Methodology of Scientific Research Programmes* [A metodologia dos programas de pesquisa científica]. Cambridge: Cambridge University Press.
- LEWIS, D. L. (2000). *W. E. B. Du Bois: The Fight for Equality and the American Century, 1919-1963* [A luta pela igualdade e o século americano, 1919-1963]. Nova York: Henry Holt.
- MACKINNON, C. (1982). Feminism, Marxism, Method and the State: an agenda for theory. *Signs*, v.7, n.3, p.515-44.
- MARKOVSKY, B. (2008). Graduate Training in Sociological Theory and Theory Construction (Treinamento de pós-graduação em teoria sociológica e construção de teoria). *Sociological Perspectives*, v.51, n.2, p.423-47.
- MATLON, J. (no prelo). Politics, Crisis and the Canon: a commentary on Michael Burawoy's 'decolonizing sociology – the significance of W. E. B. Du Bois'. *Critical Sociology*.

- MCAULEY, C. (2019). *The Spirit vs. the Souls: Max Weber, W. E. B. Du Bois, and the Politics of Scholarship*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- MEGHJI, A. (2021). *Decolonizing Sociology*. Cambridge: Polity Press.
- MORRIS, A. (2015). *The Scholar Denied: W. E. B. Du Bois and the Birth of Modern Sociology* [O acadêmico negado: W. E. B. Du Bois e o nascimento da sociologia moderna]. Oakland, CA: University of California Press.
- MULLER, C. (2018). Freedom and Convict Leasing in The Postbellum South (Liberdade e aluguel de condenados no sul pós-guerra). *American Journal of Sociology*, v.124, n.2, p.367-405.
- PARSONS, T. (1937). *The Structure of Social Action*. New York: McGraw Hill.
- _____. (1965). Full Citizenship for The Negro American? In: _____. CLARK, K. B. (orgs.). *The Negro American*. Boston, MA: Beacon Press, p.709-54.
- RABAKA, R. (2009). *Africana Critical Theory: Reconstructing the Black Radical Tradition, from W. E. B. Du Bois and C. L. R. James to Frantz Fanon and Amílcar Cabral*. Lanham, MD: Lexington Books.
- RAY, R. (2006). Is The Revolution Missing or Are We Looking in The Wrong Places. *Social Problems*, v.53, n.4, p.459-65.
- ROBINSON, C. (1983). *Black Marxism: The Making of the Black Radical Tradition*. Chapel Hill, Carolina do Norte: University of North Carolina Press.
- _____. (1990). Du Bois and Black Sovereignty: the case of Liberia. *Race & Class*, v.32, n.2, p.39-50.
- SAID, E. (1994). *Culture and Imperialism* [Cultura e Imperialismo]. Nova York: Vintage Books.
- SHELBY, Tommi (2021). Afro-Analytical Marxism and The Problem of Race (Marxismo afro-analítico e o problema da raça). Anais e discursos da American Philosophical Association.
- STACEY, J.; THORNE, B. (1985). The Missing Feminist Revolution in Sociology. *Social Problems*, n.32, p.301-16.
- STINCHCOMBE, A. (1982). Should Sociologists Forget Their Mothers and Fathers? *The American Sociologist*, n.17, p.2-11.
- WEBER, M. (2001 [1905]). *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* [A ética protestante e o espírito do capitalismo]. London: Routledge.
- WHITEHEAD, A. N. (1916). The Organization of Thought. *Science*, n.22, p.409-19.
- WRIGHT, E. O. (1978). *Class, Crisis and the State*. London: New Left Books.
- _____. (1979). *Class Structure and Income Determination*. New York: Academic Press.